



IV. Marco metodológico

A. SISTEMA Y POLÍTICA

La perspectiva que queremos dar a este trabajo es política, para poder llegar a ser cultural, de un modo significativo, si se quiere que la construcción venidera no presente las mismas debilidades por las que se derrumbó estrepitosamente hace poco.

Hay técnica y arte en los que la política está implícita, pero no hay cultura sin política explícita. La primera aproximación a la política nos lleva a esa realidad histórica que fue la "polis", comprendiendo así, el "lugar", la forma de convivencia en él vivida y sus fines: la excelencia del carácter. No como una realidad arcaica ni arquetípica (vocablos que nos remiten a la misma raíz de lo originario) sino como lo natural, subsistente desde que pudo hacerse la definición de un ser como hombre.

La política se refiere al conocimiento y a la operación de esa realidad histórica y de todas las realidades análogas, sean éstas aldeas, ciudades, pueblos, reinos, polis, civitas, repúblicas, o imperios. Las mismas tienen en común ser comunidades perfectas en su género, necesarias como unidades de las relaciones mando y obediencia, sectorial y global, en su tiempo. Pero la relación política está también extendida a todo lo humano, aunque no todo lo humano es política, sino sólo una dimensión de su naturaleza en acción⁸⁹.

La política es acción y saber, un saber de tipo prudencial que se enriquece con los principios generales del obrar humano⁹⁰. El saber político es saber del bien y de la situación, de modo que la política descubre y construye valores. La política se define por aquello que hay que conservar y aquello que hay que cambiar; supone, por tanto, una idea de bien que mana de la fuente axiológica de un sujeto en su tiempo y espacio.

Toda acción humana parte de una **Misión**⁹¹ por la que el sujeto confronta los problemas desde una visión del mundo y de la vida, o **Cosmovisión** de donde recibe, en un modo ordenado, los **Principios y Fines**.

De esta confrontación de la **Cosmovisión** con los problemas, se infiere una actitud problemática a la que esencialmente y en última instancia da respuesta la Filosofía práctica.

En un segundo momento importa el **objeto**, es decir, la **Situación** junto a la cual la actitud es un mirar hacia delante o **Prospección** desde una ordenación propia del sistema, a través de las partes cognoscitivas de la **Prudencia** (memoria, inteligencia, docilidad, sagacidad y razonamiento). Desde una actitud de conjunto, de globalidad, de lo panorámico y de lo pan crónico, para poder encuadrar los componentes fundamentales de la unidad política.

El tercer momento se refiere al **objetivo**, a los Modos de **Acción** surgidos de la confrontación entre nuestra **Misión** y **Situación**, y ordenados a modificar o mantener una situación. Estamos aquí frente a la necesidad de **Conducción** y a la aparición del Arte Político.

El arte es una acción cuyo resultado pasa a una materia exterior; es un hacer en el cual podemos distinguir dos especies: el arte activo, en el que la materia sobre la cual se añade una forma es inanimada y el fin buscado es el fin de lo que se hace; y el arte operativo, en el que la materia sobre la cual el político -en este caso- añade una forma, son prójimos humanos. En este caso el fin que persigue

⁸⁹ Ver en el Anexo al final del capítulo, p 25

⁹⁰ Ver en el Anexo al final del capítulo, p. 26

⁹¹ El concepto de Misión está acabadamente reflejado en la obra del cardenal inglés John Henry Newman, quien compuso esta oración para uso de aquellos que quieren alcanzar el don de una misión personal en sus vidas, y que tituló «Depende de Ti»: «Dios me ha creado para hacerle/algún servicio personal;/ me ha confiado un trabajo concreto/ que no lo ha encomendado a los demás./Tengo una misión en la vida./Soy el eslabón de una cadena/ el lazo de unión entre individuos./ Dios no me envió al mundo para no ser nada./Cumpliré lo que me ha mandado./Seré un ángel de paz./Por consiguiente, confiaré en Él./ Sea lo que fuere, dondequiera que me hallare./Estoy cierto que no me ha de desechar./Si estoy enfermo,/ le serviré con mi enfermedad./Si perplejo,/ sea mi perplejidad para Él./ Si triste,/ queda también mi tristeza aquí».



es sólo un medio con referencia a la perfección de esos prójimos, por ello este último hacer es formalmente un obrar. Lo dicho tiene validez tanto para la política en sentido plenario, es decir, superador, tanto en la fase arquitectónica del arte político (el ejercicio del poder) como para la fase agonal (el acceso del poder).

La **conducción** contrasta la prospección con un **proyecto**, no con la utopía, ni con un **modelo** (es decir con la adopción de una elaboración extrínseca a la situación); sino con un proyecto conformador y estructurante, siempre abierto hacia el futuro para darle una forma. El tiempo político es siempre existencial, de modo tal que el presente incluye un pasado y un futuro: la incertidumbre.

De allí una gran ilusión para el político de antaño y para las sociedades actuales: llegar a leer el diario de mañana; por cuanto necesita constantemente, frente a la nueva situación, plantear objetivos sugestivos en los que se realiza el proyecto. El ciudadano-hombre político, elige el futuro a alcanzar, lo comunica y adopta-presenta los valores para moverse en esa dirección⁹².

Sin embargo el tiempo es sólo una medida de la vida, pero no la vida, y por tanto existe una dimensión atemporal humana que sólo se lee desde el «registro del bien y para la cual el valor es sólo un acceso; pero esa dimensión trascendente de la naturaleza no es objeto de nuestro estudio en esta oportunidad.

B. HOMBRE Y ORDENACIÓN

Interrogantes previos a la lectura:

- Relaciones entre antropología y política; entre misión y cosmovisión.
- Relacione cosmovisión e identidad personal.
- Confronte la aproximación cosmovisional con otras: artística, técnica, científica.

Necesitamos ahora aclarar que la desagregación del esquema de acción antes expuesto es sólo a los fines expositivos de situar la **cosmovisión** en relación a los valores que configuran históricamente la vida. La realidad es distinta, está en el reflejo pero no es el reflejo. Ella es diversa pero siempre una, y cada uno de los desagregados tiene su unidad en el propio protagonista, que es el hombre: sujeto, objeto, objetivos y objetivación; quien recibe la **misión**, conoce la **situación**, discierne los **cursos de acción** y concreta la **ejecución**.

Como hombres, es un hecho cotidiano tensamos al futuro sin poder alcanzarlo. Nos encontramos con nuestra propia historia, es decir, chocamos con la limitación de nuestro «ser como somos». No podemos ser otro, sólo nosotros mismos, transformados.

Frente al espejo interior, nos decimos “yo soy éste y ese mismo”. A partir de esta obviedad, nace una pregunta de gran importancia. ¿Por qué soy como soy? Por ser absolutamente para mí dado. No soy por esencia, sino que me he recibido, alguien me ha dado a mí.

Es difícil comprenderse a sí mismo, pero es solamente a partir de esta comprensión del ser propio, desde donde podremos “salir para comprender la naturaleza de lo que nos rodea”.

Decir que soy uno de los dados no es sólo decir que para mí mismo soy obvio, sino también que puedo actuar en forma sorprendente, extraña: que puedo desconocerme a mí mismo⁹³.

⁹² Finalmente, el cuarto momento corresponde a la «Ejecución», donde la decisión concreta en una nueva situación la «Misión», a través de los modos de acción seleccionados como aptos- factibles-aceptados. Nos encontramos aquí frente a una «Operación» que cumple mediante un «Trayecto» los objetivos planteados. El «trayecto» es ya el paso de Implementación donde la «ordenación» de la realidad contrapuesta a los principios y fines se ha conformado en un proyecto concretado en objetivos, que son ejecutados en una serie de etapas, a través del espacio y el tiempo. En el marco de una «operación» implementada merced a una estrategia o visión de conjunto y actitud de combinación de medios, una «táctica» o empleo del movimiento de medios en el espacio y en el tiempo para cumplir una «estrategia» y una «logística» o cálculo y apoyo de las acciones en que se descompone la operación, todo esto en el marco de un Plan y un Programa que se ejecutan en el trayecto mencionado por la Administración que persigue la objetivación de los objetivos.

⁹³ Romano Guardini, *La aceptación de sí mismo*; Buenos Aires: Editorial Lumen, 1992.



Descubro también que mi ser cotidiano va abriendo luz sobre ese enigma, de un modo tal que comprendo los fines de mi ser como soy, o niego mi propio ser en mi acción.

Aparece entonces la pregunta: ¿cómo soy yo mismo? y la respuesta, siendo recibido, reconociendo que en el principio de mi existencia no hay una decisión por mí mismo, de ser, y lo que es más importante, que tampoco está en mí la decisión absoluta de no ser.

Alguien me ha dado, como ser y como hombre. Pero, se puede ser "Hombre", ¿o también me ha sido dado ser éste hombre, en éste lugar y en éste tiempo?, donde mi interioridad ha de reconocer un orden y el orden de la existencia.

Somos circunstanciados, y cada cual debe, desde este lugar y tiempo colmar al máximo la medida de su existencia. **No una existencia masificada sino personal; y es aquí donde lo antropológico se reúne a lo político.**

Aparece un cierto condicionante que me invita a la reflexión: yo no puedo ser en abstracto. Por ello tiene sentido la pregunta recurrente de las voces de nuestro tiempo, ¿cuál es la naturaleza de la crisis?, ¿qué la causa? El ocaso de Occidente (Spengler) o defensa de Occidente (Massis); la crisis de la civilización (Huitzinga) o Nueva Edad Media (Berdiaeff), crisis del capitalismo y de la burguesía (Sombart, Max Weber, Fanfani); el humanismo marxista o humanismo integral (Maritain); el valor del hombre (Bandini)⁹⁴; en fin, toda la vasta y compleja literatura de la crisis que, luego de un ingenuo abandono de dos décadas retorna con nueva vitalidad, ¿qué es sino la búsqueda de la cosmovisión que se eclipsa o que asciende, y que con su ocultamiento o con su amanecer provoca estas crisis de proporciones tan grandes? De la comprensión de nuestro aquí y ahora es a lo que trataremos de referirnos en estas líneas.

La nueva síntesis del Renacimiento y las Reformas⁹⁵ ha dado de sí todo lo que podía en términos de bases y certezas, y el pensar posterior se ha vuelto angustioso. Ciertamente, es ocasión para decir algo sobre ese elemento del que se ha hablado tanto en nuestro tiempo: la sensación de una amenaza por la situación política, o por la misma evolución cultural y social⁹⁶. Más bien es la angustia que no tiene motivo determinado, sino que surge de la situación siempre dada de la existencia. La filosofía de la post segunda guerra ve en ella la autopercepción del ser finito en cuanto tal, que se siente acosado por la nada. Es inseparable de la conciencia de ser, más aún, idéntica con ella; ser significaría estar en la angustia.

Pero la filosofía de la historia vivida y la cultura interiorizada, es la respuesta a este radical humano. Si hoy no da respuesta se debe a su quiebre, a la inarmónica conciencia del hombre de su activa participación en la infinitud de los cambios con los que convive. Ya no se puede decir como Espinosa, que "las cosas son mudas". Nos rodea un océano de contradicciones, que denota una crisis global, de características planetarias; el futuro se encuentra cortado. No alcanzamos a comprender el límite de los procesos de descomposición y composición que presenciamos, y la aplicación de la racionalidad atomizante de las ideologías, los economicismos, y la "especializacionitis" no pasa de ser un ejercicio de muy limitados alcances explicativos.

Los cambios son religiosos, morales, políticos y económicos; pero no parece entenderse su relación, porque no existe una sabiduría para relacionarlos. El racionalismo dividió las cosas en: cosas conocidas y cosas por conocer; separó luego la verdad en: verdad de la fe y verdad de la razón; la realidad, en hechos y valores, y finalmente, redujo el saber remanente a un conocimiento histórico, empírico, positivo, desnuda noticia de los hechos, progresivamente centrífugo por la fuerza de la perspectiva. Una civilización que comenzó queriendo ser diseñada de una vez y para siempre, se deshizo en nuestras manos por la fuerza inexorable de los hechos. Se nos presentan panoramas

⁹⁴ Seguimos aquí la visión de Giorgio La Pira, "Para una arquitectura cristiana del estado", Editorial Heroica, Buenos Aires, Premisas de la política, p 42.

⁹⁵ Ver Maritain, *Humanismo integral y Tres grandes reformadores*.

⁹⁶ Cfr. Guardini, *El poder*, Madrid: Ed. Guadarrama, 1963.



generales, que son meras ordenaciones de datos, detalles y jirones de la realidad, insuficientes para revelarla en su necesidad.

A la tarea de pensar estos hechos y sobre todo la de repensar el futuro, le falta un saber realista, capaz de tener una comprensión global de los acontecimientos desde su ser íntimo. He aquí el punto de vista del que partiremos: el de la cosmovisión que los domina.

Con la teoría cosmovisional intentamos darle realce al fondo metafísico sobre el que han sido dibujados los hechos, mostrar un instrumento que nos permita, desde ese ínfimo punto que es uno mismo en su tiempo y lugar, echar una mirada a la realidad en su conjunto. Ello es lo que nos quiere sugerir hoy en uno de sus sentidos amplios el término cultura, que se identifica con lo que en el pasado llamaron **cosmovisión**: un modo de conocimiento ordenado a la captación de lo real y a distancia de "perspectiva/ " "en conjunto", de modo valorativo, con carácter de compromiso.

La Cosmovisión procura captar el objeto como un todo y su objeto es el todo; no va de los detalles al conjunto en que están integrados, sino de una incipiente claridad en la captación del conjunto a una mayor nitidez, plenitud y hondura de la misma. Es, al decir de Guardini, un progreso hacia dentro, y su apoyo no son objetos como hitos, sino la "*viviente pluri dimensionalidad del ser y del conocer*", diferenciándose así y claramente de los que tienden a ver la realidad como un sistema cerrado, en principio totalmente "explicable" por el determinismo en el cerrado entrelazamiento de causas y efectos.

C. BREVES NOCIONES DE TEORÍA COSMOVISIONAL

El tiempo por el que transcurre el mundo tienta al individualismo, al intimismo y a las explicaciones monistas a una visión que cifra la razón de la crisis en una miniatura del conocimiento.

Tal compartimentación no sólo desconoce la posibilidad de lo real sino que termina por negar el papel del hombre en el tiempo. Invita sobradamente a la reflexión el intento de comprender la historia como juego de fuerzas ocultas, manos invisibles, dialécticas naturales o "extraterrestres necesarios".

Para poder comprender el tiempo actual, es necesario previamente reafirmar la pluri dimensionalidad, la complejidad y libertad del hombre, a la vez que la inconciencia de lo no personal en este mundo. Si no nos ponemos desde una perspectiva cosmovisional no logramos ver en profundidad y vastedad.

Sería sumamente sencillo responder mediante la consideración de que la actual forma social, familiar, etc., e incluso el propio corazón del hombre se encuentran en la actual crisis porque tal movimiento político, tal iluminado u oscurecido, tal ideología, nos han traído hasta aquí. Pero con ello no haríamos más que seguir a las visiones de la ciencia social moderna, que concibieron lo humano y en particular lo social "*como un sistema unificado, organizado sobre el cimiento de un principio fundamental (para Marx, las relaciones de propiedad; para Talcott Parsons, un valor dominante como el logro) que trata de reproducirse mediante las instituciones dominantes*"⁹⁷. Estos monismos tienen algo de cierto y algo de error.

El acierto de los monismos está en comprobar los hechos económicos y políticos, las ideas y las instituciones, como no existentes en forma inconexa, sino que vinculados a algo que las informa, que las unifica: "algo" de lo cual -podríamos decir- surgen los principios que luego se aplican al operar sobre la realidad. Ahora bien, el error está en considerar que esa unidad no tiene compuesto. El lúcido Daniel Bell -quien acuñó el término sociedad "*post-industrial*"- percibe esta última realidad⁹⁸, pero no la primera, y con ello reduce ese algo dominante a una serie de variables independientes.

⁹⁷ Conforme a Daniel Bell, *Contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1977. En el caso de Parsons cabe acotar que distingue claramente tres sistemas: personalidad, cultura y sociedad en un propio y rico marco teórico.

⁹⁸ Yo creo, en cambio, que el mejor modo de analizar la sociedad moderna es concebirla como una difícil amalgama de tres ámbitos distintos, la estructura social, el orden político y la cultura⁷. Daniel Bell, obra citada, p. 11.



Las visiones monistas imponen un principio de uniformidad y racionalidad en todos los órdenes, histórico, ético, político y social; monistas han sido, en diversas formas, de Platón a Hegel, y hasta el marxismo. Las visiones pluralistas, en cambio, suponen una manera de ver el mundo con todas sus divergencias irreductibles, que dificultan ser reducidas a sistema. Pese a cualquier problema, el conocimiento de la civilización ha de ser plural y pluralista, y la divergencia de valores no es más que riqueza para ello.

Pero ¿qué es para nosotros eso que podríamos decir que, siendo compuesto, unifica la visión de lo real? Este “algo” que se comprueba detrás de los hechos, las ideas y las instituciones de una misma época, es la “cosmovisión imperante”. Cosmovisión significa literalmente visión del mundo. Ahora bien, con la palabra “mundo” se entiende aquí el cosmos, la realidad total dentro de la cual está incluido el hombre. La Cosmovisión no es Ciencia, ni Filosofía, ni Teología. Es una mirada dirigida a la realidad en su conjunto. Apunta a la comprensión de todo como realidad compleja y a lo complejo de las realidades singulares. Sinónimo, en la práctica, de Weltanschauung, visión del mundo, cosmovisión e imagen del mundo, términos que expresan una “visión” global del conjunto del universo con la que el hombre intenta captar el sentido que éste tiene para él, no meramente desde una perspectiva teórica, sino también vital, con el objetivo tácito o explícito de que le sirva como marco de orientación de su acción práctica. Los elementos constitutivos de esta visión son no sólo ideas, sino también y sobre todo creencias, juicios de valor, actitudes vitales y sentimientos⁹⁹. La cosmovisión es así, la “visión total de la realidad, en la que el hombre está incluido y de donde se deriva la escala de valores que da sentido a la vida de la persona humana”¹⁰⁰. De ella no está ausente ningún aspecto del hombre, de su obrar y de los entes que lo rodean. No es filosofía, porque no se presenta como un desarrollo intelectual, sino como una visión totalizadora que yace debajo de nuestras valoraciones cotidianas. El modo de mirar propio de la Cosmovisión es el que desde el centro del espíritu dirige la razón al todo para revelar la verdad -al decir de Romano Guardini: «no por medio de conceptos y teorías, sino sólo a través de imágenes»-. Su valor es teórico, solamente movido por la verdad, pero su compromiso es práctico y llama a la acción.

La constitución de esa realidad total a la cual hacemos referencia, se extrae de la ubicación misma del hombre: estoy yo, están los otros hombres junto a mí, están las cosas fuera de nosotros, y en fin, está Dios. O como decían los escolásticos: intra nos (yo), prope nos (los demás), infra nos (las cosas), supra nos (Dios). Sea como fuere, aun queriendo negar la existencia de Dios, es necesario encontrar un principio coordinador que explique el orden de la realidad: la sustancia única (Spinoza), la Idea (Hegel), la materia (Feuerbach, Marx), ocuparán el lugar de Dios, el supra nos.

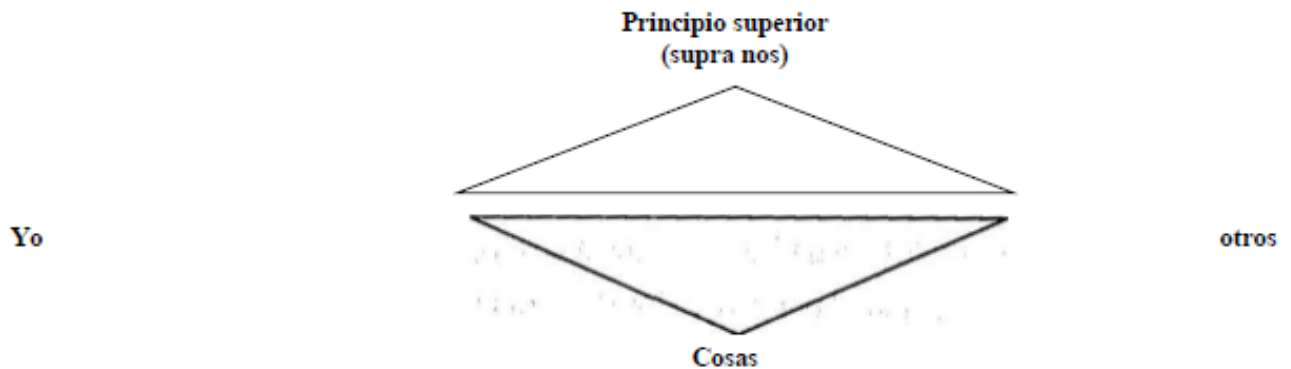
Ahora bien, si analizamos esta idea, nos encontramos con que la cosmovisión, siendo conocida en forma unitaria, influye en modos diversos; y que tal diversidad adopta una forma cuadrangular. Es decir, que es posible distinguir en ella cuatro elementos polares, los cuales, de acuerdo a la concepción que del elemento superior coordinador de ellos se tenga, determinan la densidad y contenido de la cosmovisión. El análisis de los elementos polares ayuda a la explicación de la cosmovisión, ya que no se puede hablar de todo al mismo tiempo. Dicho lo anterior, se corre el riesgo de pensar que la cosmovisión consiste en una sumatoria de sus elementos polares, con sus relaciones.

⁹⁹ La expresión, como Weltanschauung, la han usado ya autores como Kant, Schleiermacher y Dilthey sobre todo, en la historia de la filosofía, pero ha sido la sociología, en especial por obra de Max Weber, la que ha dado al término el significado de “sistema de creencias” propio de un grupo social, noción que equivale a la de ideología pero no se identifica con una ideología, sino que la informa. Las concepciones del mundo plantean a la filosofía la evaluación de los aspectos de las creencias y actitudes vitales, sobre todo, que no son justificables racionalmente, puesto que su núcleo es, en definitiva, uná fe irracional. Por ello se dice que no existen concepciones científicas del mundo, pero sí que puede haber una ciencia de las concepciones del mundo. El marxismo pretendió que la interpretación materialista y económica de la historia y del hombre fundiera en una sola cosa ciencia, filosofía y concepción del mundo”. Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu: Diccionario de filosofía, Barcelona: Editorial Herder S.A.

¹⁰⁰ Enrique Sampay, *Introducción a la teoría del Estado*, Buenos Aires: Omeba, p. 355.

Esto nos induciría a pensar erróneamente que la concepción de uno de los elementos polares puede marchar independientemente de la de los otros tres; lo cual es imposible, ya que la concepción de cada elemento está circuminserta¹⁰¹ en la totalidad. El todo es así más que la suma de las partes.

¿Qué es la cosmovisión? Es una interpretación triunfante de toda la realidad; una respuesta a los cuatro problemas básicos del hombre que constituyen otros tantos ángulos del gran cuadrilátero de la realidad total en la que está incluido: ¿quién es Dios?; ¿qué es el universo?; ¿quién es el hombre?; ¿qué es la sociedad? Las respuestas a estas preguntas son los elementos polares de toda cosmovisión.



Este ver la realidad en su conjunto es tal vez un método apto para comprender el hoy de un hombre escindido por múltiples demandas, que mantiene en sí la vocación a la reconciliación, a la restauración de una añorada armonía, consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con lo «trascendente».

Esta ordenación cuadrangular que se presenta a nuestra experiencia cotidiana, ha sido ya vista en la historia de la filosofía, sea si se clasifica el saber, como en Aristóteles: en ética, o conjunto de conocimientos relativos al hombre; en la física, relativos al universo físico; en la política, el orden de los hombres, y la metafísica, a Dios (orden seguido por Platón, Cicerón, Agustín y Tomás); o si la idea, en su desarrollo, sale de sí y se vuelve naturaleza, vuelve a sí y se torna espíritu subjetivo, y si por último sale de sí, volviéndose Estado e Historia.

Estos elementos se disponen según una relación de solidaridad y jerarquía, con una ordenada dependencia del primer principio, verticalizada por la idea de la cultura como sentido de la historia y de la cultura como sentido de la realidad.

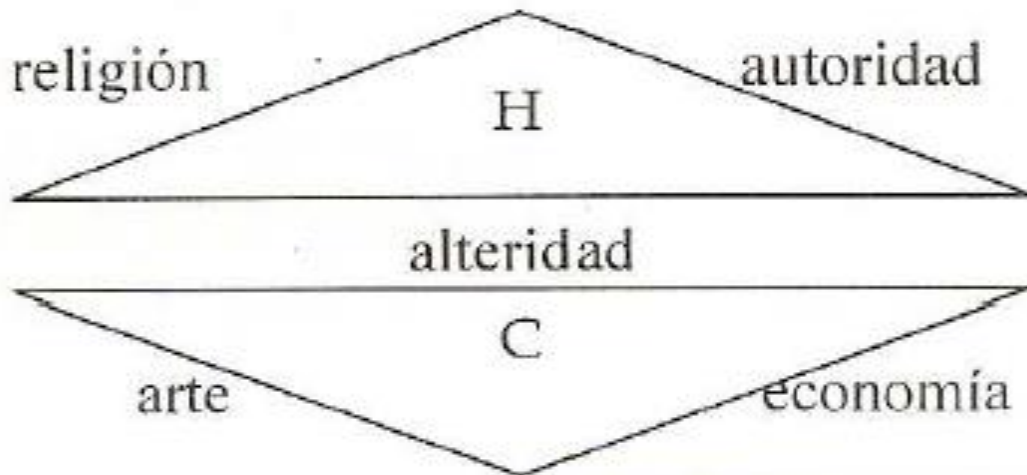


¹⁰¹ Traemos el término "circuminscripción" de la teología, en la que se utiliza para designar la mutua coexistencia de las tres divinas personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Consiste en que cada una de ellas esté en las otras dos. Ahora bien, aplicado al análisis cosmovisional, se debe tener en cuenta que no se refiere a los entes, sino a la concepción que de ese ente impera.

1. LAS MEDIACIONES ENTRE LOS ELEMENTOS POLARES

Las cosmovisiones no se agotan en la comprensión de los elementos polares, sino que se hace necesario comprender las diversas relaciones e intermediaciones entre los mismos. Toda cosmovisión consiste en cierto modo en concebir los cuatro elementos, pero también sus relaciones. Daniel Bell explica que: junto con los encuadres y las cosmologías, hay también modos de vinculación o de identidad por los que los individuos tratan de relacionarse con el mundo. Son la religión, el trabajo y la cultura. Sin embargo se aproxima a la actitud gnóstica occidental, asignando a cada elemento polar -que según él serían tres- y a cada modo de relacionarse, un tiempo histórico, que, en virtud de un principio cosmológico, supera al anterior¹⁰².

Tanto los elementos polares como sus relaciones, permanecen en la unidad del esquema cosmovisional a través de la historia, pero, en virtud del cambio de la visión del principio superior coordinador, el centro de gravitación del esquema cosmovisional se desplaza hacia uno u otro de los polos, o aun de sus relaciones.



La relación existente entre el “yo” y “los otros” hombres está marcada por el reconocimiento de “los otros” (la alteridad) y tiene una doble vertiente y circulación que está conformada por la **familia**, que, pudiendo adoptar distintas formas históricas integra siempre el “yo” en “los otros”, y la **amistad**, que trasmite la riqueza que pudiera existir en el “otro” al “yo”, por cuanto es efecto y causa de que el “yo” se abra al otro.

También existe mediación entre el “yo” y “las cosas” fuera del sujeto, y a tal mediación le daremos el nombre general de “arte”. El arte como mediación refleja el proceso por el cual el hombre se sale del conjunto de la naturaleza y toma distancia respecto a lo dado naturalmente para volver a ello, transformándolo. La autoconciencia al dar distancia permite binalizar el sentido. La captación se vuelve entonces transformación.

Pero ese no es el único modo de relacionarse del “yo” con “las cosas” fuera del sujeto, sino que el sujeto se relaciona nuevamente, ya que es social, en “los otros” hombres, por la mediación económica con la naturaleza: tanto **administrando** lo dado como participando de algún modo del poder creador en la **producción**; aquí el sentido es inverso: primero se administra y luego, produciendo, se produce.

Lo **económico** queda así francamente subordinado a la concepción de los elementos “**otros hombres**” y “**cosas fuera del sujeto**”, no porque se desprece la importancia de la acción económica para la comprensión plena de la interacción social; sino por la incardinación de lo económico en el

¹⁰² Ver en Anexo al final del capítulo, p,26 .



campo de la “**idea de cultura**” como cultivo de la realidad. Esto, en su sentido más amplio, como lo hace Adam Smith cuando da entrada a los “*sentimientos morales*”; David Ricardo, a los “*hábitos y costumbres de la gente*”; Marshall, a “*los deseos determinados por las actividades*”, y Sombart, al “*espíritu del capitalismo*”. Si bien en el lenguaje actual muchas veces se utiliza el término **cultura** como equivalente a “visión del mundo y de la vida” (lo que aquí estamos llamando “cosmovisión”), lo utilizamos como idea clave del hemisferio inferior de toda cosmovisión.

En cuanto al elemento coordinador, como observaba Max Weber, no existe ninguna sociedad humana que no tenga alguna experiencia de un principio superior coordinador, sea éste el “espíritu absoluto”, la “materia” o Dios; consecuentemente, en todo esquema cosmovisional existe una concepción de la mediación entre el **yo** y ese **principio**, es decir, existe lo que se conoce como mediación “**religiosa**”.

La religión es un universal humano, como el lenguaje¹⁰³. Decía Max Scheller: “Puesto que el acto religioso es un don esencial de la mente y el alma humana, no puede haber cuestión de si éste o aquél hombre lo lleva a cabo. Queda en pie esta ley: todo espíritu finito cree en Dios o en ídolos”. Max Weber consideraba que la respuesta sólo podía ser una decisión personal, al mismo tiempo arbitraria e incondicional. Considerando la naturaleza de las religiones políticas del siglo XX, y las pretensiones de “los poseos” de tener verdades definitivas, la dificultad real no es planteamiento de alternativas, sino la cuestión de quién es Dios y quién es el mal¹⁰⁴.

La cuestión de la última de las mediaciones. Ya fue planteada por Alexis de Tocqueville en los simples términos que siguen: “A mi llegada a los Estados Unidos, lo primero que llamó mi atención fue el aspecto religioso del país”. A medida que se prolongaba mi presencia, observaba yo las grandes consecuencias políticas que nacían de estos nuevos hechos¹⁰⁵.

La consecuencia fundamental que surge de la relación entre la concepción del elemento polar y la visión de la comunidad es la concepción mediadora de la autoridad. Esto, puede ser visto en la ideología del derecho divino de los reyes, en el materialismo comunista, en el paganismo nacionalsocialista, y también en la concepción de la “sociedad sin padres” donde, al negarse la mediación familiar, se niegan posibilidades religiosas y la autoridad se queda sin fundamento; la concepción de lo familiar y lo religioso se ha vuelto -en virtud de la ideología de la emancipación- su propia ausencia; no sólo no existe, sino que no puede existir. En 1896 el primer periódico feminista del mundo, «La voz de la mujer» (editado en Argentina) decía: «Hastadas de ser el juguete, el objeto de placer de nuestros explotadores y; aún de nuestros esposos/... hemos decidido levantar nuestra voz y exigir nuestra parte del placer en el banquete de la vida... Si el amor no es eterno, ni inmutable, qué queda de esa institución llamada matrimonio... odiamos a la autoridad porque aspiramos a ser personas libres y no máquinas dirigidas por la voluntad de otro, se llame este Estado, Iglesia o matrimonio, de modo que; Ni Dios, Ni Patrón, Ni Marido».

Recapitulando, al hablar del esquema cosmovisional nos hemos referido a sus cuatro elementos polares:

El yo.

Los otros hombres.

Las cosas fuera del sujeto.

El principio coordinador.

Y a las cinco mediaciones:

La visión de la alteridad.

La visión del arte.

¹⁰³ Max Weber, *The sociology of Religion*, traducción de Ephreia Fischhoff Beacom Press, Boston, 1963, XXXVI - XXXVIII

¹⁰⁴ Daniel Bell, “Contradicciones culturales del Capitalismo”, Madrid: Alianza editorial, p. 163

¹⁰⁵ Alexis de Tocqueville, «La Democracia en América, con un examen de la democracia en los Estados Unidos y en Suiza», Madrid: Imprenta de Dn. José Trujillp hijo, 1854, p. 231.

La visión de lo económico.

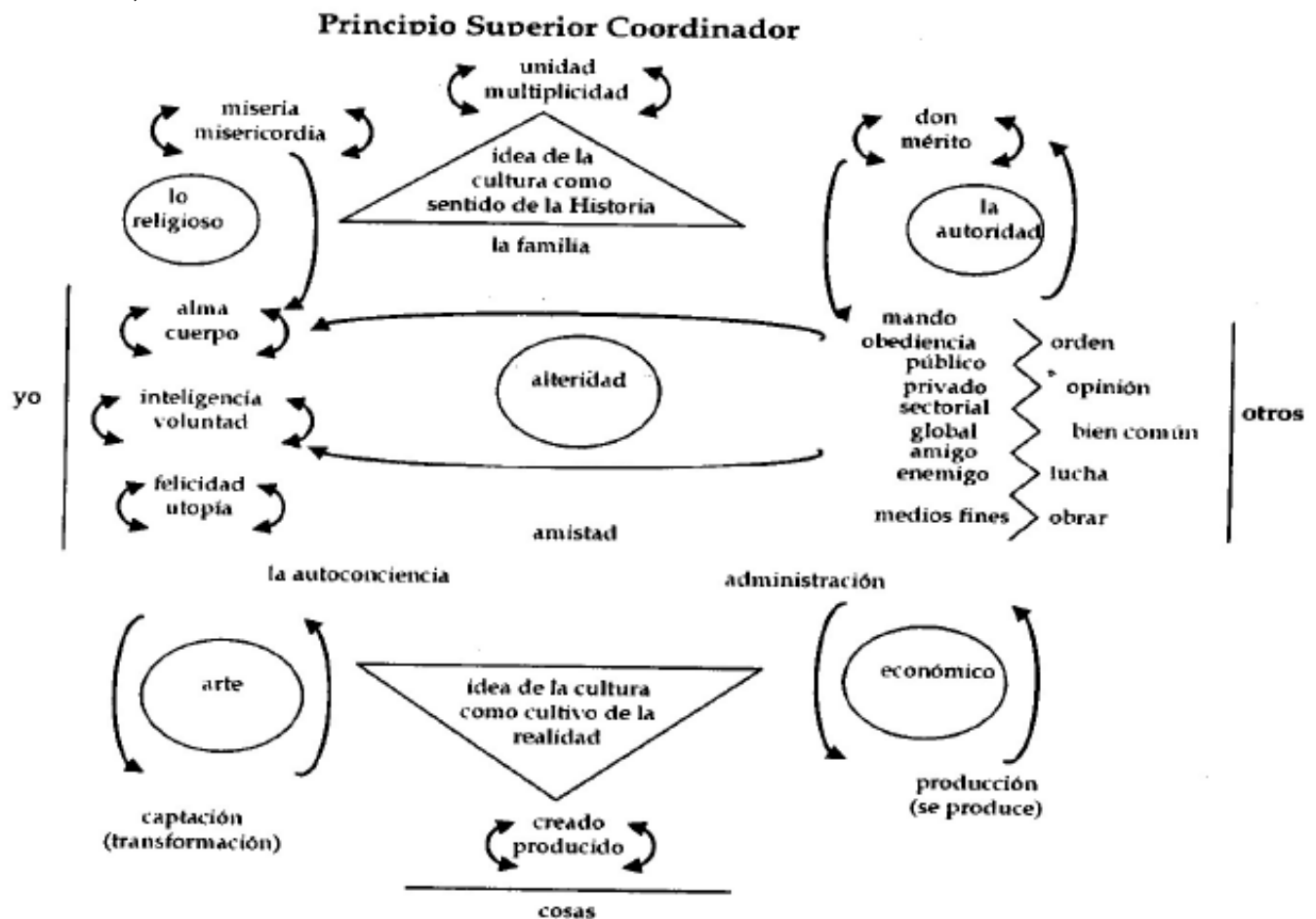
La visión de lo religioso.

La visión de la autoridad¹⁰⁶.

Y a dos claves de la verticalidad hemisférica:

La idea de la historia, y
la idea de la cultura.

Por otra parte, cada uno de los elementos polares tiene dentro de sí una dinámica que le es propia y que cuando prevalece alguno de los aspectos que dan movilidad a la dinámica interna de los elementos polares, radica la variación de la participación en la inserción de ese elemento, alternando la inserción en el esquema cosmovisional y produciendo, cuando se trata del elemento superior coordinador, la variación de una cosmovisión a otra.



2. LA DINÁMICA INTERNA DE LOS ELEMENTOS POLARES

¹⁰⁶ Pareciera existir una sexta mediación dentro del conjunto, relativa a la relación entre la concepción del elemento polar "principio superior coordinador" y la visión de las "cosas fuera del sujeto"; tal mediación sería en la cosmovisión católica el concepto de **Creaturidad**. Ahora bien, se plantean entonces dos problemas: en primer lugar, ¿es esa mediación exclusiva de la cosmovisión mencionada o no? En segundo lugar, ¿dada la riqueza del "concepto de Creaturidad", no es aplicable con mayor propiedad a toda cosmovisión, salvo el "principio superior coordinador"? Por ahora sólo puedo plantear el problema y no considero acertado darle aún una respuesta concluyente, incluso cuando la importancia del concepto de **autonomía**, en la visión actual del mundo y de la vida, pareciera marcar la existencia de esta mediación y su no exclusividad católica.



En cuanto al elemento polar hombre -y con cierta aplicabilidad para los demás-, lo primero que tendremos que señalar es que *“ningún hombre y por consiguiente ningún tipo humano de cualquier proveniencia, establecido por Dios o por hombres, está fuera de lo universalmente humano”*¹⁰⁷. Se haga prevalecer uno u otro de los aspectos que hacen a la dinámica interna del elemento polar hombre, éste siempre -con mayor o menor distancia- seguirá haciendo referencia a su naturaleza universal. La naturaleza permanece; la cultura, producto de la naturaleza, cambia en el sentido de la libertad y con el límite de la naturaleza. Por lo tanto, no es lícito exponer la variación de la idea del hombre, desde los sumerios o Grecia hasta la actualidad, pensando que la historia avanza en la dirección de una creciente autoconciencia humana, desde la indiferenciación primitiva del hombre con la naturaleza hasta la exacerbada lucidez y conciencia de sí del hombre contemporáneo.

Hoy, a partir de nuestra propia situación de autoconciencia crítica, tendemos a considerar que el pensamiento antropológico ha “evolucionado” hasta nosotros en forma perfecta, y análogamente tendemos a *“valorar más los problemas que los sistemas, el cuestionamiento que la certeza, todo ello en favor del actual sentimiento trágico de la vida. Pero ese juicio de valor es sólo la expresión de nuestra propia crisis antropológica, y no puede erigirse en principio de interpretación de un pasado que en algunos sentidos nos supera”*¹⁰⁸. Tanto en este pasado como en el presente, creemos que los aspectos que hacen variar la concepción del elemento polar hombre son: la visión de lo **Corporal/Material** y lo **No corporal/Espiritual**, de la **Inteligencia**, de la **Voluntad** y de la **Afectividad, Sentimiento/Pasión**.

Dentro de este panorama, debemos hacer referencia a un elemento fundamental: la felicidad. La visión de la felicidad, blanco para el arquero o causa-fin para la vida humana, es tal vez el aspecto más importante que influye en la concepción del elemento hombre; casi podríamos decir que la historia de la antropología filosófica es la historia de la idea de la felicidad. Ahora bien, si consideramos seriamente el camino por el que nos lleva la idea de la felicidad, nos daremos cuenta de que ante la crisis el hombre puede aceptar la realidad, o preferir la ilusión del pasado idealizado, o del futuro sólo posible. Desde la división de espacio y tiempo de la modernidad existe la tendencia a un futuro desquiciado que conduce, en su estado puro, al reino de la utopía como la realización perpetua de la paz.

Vale la pena, dada su importancia respecto del análisis de la idea de felicidad, aproximar algunas precisiones sobre el término utopía¹⁰⁹. Lo haremos en el siguiente apartado, de modo especial, a fin de no distraer la exposición de su actual foco.

Así como en la dinámica interna del elemento polar hombre se manifestaban las “cuestiones fundamentales de “lo antropológico”, en la del elemento polar correspondiente a los otros hombres (determinado por la sociabilidad natural), se manifiestan las cuestiones fundamentales de “lo político”, conocidas a través de las dialécticas **Mando y Obediencia, Público y Privado, Sectorial y Global, Amigo y Enemigo, Medios y Fines**.

Las virtudes del “Mando” y las condiciones de “obediencia”, es decir, bajo qué condiciones conviene que una sociedad sea “ordenada”; la dialéctica de lo “Público” y de lo “Privado”, cuya manifestación es la “opinión” que surge del examen de aquellas actividades humanas que se desarrollan, bien sea en el camino de lo público, o en la casa reservada de lo privado¹¹⁰; la armonización del interés “Global” y los intereses “Sectoriales” en relación al “Bien Común”; la definición del núcleo de “Amigos” y el núcleo de los “Enemigos” con miras a la “Lucha” y la recta razón en la elección de los “Medios” necesarios para obrar los fines propuestos, conformarán la dinámica interna del elemento interhumano y manifestarán la esencia de “lo político”.

¹⁰⁷ Teodoro Haeker, «Virgilio Padre de Occidente», 1, Colección Sol y Luna, Madrid: EPESA, 1945, p. 33.

¹⁰⁸ José Manuel Ibáñez Langlois, "Introducción a la Antropología filosófica, EUNSA, 2o, Pamplona, 1980, pp. 61-63.

¹⁰⁹ Aún no estoy, en rigor, del todo resuelto a publicarla, los gustos de los hombres son tan dispares, sus juicios tan arbitrarios, sus espíritus, tan poco inclinados a la gratitud, y su discernimiento tan turbio, que antes parecen entenderse con quienes se ríen y despreocupan, que con quienes se empeñan en producir algo útil o grato para aquellos mismos seres". Tomás Moro, "Utopía"

¹¹⁰ Lic. Mauro Segret, "La politicidad de las Bases", Revista REALIDAD POLÍTICA, año 1, nov.-dic. 1978, p. 25.



El elemento constituido por la concepción de “**las cosas**” fuera del sujeto tiene su dinámica animada por la visión que impera de “**lo creado**” y “**lo producido**”.

La dinámica interna de la concepción del principio superior coordinador está animada por la visión de “**unidad**” y “**multiplicidad**”, “**miseria**” y “**misericordia**”, “**don**” y “**mérito**”.

Es necesario considerar también una idea dependiente de la concepción del elemento superior coordinador, que produce grandes transformaciones en el sector superior de la cosmovisión. Tal elemento es la idea de la Historia.

Ya a comienzos de la década del ochenta nadie podía dudar que el mundo se había convertido en un sitio único, con una historia común a toda la humanidad; y cuando una sociedad se convierte en el campo de choque de dos o más cosmovisiones, aun cuando alguna o algunas hayan entrado en disgregación, ninguna es claramente dominante, *“la imagen del futuro queda rota. Se hace en extremo difícil identificar el significado de los cambios y conflictos que surgen. La colisión de frente de olas crea un océano embravecido, lleno de corrientes entrecruzadas, vorágines y remolinos que ocultan las más profundas e importantes mareas históricas”*¹¹¹

Para poder esclarecer el horizonte será entonces necesario poner en duda la afirmación de W. Dilthey, según la cual: *“toda cosmovisión es verdadera pero unilateral”*. La cosmovisión llama necesariamente a la valoración (cuando se la utiliza como método) y al compromiso (cuando se asume como propia). Si volvemos al hombre, tenemos que reconocer que no está inmerso en cualquier “ver-el-mundo” o “constelación de valores” que alcanza de igual modo su felicidad o perfección, pero también reconoceremos que ni ha existido, ni puede existir en la historia una forma cosmovisional perpetua en sus posibilidades de asegurar la felicidad humana; lo «perpetuo» es la vida.

3. LAS IDEAS DEL PASADO Y DEL PRESENTE

La felicidad humana es objeto de un ser con naturaleza y cultura, por tanto supone el bien y el valor. Lo bueno valorado compromete (impulsa) la acción y, conciencia mediante, compromete (permite) la felicidad. La historia humana registra dos sabidurías de felicidad: una natural y otra sobrenatural. Al saber de salvación natural lo llamamos política, y al saber de salvación sobrenatural lo llamamos teología; cuando ambos saberes se entrecruzan sin respetar su orden propio hay ideología, mito o utopía.

En el plano natural, la acción humana se conoce por su pasado y su presente. Conocimiento que siempre es de los principios pero está dirigido al obrar. El obrar y el hacer que no pueden separarse como posibilidades humanas, nos llevan de plano al Arte Político, un arte operativo, ya que la materia a la que añade una forma son prójimos humanos, y el fin que persigue es sólo un medio con referencia a ía perfección de esos prójimos, con lo cual este hacer es formalmente un obrar. Es en este plano de la Acción en el que tenemos que centrarnos: cuando el sujeto ha confrontado su **Misión** en la vida con la **situación** de la cual es partícipe, queriendo modificarla o mantenerla. La acción se hace aquí **directiva**, se enfrenta a la necesidad de la conducción; estamos ante la confrontación de la **prospección** con un **proyecto** conformador y estructurante, siempre abierto al futuro para darle forma; pero también nos encontramos nuevamente en el plano de la **ideología**, el **mito** y la **utopía**. No se trata de ideas al servicio de la búsqueda de la verdad, sino de la acción, donde la teología, religiosa o secular, justifica, impulsa o proyecta aquello de lo que no puede dar razón la política.

El lugar propio de la **ideología**, no es el de la filosofía -al igual que sus dos compañeras-, sino el de la **acción**. Si damos por buena la definición de Ernesto Palacio, diremos que la ideología es una “construcción ideal que se alza en el vacío teórico sin relación con la realidad”. No es que la ideología sea verdadera o falsa, sino que es útil o no porque su modo de ser es el servir como **justificación de la acción**.

El mito -visto desde la perspectiva política- es también una idea al servicio de la acción, pero no se trata ya de un nivel intelectual, sino del nivel volitivo, que busca **mover a la acción**.

¹¹¹ Alvin Toffler, *La Tercera Ola*, Plaza y Janes SA, 4o, Madrid, abril de 1981, p. 30.



Los mitos son, al decir de George Sorel, “organizaciones de imágenes aptas para evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a la lucha contra lo existente”, agregaríamos: como un imperativo moral.

A diferencia de la ideología y el mito, la **utopía** se vincula directamente a la idea de felicidad, como si fuera, por tanto, algo operable por el hombre, con lo cual llegamos al plano de la acción de un modo escatológico, relacionado con la esperanza.

a. La ideología¹¹²

Ya hemos explicado oportunamente que -en una primera aproximación- la política nos refiere a la *polis* como ‘lugar’ y ‘tiempo’ de convivencia; a las realidades que la precedieron y las que aún se darán.

Ahora bien, en la aproximación a ese objeto concurren diversas formas, comenzando por la ciencia política clásica o filosofía política -cuyo objeto es el ser de la unidad política-. Ésta es auxiliada en su conocimiento por la ciencia política moderna o teoría del Estado (Sociología Política - Historia Política - Derecho Político), ordenada a la realidad aquí y ahora de la unidad política concreta, histórica, a la que pertenece el investigador.

Tanto la Historia Política como la Sociología Política concurren a la Prudencia Política como partes integrales para la adquisición del conocimiento. Conocimiento que está dirigido al obrar. Ello nos lleva al plano del Arte Político, el cual -al tener por materia a prójimos humanos y un fin que es sólo un medio con referencia a la perfección de esos prójimos- es formalmente un obrar.

Importa aclarar que este es un plano intermedio entre la presencia lúcida del **objeto** –situación en la conciencia del sujeto (el objeto de la conciencia es el ‘ser’, es decir lo-que-es, desde el punto de vista de la ‘verdad’) y la búsqueda de la **objetivación** del objetivo; es decir el medio técnico en acción, el ‘será’ desde el punto de vista de su ‘utilidad’.

Es en este plano intermedio de la **Acción** (cuando el sujeto ha confrontado su Misión en la vida con la Situación en medio de la cual está inmerso) en el cual, queriendo modificar o mantener el objeto, el sujeto se enfrenta a la necesidad de la conducción. Nos encontramos en el plano de la confrontación

¹¹² Bibliografía ampliatoria:

José Adriano Pérez, *La ideología y su valoración epistemológica*, revista «Franciscanum», Nro. 70, enero-abril 1982, Bogotá, pp. 5 a 17.

Rafael Gómez Pérez, *Las ideologías y su forma de dominio*, revista «Mundo Cristiano», Nro. 174, diciembre de 1977, pp. 59 a 66.

Althusser y otros, *Polémica sobre el marxismo y humanismo*, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1979, 5to., p. 177 ss.

Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Ed. Comenares, Bogotá, 1970, p. 13.

Theodor Geiger, *Ideología y verdad*, Amorrortu Editores, Bs. As., 1972, p. 23.

Jurgen Habermas, *La técnica y la ciencia como ideología* en «Eco» (XXII), Librería Bucholz Editores, Bogotá (febrero 1971) p. 13.

María Luisa Rivara de Luesta, *Filosofía e ideología en Latinoamérica*, revista «Análisis», Nro. 32, julio-diciembre de 1980, pp. 33 a 57.

Jairo Muñoz, *Presupuesto para un tratamiento teórico de la ideología en la investigación social*, revista «Franciscanum» Nro. 70, enero-abril 1982, Bogotá, pp. 18, a 40.

Raymond Aaron, *El Opio de los Intelectuales*, Siglo XX, Bs. As., 1967.

Theodor W. Adorno, *Teoría Estética*, Ed. Orbis S.A., Bs. As., 1984, pp. 17, 208, 297, 305.

Karl Manheim, *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid 1958.

Augusto del Noce, *La Agonía de la Sociedad Opulenta*, EUNSA Pamplona, 1979, pp. 207, a 227.

Enrique Díaz Araujo, *Prometeo desencadenado o la ideología moderna*, Idearium, año III Nro. 3, diciembre de 1977, Mendoza, pp. 199 a 260.

María José Cantista de Fonseca, *Ideologías Contemporáneas*, sus reflejos en la mentalidad del hombre de hoy, Documento Of. 211, ICE, Pamplona, marzo 1976.

Gonzalo Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las Ideologías*, Ed. Andina, 4to., Bs. As. 1970.

Julien Freund, *La esencia de lo político*, pp. 526 a 554.



de la prospectiva con la **doctrina**, para dar entidad a un **proyecto** conformador y estructurante, siempre abierto al futuro para darle forma.

La **doctrina** es un elemento de la conducción, consistente en un **cuerpo** sistemático de 'enseñanza'. En un sentido etimológico, 'doctrina' viene de la palabra latina *docere*, 'enseñar', de la cual también se origina la palabra castellana 'docencia'. La doctrina completa, la tríada sujeto-objeto-objetivo, permitiendo al sujeto la formulación de **Cursos de Acción** que posibilitarán la ejecución: «donde hay duda no hay creación».

La doctrina adquiere un carácter casi ético en ese tiempo y espacio humano, aun cuando -si es efectivamente **doctrina** y no **ideología**- su obligatoriedad es menor y su relatividad mayor. La doctrina va evolucionando desde el punto de vista subjetivo -'toma de conciencia' progresiva de sus exigencias¹¹³ y desde el punto de vista objetivo -a causa de la indeterminación temporalmente en acción-; a pesar de lo cual, sería un error exigirle una norma que, como tal, pudiera aplicarse directamente a la acción en un tiempo y lugar determinados, sin confrontación con la prospectiva. Si no fuese un error, sería ideología.

El término 'ideología' es bastante reciente, «pero lo que designa ya era conocido de Tucídides y, en general, de la política griega. La guerra del Peloponeso es una manifestación casi ejemplar de ello. Atenas era el campeón de la democracia, y en cuanto se adueñaba de una nueva ciudad, situaba en el poder al partido democrático, al contrario que Esparta, que en las mismas condiciones concedía importancia a los regímenes oligárquicos únicamente por oposición a Atenas, cuya política era exclusivamente ideológica»¹¹⁴.

El precursor más directo del concepto de ideología fue **Francis Bacon** (1561-1626) con su teoría de los ídolos. Dicha teoría se proponía descubrir los errores y sus fuentes en el ámbito del conocimiento natural. **Bacon** diferenciaba los ídolos innatos de los socialmente adquiridos (imágenes idolátricas), y distinguía cuatro tipos de ídolos: los *idola tribus*, que obstaculizan el conocimiento y que son innatos al hombre en cuanto especie; los *idola specus*, son consecuencia de la educación social y de la sumisión a las autoridades; los *idola fori*, que hacen referencia a las experiencias concretas y al contenido de los sentidos y se adquieren por el aprendizaje del lenguaje, y finalmente, los *idola theatri*, que son la consecuencia de una reducción del círculo histórico y resultan de los principios y reglas dogmáticas establecidas por la Filosofía.

La teoría de los ídolos de **Bacon** hacía únicamente referencia a los obstáculos para el conocimiento de la naturaleza y no a la ilustración y organización racional de la sociedad. Para **Bacon** la sociedad se basaba en concepciones irracionales y modos de comportamiento adquiridos; no era para él, como en el caso del conocimiento natural, reducible a principios racionales de conocimiento.

Para la ilustración francesa, por el contrario, existía ya un orden social jurídico-natural y racionalmente organizado. Si bien se encontraba aún sepultado por instintos, pasiones, prejuicios religiosos e intereses políticos, los ilustrados debían liberar de la obscuridad a los hombres, para lo cual la teoría de los ídolos de Bacon fue empleada para criticar con vehemencia a la Iglesia y al Estado. Para Claude A. Helvetius (1715-1771) y Paul H. D'Holbach (1723-1789), la lucha a favor de la ilustración crítica y contra los prejuicios, fraudes del clero, engaños y ardidés de los estamentos dominantes. El Estado y la Iglesia mantenían al pueblo en la minoridad,, para impedirle el conocimiento y la transformación de la sociedad.

Helvetius se ocupó de los condicionamientos sociales de las ideas, por el egoísmo y la necesidad de poder especialmente de la Iglesia y del Estado. Holbach critica a los mismos y especialmente a la religión como instrumento de dominación que debe su formulación a las intenciones manipuladoras de los clérigos.

¹¹³ Roger Vekemans, sj, Doctrina, ideología y política, revista «Mensaje», Nro. 120, julio de 1963, Santiago de Chile, pp. 3 a 14.

¹¹⁴ Julien Freund, La esencia de lo político, Ed. Nacional, Madrid, 196 1, p. 517.



Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) fue el primero en introducir el concepto de ideología. La ideología era para él una disciplina básica, de carácter filosófico, que permitía observar y describir, de forma científico- natural y exacta, el origen y desarrollo de las ideas. En conexión con Locke y con la teoría sensualista de la percepción de Condillac, reducía las ideas a las sensaciones que las configuraban y a las percepciones de los sentidos. Gracias a esta reducción, toda idea que correspondiera a un orden social basado en la razón y naturaleza humanas podría ser descubierta. El conocimiento teórico de la formación y desarrollo de estas «verdaderas» ideas podría transformarse, según Destutt de Tracy, en una actuación política concreta, y ofrecer así los principios según los cuales se configurarían la sociedad y el Estado.

Lo que pretendían sobre todo Destutt de Tracy y sus partidarios, era lograr la construcción de un sistema completo de educación y enseñanza que hiciera posible, por medio de la formación popular y la ilustración crítica, la divulgación de las ideas ilustradas y, así, organizar la sociedad según principios racionales. Este carácter político de la teoría de las ideologías entró en conflicto con Napoleón Bonaparte, quien consideraba a los ideólogos cuyo reconocimiento había procurado conseguir antes de la toma del poder- como una posible oposición a su régimen; y así se permitió clausurar, en 1803, el Departamento de «Ciencias morales y políticas» del Instituto Nacional para, de este modo, aislar a los «ideólogos», quienes, como con desprecio afirmaba, sólo tenían palabras y no poder»¹¹⁵.

El concepto peyorativo acuñado por Napoleón fue recuperado por Karl Marx (1818-1883) para designar a los pensadores y filósofos que consideraban el espíritu como una realidad independiente de las condiciones sociales y materiales¹¹⁶. En la *Ideología alemana*, se refiere a los filósofos de pensamiento 'puro', como M. Hess, Bruno Bauer y Max Stirner, acusándolos de haber sometido el pensamiento a una crítica radical, pero sin ningún efecto sobre la transformación del mundo. De modo que «a pesar de sus frases pomposas, que pretenden 'trastornar el mundo', los ideólogos de la escuela joven-hegeliana son los más grandes conservadores». Su ideología consiste en hacer pasar «las representaciones, ideas, conceptos, en una palabra, los productos de la conciencia que ellos mismos han promovido, hacia la autonomía».

Según Marx, las ideas y las representaciones, al igual que la conciencia misma, derivan directamente de la actividad material de los hombres, de manera que la ideología consiste en disimular este lazo entre las producciones de la conciencia y la actitud social productora, transponiendo en las actividades de superestructura como la religión, la política y el derecho, las luchas y las contradicciones, cuya base y fuente se encuentran en la organización económica y social.

Max Weber se dirige contra esta interpretación unilateral de la dependencia de la superestructura del pensamiento respecto a la base económica. En su investigación sociológico-religiosa *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*, intentó demostrar que las orientaciones y disposiciones religiosas no se debían contemplar únicamente como reflejo ideológico de las relaciones económicas de producción, sino que, por el contrario, allanaban incluso el camino a un nuevo modo de producción.

¹¹⁵ Klaus Georg Riegel, «Ideología», en el «Diccionario de Ciencia Política», Alianza Ed. Madrid, 1980, pp. 319 a 325. Para todo este punto nos hemos apoyado en el «Diccionario de Filosofía» de Revista Moru.

¹¹⁶ Sobre el particular, nos permitiremos aclarar que la concepción católica de la persona «el alma, inmaterial, es, con todo, la forma de un cuerpo, materia organizada. El alma está así unida sustancialmente al cuerpo por la misma naturaleza de su propia esencia. En el alma misma hay que buscar la razón de ser de su cuerpo, no es apta para subsistir en estado separado, aunque su naturaleza espiritual le posibilite una supervivencia, una vez existe y reclama, ontológicamente para existir y psicológicamente para actuar, la conjunción sustancia con su cuerpo. La materia es, pues, en esta unión hilemórfica, un bien y una fuente de bienes, y no la consecuencia de una pretendida caída. El hombre no es, por consiguiente, un ser «mixto» cuyas virtudes, intelectuales o morales, participarán a la vez de la sustancia espiritual y de la sustancia corporal que lo constituye. Está totalmente unificado... Este compuesto humano, única realidad concreta y completa, es, pues, en su totalidad, único sujeto de todas sus operaciones, incluso de las más espirituales. No es sólo el alma la que piensa, ni el cuerpo sólo el que siente, sino el hombre es el que piensa, quiere, ama, siente, obra, trabaja», (m.d. Chenu, «Corporalidad y temporalidad» en *El Evangelio en el tiempo*, Ed. Estela, Barcelona, 1966, p. 418.



En esta coyuntura en la que se polemizaba sobre la naturaleza y extensión de la dependencia del pensamiento y su determinación social, intentó Max Scheler (1874-1928) adoptar una posición mediadora. Scheler se propuso diferenciar tipos de conocimiento según su grado de formalización.

Tales tipos diferentes de pensamiento son dependientes del cambio social en forma distinta. Las incuestionables «concepciones naturales del mundo» existentes son los modelos valorativos de grupos pequeños y limitados localmente, que actúan de modo solidario y solamente de manera muy lenta se aprestan a la evolución. El conocimiento tecnológico y científico-natural representa, por el contrario, una fuerza productiva que tiende hacia el cambio social. Asignó a la sociología del conocimiento, como él la denominó por vez primera, en cuanto integrante de su sociología general de la cultura, la tarea de investigar la forma típica de relación recíproca entre los factores ideales (superestructura mental) y los factores reales (infraestructura natural, determinada por los instintos), así como sus consecuencias».

Wilfredo Pareto (1848-1923) realiza una de las críticas más radicales al concepto de ideología, a partir de la distinción entre los «residuos» (constantes humanas como el sentimiento, el instinto sexual o la fuerza), y las «derivaciones» (concepciones variables que el hombre elabora para justificar sus intereses o disimularlos). Para Pareto, hay ideología cada vez que el espíritu se rebaja al nivel de medio de la potencia. Lo cual le permite afirmar que el concepto de la ideología de Marx era también ideológico, ya que había de servir la voluntad de potencia de un grupo, la clase proletaria. Ya sea conservador o revolucionario, el espíritu se diluye en la ideología; a fuerza de complacernos en nuestros sistemas de justificación, nos es difícil darnos cuenta de los verdaderos motivos de nuestros actos. En el concepto de Pareto los candidatos a la ideología son todos iguales: aceptan la crítica de todos los fines, a condición de que se les proponga uno nuevo (el pensamiento ideológico hace pasar por fundamental lo secundario); poco importa que sea menos justificable, lógicamente, que los anteriores. El concepto de Pareto se reencuentra con el de Napoleón, pero también con el significado más corriente, de razonamiento separado de la realidad y de la experiencia común, que oculta justificaciones oscuras.

Karl Mannheim (1893-1947) profundizó y sistematizó las aportaciones de Marx y de Scheler. Contra Scheler argumentó que éste consideraba a los 'factores ideales' y a los 'reales o instintivos' como históricamente inmutables y como sectores ontológicamente separados. Mannheim acepta, por su parte, una influencia y determinación recíproca entre la superestructura (*Ueberbau*) y la infraestructura o base (*Unterbau*). El origen social y la pertenencia a un grupo pueden ciertamente determinar no sólo el momento y la realización concreta del pensamiento, sino también su contenido, forma e influencia. Además no existe para Mannheim ningún impulso (*Trieb*) dado por la naturaleza ni constante, sino que más bien éstos están configurados cultural e históricamente y sólo se pueden captar en este condicionamiento cultural e histórico. Mannheim reprocha a Marx el hecho de que no sólo debía haber develado el «Pensamiento falso», de vinculación clasista, de su enemigo de clase, sino también haber relativizado su propio pensamiento en consideración a los condicionantes de su localización social. Mannheim distinguía entre un concepto particular y otro total de ideología. Respecto al primero, sólo se trata de investigar; critica ideológicamente el pensamiento del rival, mientras que al pensamiento propio se le concede la posibilidad de la conciencia no ideológica. El conocimiento del carácter ideológico del pensamiento se facilita por la referencia del rival a la vinculación social del propio pensamiento. Se trata de emplear una psicología de intereses que descubra los intereses inconscientes y encubiertos. El concepto total de ideología indica, por el contrario, la determinación social de todos los sistemas de ideas de los grupos sociales sectoriales. Se ocupa más bien de ideologías de grupo, puesto que todos ellos (generaciones, sectas, estratos sociales, asociaciones, agrupaciones) poseen sus propios sistemas de significado.

Mannheim deseaba transformar el arma política del desenmascaramiento ideológico en un método de investigación científica neutral propio de la sociología del conocimiento, en cuanto disciplina autónoma, y todo ello para poder analizar la múltiple gama de programas políticos, declaraciones, sistemas de significado conservadores o progresistas, y a los grupos sectoriales que servían de soporte.

Sin embargo, al contemplar Mannheim el pensamiento de todos los grupos sectoriales como determinados por la posición social y al someterlos a un análisis propio de la sociología del



conocimiento, disminuye la posibilidad, a la vista del creciente pluralismo cultural, de encontrar criterios objetivos de validez para el conocimiento social. Mannheim intentó oponerse a esta relativización de todo pensamiento introduciendo determinados criterios objetivos de validez respecto al pensamiento.

Así, el criterio de la práctica existencial (*Lebens-praxis*), debe determinar si las actitudes mentales satisfacen las exigencias de sus portadores, tienen éxito, y si se adaptan a la realidad y son objetivamente válidas. Tal práctica existencial (*Lebens-praxis*) determina si se trata de ideologías o de utopías. Las utopías, al contrario que las ideologías, no ocultan la realidad ni la reflejan, sino que por el contrario, pretenden transformar la sociedad.

El criterio del 'relacionismo' significa para Mannheim que, por medio de la contraposición y comparación de los diferentes puntos "de vista parciales de los grupos antagonistas, la sociología del conocimiento lograría elaborar la 'verdad' de las opiniones parciales específicas de los grupos que se van desgajando a lo largo del proceso histórico. La inteligencia social flotante (*sozial freischwebende Intelligenz*), término que Mannheim tomó de Alfred Weber, es especialmente capaz, gracias a unos supuestos comunes de educación y distanciamiento social, de estabilizar los intereses de los grupos, de hacer presentes las divergentes concepciones a los grupos que las representan, contribuyendo a moderar la dinámica de la lucha de clases tanto como a situar a los grupos en conflicto en un marco intelectual y social. Theodor Geiger (1891-1952) empleó el concepto de ideología total de Mannheim en un sentido todavía más intenso. Geiger calificó como ideológicas aquellas afirmaciones que presentaban valores y objetivos como hechos. Las afirmaciones verdaderas son solamente aquellas que pueden ser comprobadas científicamente; todas las demás, no comprobadas científicamente sino relacionadas con un conocimiento social normativo (valores, ideas, normas), son ideológicas. Si se empleara el concepto de ideología de Geiger, se tendría que afirmar que no existe ninguna sociedad sin ideologías, puesto que los hombres no pueden vivir sin valores, objetivos y representaciones sobre sí mismos, sus relaciones sociales y la naturaleza que les rodea.

Pero aun aplicando el concepto de la ideología como pensamiento al servicio de la acción, o como sostenía E. Palacio; construcción ideal que se alza en el vacío teórico sin correspondencia con la realidad, resulta difícil admitir la tesis de que la creciente organización-burocratización de las sociedades conduce a una fase de desideologización¹¹⁷. Por el contrario, todo parece indicar que la creciente racionalización de la vida social desarrolla una preponderancia de la lógica objetiva de los medios que se torna indescifrable para la persona. No descubriendo los criterios de acción, los hombres se ven obligados a elaborar opiniones o adherir a opiniones que se les ofrecen para dar sentido a tales estructuras imperantes y anónimas¹¹⁸. Ante tal situación, las ideologías se convierten en modelos intercambiables para la necesaria justificación -ya que no puede haber interpretación- de la acción de la

¹¹⁷ Así, R. Aaron en *El fin de la era ideológica*, (1955), O. Brunner en *La era ideológica*, (1956), D. Bell en *El fin de las ideologías* (1960) y D. McRae en *Ideología y Sociedad* (1961)

¹¹⁸ Vale la pena recordar lo escrito por Ray Bradbury en *Fahrenheit 451*, (Minotauro, 6to, mayo de 1973, Buenos Aires, p. 78 y p. 94): «¿Comprende ahora por qué los libros eran temidos y odiados? Revelaban poros en la cara de la vida. La gente sólo quería ver rostros de cera, sin vello, inexpresivos... Conocerá usted la leyenda de Hércules y Anteo, el luchador gigante, de fuerza increíble mientras pisase la tierra. Pero cuando Hércules, abrazándolo, lo alzó en el aire, pereció fácilmente. Si no hay algo en esa leyenda que se refiere a nosotros, nuestra ciudad, nuestro tiempo, entonces estoy loco»; y más adelante, con relación a la dificultad para el ocio que devuelva a la realidad: «Horas libres, sí, pero tiempo para pensar? Cuando no conducen a ciento cincuenta kilómetros por hora, se entretienen en algún juego, o en una sala, donde no es posible discutir con el televisor, de cuatro paredes». Y en otra parte, refiriéndose a la razón interior de la evasión: «Váyase a su casa -dijo Montag mirando a la mujer serenamente-. Váyase a su casa y piense en su primer marido, divorciado, y en su segundo marido, muerto en un automóvil, y en su tercer marido, que se pegó un tiro. Váyase a su casa y piense en su docena de abortos. Váyase a su casa y piense en sus malditas operaciones cesáreas, también, y en sus hijos, que la odian. Váyase a su casa y piense cómo pasó todo eso, qué hizo usted para que no se repitiera



cual se es espectador¹¹⁹, ofreciendo conexiones e interpretaciones metódicas y adecuadas a la logicidad reinante.

b. El mito¹²⁰

La actitud mítica y la lógica (intelectual o racionalista) son dos formas de estar y de interpretar en el mundo que dan origen a sistemas conceptuales con su logicidad propia. Cassirer sostiene que «mucho antes de que el mundo apareciera a la conciencia como una totalidad de cosas empíricas y como un conjunto de atributos empíricos, se manifestó como un agregado de efectos y de poderes míticos. Y cuando emergió la específica tendencia filosófica, no pudo destacar inmediatamente su concepto del mundo de este punto de vista, que era su fuente y su suelo espiritual originario. Durante largo tiempo el pensamiento filosófico conservó una posición media, o más bien indecisa, entre la aproximación mítica y la verdaderamente filosófica al problema de los orígenes».

Así como cuando hablamos de las ideologías aclaramos que su lugar propio no era la filosofía sino la acción, es decir como pensamiento justificador, debemos aclarar ahora que el estudio de los mitos no tiene para nosotros un interés histórico pretérito, pero sí un interés actual. Esto es así, porque con mayor o menor potencia, manifiesto o soterrado, en formas simples o complejas, el mito está siempre presente o a punto de irrumpir con su fuerza movilizadora de la acción política.

Por otra parte, la mentalidad mítica es una forma de ubicarse frente a las cosas que no deja de estar presente. El mito movilizador y la mentalidad mítica, si bien se nos presentan como analíticamente opuestos a la actitud lógica, no se excluyen en la dinámica de la vida humana. No podemos excluir una mediación racional al servicio de un *substratum* mítico, ni la amalgama de conductas lógicas y alógicas, ni el servicio del pensamiento mítico a estructuras políticas racionalizadas.

El pensamiento mítico sirve para sostener a los hombres frente a la derrota, la frustración, la decepción, y el mito -visto desde una perspectiva política- es una estructura de ideas al servicio de la acción. Ya no estamos bajo la perspectiva de la verdad -como en la ideología- sino bajo la perspectiva del valor como apariencia de bien; los mitos tensan a la acción. Son, al decir de George Sorel, «organizaciones de imágenes aptas para evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a la lucha contra lo existente»; pero pueden, además de mantener la esperanza en la destrucción del «status» social existente y movilizar las fuerzas necesarias para tal objetivo, movilizar para el mantenimiento de otro «status» social.

Dentro de esta visión mítica de la acción, han de encuadrarse ciertas secularizaciones como los «mesianismos políticos». Éstos, con mayor o menor nivel de organización, están al alcance de todas las

¹¹⁹ Sobre esta actitud vale recordar a Manuel Vázquez Montalbán en su prólogo a 1984 de George Orwell (Círculo de lectores, Buenos Aires, 1983, p. VII). «No está prohibido leer en la actualidad, pero el «leer» está condicionado por la organización de la vida y por las intenciones de la industria de la cultura, sea de mercado libre, sea estatal. La cultura en 1983, y supongo que en 1984, está organizada para alienar porque tiene como fetiche la mercancía en Occidente o la cápsula de verdad oficial en los países socialistas... Orwell temía ese mundo en el que toda la verdad estuviera depositada en el Ministerio de la Verdad, pero poco podía imaginar que en 1984 para conseguir la alienación de las masas bastara con controlar sus necesidades y motivaciones, bastara con fomentar su conciencia consumidora.

¹²⁰ Bibliografía ampliatoria:

Gabriel Ferrer, *Mitos y Planteamiento Filosófico*, revista Universitas, Nro. 69, Buenos Aires, pp. 11 a 36.

Roberto M. Estévez, *Reflexiones en torno a la epopeya de Gilgamesh*, revista Universitas, Nro. 58, Buenos Aires, p. 28 a 39.

Manuel García Pelayo, *Los mitos políticos*, Alianza, U. 274 Madrid, 1981, pp. 32 a 390. Manuel García Pelayo, *Del mito y de la razón*, en el pensamiento político, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

Eric Voegelin, *Ciencia política y gnosticismo*, Rialp. Libro de bolsillo, Nro. 64, Madrid.

Eric Voegelin, *Los movimientos de masas gnósticos como sucedáneos de la religión*, Rialp. Madrid, 1966.

José María Cabodevilla, *Feria de Utopías, estudio sobre la felicidad humana*, BAC, Madrid, 1974, pp. 251 a 275.



sociedades y no sólo «en el seno de pueblos desdichados y en momentos en que, debido a derrotas o a presiones extranjeras, se encuentran a punto de abandonar sus tradiciones y costumbres más caras», como pretendió Alfréd Metraux en un artículo periodístico («La Prensa», Bs. As., 7 de septiembre de 1941), citado por Hugo Nario¹²¹. Afirmar lo contrario es detenerse en una perspectiva de antropología cultural que no ha alcanzado a comprender su propia relatividad frente a la permanencia y mutabilidad de lo humano.

Los mitos mesiánicos parecen ser una de las alternativas posibles de adhesión a supuestos culturales justificadores de movimientos políticos. Esta línea es la que en parte ha seguido Erik Voegelin en el estudio del fascismo y el nacional-socialismo como movimientos de masa gnósticos (una ciencia más perfecta -el activista como apóstol de esa nueva ciencia- historia trifásica - profetamilenarismo), no como una traición sino como una actitud posible en lo político.

Nosotros encuadramos los mesianismos temporales como una referencia a un cierto desenvolvimiento del ser del hombre en sociedad. De otro modo, sería difícil explicar cómo en 1962¹²² podían contarse hasta 256 movimientos proféticos-salvíficos en las luchas políticas, desde los bosques del Congo hasta Sud América. Tal desenvolvimiento, tiene que ver con una profunda conexión entre los «saberes de salvación», actitudes religiosas, desviadas si se quiere, y su trascendencia en las situaciones sociales-culturales de crisis.

El Kimbanguismo en el Congo es un ejemplo de este peculiar sincretismo. Entre las dos guerras, Simón Kimbangu -quien había sido educado en una misión bautista británica- descubrió en sí, una vocación de servidor de Dios para la liberación de su pueblo. En 1921 emprendió una campaña de predicación para difundir su mensaje y en contra de los dueños políticos europeos y los misioneros cristianos.

La enseñanza de numerosos elementos cristianos quedaba condicionada por una emancipación política, que implicaba, a su vez, una emancipación religiosa violenta contra los misioneros: «Hemos venido a anunciar la buena noticia de Dios al mundo. Quien pertenece a nuestra Iglesia no deberá responder ni una sola palabra a quien está ligado al gobierno y a las misiones, o a los negros que tantean todavía en las tinieblas. Ha llegado el tiempo de la sangre roja... Los que resucitarán entrarán en la gloria del reino triunfante».

Como se ve, la denominación de «mesianismo temporal» no es excesiva, pero si se quiere aplicar a nuestra propia cultura política, probablemente sea un obstáculo para que nos identifiquemos con facilidad. Tal vez por ello los europeos prefieren hablar de «movimientos profético- salvíficos», y bajo esa denominación aceptan que se les aplique a los fervores y sublevaciones nacionalistas del siglo XIX. Uno de los componentes rectores es la presentación del mito de la Edad de Oro como una esperanza que se proyecta sobre un futuro cuya hora se acerca. Esta transposición de la pre- Edad al porvenir, se comprende porque Dios ha decidido liberar al hombre de las opresiones en una «parusía inminente» por

¹²¹ Hugo Nario ha escrito un excelente artículo en la revista «Tocto es Historia», (Nro. 204, Buenos Aires, abril de 1984, pp.

60 a 74), titulado *Mesianismo en la Pampa*, donde a partir de una exposición de la situación histórica general y política, encuadra los mitos de Moreyra, Fierro y Tata Dios. Este último caso es especialmente interesante, por cuanto se refiere a Gerónimo de Solané, un curandero radicado en una estancia vecina a Tandil, quien aparentemente inspiró a medio centenar de gauchos armados de lanza y con divisa punzó, que el 1.º de enero de 1872 entraron al galope por las calles de Tandil. Los gauchos, al grito de «¡Viva la religión!», «¡Mueran los gringos y los masones!», asaltaron el Juzgado de Paz, se apoderaron de armas de fuego, mataron a un italiano, tres ingleses y veintisiete vascos... Ya presos, declararon que lo hacían en nombre de Tata Dios, enviado del Cielo para conducir la guerra santa contra los extranjeros, «proteger y hacer la felicidad de los argentinos uniéndolos a todos, y que para ello era necesario matar a todos los extranjeros».

¹²² m.d. Chenu, «Liberación política y mesianismo religioso», en *El Evangelio en el Tiempo*, Ed. Estela, Barcelona, 1966, pp. 581 a 591. La interpretación de Alfred Metraux, es aplicable sin embargo a los grupos débiles y derrotados, que necesitan sacar fuerza de la oposición al poder misterioso y a los propósitos siniestros de sus enemigos, o justificar su impotencia por su mitificación bajo el arquetipo satánico.



medio de un enviado, un conductor. Tal profeta, brinda al pueblo una conciencia más viva de su unidad, un sentido de su dignidad y de su valor propio; el orden temporal pierde su legítima autonomía¹²³. Esta ambigüedad introduce en los comportamientos cotidianos, al igual que en la ideología, obscuras confusiones que sólo se aclaran con la victoria del movimiento; es decir, cuando la compacta amalgama político-religiosa pierde su forma mítica original para distinguir planos y campos de acción. Lo usual es que las fórmulas más sacralizadas sean encomendadas a la difusión de la «buena noticia» en el mundo entero.

El sistema político puede, entonces, sustentarse plenamente sobre una cultura política mítica, basada en la distinción radical entre lo sacro y lo profano; bien entendido que sólo lo primero constituye la verdadera realidad y que, por tanto, todo lo que hay de real en el mundo es una proyección o manifestación de lo santo, de modo que el orden político se constituye como una hierofanía (manifestación de lo santo). En tal tipo de sociedades, de instalación plenamente mítica, pueden funcionar complejos sistemas de organización económica y técnica que exijan un alto grado de racionalización; pero ésta se sustenta en una concepción mítica¹²⁴, desconociendo que los fenómenos naturales y los actos sociales tengan un logos autónomo susceptible de ser desvelado.

Esta combinación -que a veces y dentro de nuestro marco cultural no parece casual- entre mito y racionalización¹²⁵, encuentra un excelente testimonio en el marxismo, donde imágenes míticas (como la edad de oro en el comienzo de los tiempos, la subsiguiente decadencia en la servidumbre y degeneración, la recuperación en la Edad de Oro al fin de los tiempos, la redención por el sacrificio del mundo caduco y el nacimiento de un nuevo orden) se encuentran desplegadas racionalmente: sociedad sin clases de la comunidad originaria, caída en la sociedad clasista, con los correspondientes fenómenos de servidumbre y enajenación, sociedad sin clases al fin de los tiempos, en la que el hombre cancelará la obscuridad y servidumbre para centrarse sobre sí mismo; sacrificio del proletariado por la liberación total y radical de la humanidad, y catástrofe (*Zusammenbruch*) del capitalismo entre esta liberación y la edad caduca.

El mito requiere una cierta abstracción deformada del objeto o de los objetos, añadiendo al objeto atributos que no tiene, y marginando lo que puede poseer de negativo o de positivo (según que la perspectiva sea de adhesión u oposición); lo perfecciona de acuerdo a su propio patrón, a la par que retiene de él lo que no está referido a sus condicionantes históricos. Así se configura el mito hasta darle una realidad intemporal, estableciendo conexiones inexistentes, totalizando fenómenos parciales, deformando al objeto dentro de los límites de lo que «suena» a verdad. De este modo puede tenerse a lo deformado por verdad; el mito es la expresión de una conciencia objetivamente falsa, aunque no subjetiva y conscientemente falsificadora (salvo para quien fabrique conscientemente los mitos como un instrumento de manipulación de masas). Es una realidad emocionalmente vivida, de tal modo que se hace difícil la distinción entre el objeto y el sujeto, de un modo tal que es el mito el que posee al hombre, y no el hombre quien posee al mito. Siendo para el sujeto imposible -con la imposibilidad relativa del ser libre- objetivar los contenidos.

El mismo mito es susceptible, en un mismo espacio y tiempo, de distintas representaciones, las cuales no se manifiestan tanto en conceptos, cuanto en imágenes y símbolos. En ellas se confunden y amalgaman verdades y errores en torno a un núcleo de especificidad, el cual consiente que se añadan o

¹²³ Incluimos la referencia al problema de la «legítima autonomía del orden temporal», por cuanto pareciera ser que los «Mesianismos políticos» son siempre poscristianos; y se presentan como una respuesta desajustada al problema de si desarrollo y escatología deben ir separados o unidos, y más aún, en caso de que deban ir unidos, pueden ir distinguidos o sólo pueden marchar mezclados.

¹²⁴ «Que considera -según la conceptualización Manuel García Pelayo- expresión de poderes animados, aunque controlables a través del rito, y las cualidades necesarias para el ejercicio de un cargo público como manifestación de una sustancia misteriosa, en última instancia, santa». (Los mitos políticos, Alianza, Madrid, 1981, p.16.).

¹²⁵ Sobre este particular, conviene leer la explicación de Philipp Lersch -(El hombre en la actualidad, Gredos, 20, Madrid, 1979, pp. 68 a 75) sobre la relación entre la organización racionalista de la existencia y los que él llama «fenómenos compensatorios».



marginen representaciones, mientras mantenga su identidad. Esta realidad ha sido explicada con angustiada crueldad, pero con certeza, por Eric Blair, cuando nos relata a su personaje en medio de la manifestación en contra de un enemigo (1984) cuyo nombre, al ser cambiado, no modifica lo central del acto. Esta estructura compleja, hace posible que el mito tenga su punto de partida en personajes, acontecimientos o estructuras históricas a las que, sin embargo, se imagina de modo que no corresponden a la realidad o, al menos, con una funcionalidad diversa a su realidad.

c. La Utopía¹²⁶

Hasta aquí nos hemos movido en un plano de entes accidentales que hacen relación a la polis; deteniéndonos especialmente con las necesidades de la conducción, en el «momento» de confrontación entre la prospección y un proyecto conformador y estructurante siempre abierto al futuro para darle forma.

Si volvemos de la política a la antropología, diremos que la historia de la antropología filosófica, es la historia de la idea de la felicidad. Y la felicidad es algo operable por el hombre, con lo cual llegamos nuevamente al plano de la acción, donde, cuando esta idea se desquicia (lo cual, mientras hablemos de «las ideas» de felicidad no trae de por sí un juicio negativo), nos lleva al reino de la utopía.

De lo dicho, quiero recordar que es imposible la acción sin una previa confrontación entre misión y situación; lo cual nos hace pensar que la concepción de la utopía como simple intento de trazar un cuadro de organización ideal es en principio superficial, y nos recuerda aquel refrán budista: «Cuando un dedo señala la luna, el necio se queda mirando al dedo».

La utopía como estilo clásico de expresión política es el resultado de una voluntad consciente de trascender lo existente, una intención no de evadirse, sino de comprometerse con la realidad a través de una inteligente crítica tangencial que permita escapar de la cárcel o el cadalso.

Es por esto un error hacer partir la historia de las utopías de las tradiciones mitológicas asirias, egipcias o griegas, suponiendo que Hesíodo -por ejemplo- en el siglo VIII a. de C., al explicar sus cuatro edades retrospectivas (para terminar en la Edad de Oro, cuando los «hombres vivían como dioses, sin penas en el corazón, alejados y liberados del trabajo y del dolor»), o Virgilio, en sus «Geórgicas», tenían una intencionalidad dissociable de lo estrictamente religioso.

Desde que el cristianismo influye en la historia, en la cultura y en la educación, la esperanza aparece como el eje que presta sentido y templea la vida religiosa y secular.

La primera dimensión de la esperanza es el optimismo. La esperanza lleva en sí un legítimo optimismo que, invita al hombre a caminar hacia lo mejor, sale del ensimismamiento y lo pone en tarea; sale de sí, existe, precisamente porque su aportación prolonga su intimidad¹²⁷.

El optimismo de la esperanza es insatisfecho. Todos hemos tenido la experiencia del esfuerzo hacia una meta. Una vez alcanzada, el que pretende instalarse en ella nota enseguida el desgano, un cierto disgusto. El optimismo del hombre que vive en esperanza es insatisfecho porque nunca se reduce

¹²⁶ Bibliografía ampliatoria:

Frank E. Manuel (comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico*, Espasa Calpe, Madrid, 1982.

Etienne Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965.

Robert Spaemann, *Crítica de las Utopías Políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980.

Francisco Moreno, *El cine de ciencia-ficción*, revista «Razón y Fe», T.208, n° 1002, noviembre de 1983, Madrid, p. 275 a 288.

N. Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona 1972.

D. Desanti, *Los socialistas utópicos*, Barcelona, 1973.

H. Infield, *Utopía y Experimento*, Bs. As., 1959.

A. L. Morton, *Las utopías socialistas*, Barcelona, 1970.

¹²⁷ En este punto seguimos la exposición "Antropología", realizada por el Profesor Leonardo Polo en un seminario para el PAD de la Universidad de Piura, el libro "La Existencia Cosificada", de Ibáñez Langlois, EUNSA, Pamplona, y el ensayo de Roberto M. Estévez "El Hombre que hay en los Hombres", UNSTA, Tucumán, 1983, publicado en "Comportamiento Humano y Valores", Editorial UNSTA, 2º, 2005.



al presente. Incluye un ponerse a prueba, salir de la situación presente en busca de otra; en suma, el que vive en esperanza no cree vivir en el mejor de los mundos posibles, sino estar en un mundo mejorable¹²⁸.

El segundo ingrediente de la esperanza es el futuro. Si no hay futuro, es decir, si se vuelve la espalda a la tarea, la esperanza no se puede montar; salvo por el recurso a hacerla intemporal, colocando lo que se espera en un final que avendrá en virtud de una dinámica fatal, es decir, exterior a la tarea humana. Es el utopismo de la modernidad; no estamos en el mejor de los mundos posibles, pero estaremos en él según una fatalidad extrahumana, no religiosa.

Si la esperanza se monta en el tránsito hacia el futuro, es decir, si lo mejor está por venir y no llegará sin contar conmigo, si la esperanza es incompatible con la utopía, lo mejor es para mí tarea en un doble sentido. La tarea será, pues, la tercera dimensión de la esperanza. Esa tarea me compromete íntimamente y, por consiguiente, tiene el carácter de un deber: tengo que mejorar. La esperanza me propone un futuro, pero, a diferencia de la utopía, seré ese futuro si me hago mejor. La esperanza me compromete intrínsecamente: si voy hacia lo mejor, tengo que ser mejor.

La utopía como hoy la conocemos no comenzó como sustituto de la esperanza, ni como evasión de la tarea personal. La utopía como estilo clásico de expresión política es más que una dispersión, la carrera de un burro detrás de una zanahoria, o del hombre tras una felicidad desquiciada.

El nombre fue creado por Tomás Moro¹²⁹ durante el período de Enrique VIII, en 1516, para designar una de sus obras. "*Utopía*" significa "no lugar", ningún tiempo, o lugar que no existe. El carácter utópico de "*Utopía*" se ve reafirmado no sólo por el nombre del río que la cruza: *Anhidros* (sin agua) y de su gobernante *Ademos* (sin pueblo), sino por las palabras de su autor, quien sostiene que siendo el discernimiento de los hombres "tan turbio", antes parecen entenderse con quienes se ríen y desprecupan.

La obra se encuentra dividida en dos partes: la primera de las cuales, escrita en forma de diálogo, expone los vicios que entonces padecía Inglaterra y discute los motivos que le inducen a rehusar entrar en el servicio del rey, pues teme "*tener que defender aquello que merece reprobación*".

En el segundo libro el navegante portugués Rafael Hythlodeo -que significa Maestro de locos- relata la vida en Utopía, donde el gobierno estrictamente representativo se reúne a deliberar cada tres días, "*no resolviendo sobre cosa alguna el mismo día de presentada la proposición*", a fin de tener tiempo suficiente para considerar el problema.

El oro y la plata no tienen en este país valor alguno, y sólo son utilizados en la fabricación de vasijas para "los usos más sórdidos" o para hacer cadenas, anillos y diademas que llevan los reos en tanta mayor cantidad cuanto más infamante es su delito.

Hythlodeo describe a los utópicos como hombres inclinados al estudio y a las letras, reconocen un Dios creador y consideran que "*nadie debe ser molestado, por la causa de su religión*".

Moro deja bien sentado que se mueve en un mundo imaginativo. Es posible descubrir en su obra la influencia del espíritu de los cinco primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles, pero sobre todo impacta en Utopía, lo que (emparentado con el "Elogio de la locura") denuncia.

¹²⁸ Esta noción está vinculada a la idea de uno mismo como lo dado: el don, el talento; la aportación que acompaña una misión única e irrepetible.

¹²⁹ Tomás Moro (Thomas More), (1478-1535): Humanista inglés, nacido en Londres, discípulo y amigo de Erasmo; jurista y magistrado, ocupó el cargo de canciller de Inglaterra y se opuso al divorcio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, negándose a reconocer al rey como jefe de la iglesia anglicana, por lo que fue condenado a muerte. Es conocido sobre todo por ser autor de *Utopía* (1516), obra que da nombre al género literario, y cuyo título entero es sobre la mejor condición del estado y sobre la nueva isla Utopía. Con el nombre de "utopía", del griego "ningún lugar", o "no hay tal lugar", según la traducción de Quevedo, se han designado todas las descripciones de ciudades o estados ideales que se realizan con finalidades éticas y críticas, o también todo diseño, hecho desde una ideología político-social determinada, de una forma de vida social futura, que se presenta como un modelo. Fuente: Editorial Herder S.A., Barcelona. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.



Desiderio Erasmo¹³⁰, nueve años mayor que Moro, fue recibido por éste en Londres en 1509, componiendo hasta 1511 su obra más celebre "*Encomium moriae*" o el *Elogio de la Locura*, donde el autor de la "*Educación de un Príncipe*" y el "*Manual del Cristiano*", quiso reproducir en forma festiva las ideas allí contenidas; advertir y no atacar, ser útil y no ofensivo, para reformar las costumbres y no escandalizar; en suma, seguir el consejo de Horacio de "decir la verdad riendo".

Es el tiempo de los manuales del príncipe o espejos del príncipe, de los cuales toma Maquiavelo la forma para su obra. Sin embargo Moro y Erasmo no quieren continuar en ese estilo -por entonces decadente- sino abrir la puerta al futuro tanto en la crítica como en el consejo.

Pasados 86 años desde que Moro terminara su obra, un dominico italiano, Tomás Campanella¹³¹ -condenado a prisión perpetua-, escribe en 1602 "*Cittá del Solé*" (la ciudad del sol), de raíz platónica y augustinista, donde plantea la reforma política a través de un gobierno teocrático presidido por un sacerdote al que llamó Sol, "en nuestra lengua se diría metafísico", quien es asistido por tres príncipes del mismo rango: Poder, Sabiduría y Amor.

Allí hombres y mujeres aprenden por igual el manejo de las armas y se adiestran en todas las artes y oficios, si bien se reservan para los hombres los que requieren más fuerza física.

Gracias a esta instrucción, salen siempre victoriosos en las guerras que emprenden para defender a los oprimidos o contra los tiranos que los atacan. Además del arte militar, tienen gran estima por la agricultura y el pastoreo.

El género fue cultivado también por Francis Bacon¹³² en 1626 con su obra "New Atlantis" y por James Harrington en 1656 con "*The Commonwealth of Océano*", donde expuso su teoría sobre el gobierno perfecto como aparente utopía para evitar la censura de la época.

Éste es un momento especialmente significativo en la historia de la utopía, por cuanto sus autores no son ya humanistas o estadistas, sino quien está en la lucha para alcanzar el poder. Harrington era republicano y formuló sus ideas en un modo tal que pudieron influir en los precursores de la revolución de las trece colonias sajonas del norte.

Es el momento en que la utopía además de ser un compromiso con la realidad a través de una crítica tangencial se consolida como una **visión particular del futuro, sugerente de principios generales para la acción**. Como explica ya Martín Buber "*encarna la visión de lo justo en un tiempo perfecto*".

Finalizaba el siglo XVII cuando en 1699 Francois de Salignac Fénelon, arzobispo de Cambrai-Francia, superior de una fundación destinada a los calvinistas conversos y a los jóvenes protestantes catecúmenos, y autor del "*Traite de Veducation des fillies*", escribió las aventuras de Telémaco, hijo de Ulises.

Es una crítica implacable para reyes ambiciosos, esclavizados por las adulaciones, y cortesanos intrigantes, que marca un retorno a las fuentes clásicas del estilo. Las críticas fueron mal recibidas por Luis XIV y su corte, quienes viéndose retratados, confinaron a Fénelon a su sede arzobispal.

En el siglo XVIII con «L'an 2440», de L. S. Mercier publicada en 1772, y más adelante con el "*Voyage en Icarie*" de E. Cabet (1840), la utopía comienza a separarse de sus fuentes clásicas, y confunde a sus propios autores, como en el caso de Etienne Cabet, quien en 1848, influido por Owen, trata efectivamente de fundar la ciudad ideal. Es la etapa de la utopía como **causa ejemplar, proyecto para la acción**; ha salido definitivamente de su origen para alojarse en un grado superior al originalmente señalado.

En 1872 se publica la novela "*Erewhon*" (anagrama de Nowhere: en ninguna parte) de Samuel Butler, representante de la literatura y el pensamiento inglés de su época, caracterizado por una profunda reacción contra el intelectualismo.

¹³⁰ Ver en Anexo al final del capítulo, p.27

¹³¹ Ver en Anexo al final del capítulo, p. 27.

¹³² Ver en Anexo al final del capítulo, p. 28.23



El célebre escritor francés Julio Verne, quien compuso cerca de 80 novelas en el contexto de un reto y de un combate, ya sea entre los hombres, con la naturaleza o contra la injusticia, en varias de sus obras bordea el género de la utopía o de la ciudad ideal. Una, muy interesante para nosotros, es: "Los Náufragos del Jonathan", en la cual se relata la historia de Kaw-djer ("el bienhechor" en lengua indígena), misterioso extranjero que llegado a Tierra del Fuego sin saber cómo, residía en la Isla Nueva desde hacía algunos años. Era un soñador anarquista y vivía en gran libertad. Sin embargo, en 1881 -según Verne- la firma de un tratado entre la Argentina y Chile anexó a esta última nación dichos territorios, emigrando Kaw-djer al Cabo de Hornos.

Una noche percibió las señales de auxilio de un barco fuera de control en el mar agitado; navega hacia él, y con acertadas órdenes logra sacar a los pasajeros del "Jonathan" fuera de peligro, pero no puede evitar que el barco encalle en la isla Hoste.

El desembarco y residencia de los náufragos del Jonathan sirve al autor para exponer un ejemplo de nacimiento, desarrollo, plenitud y decadencia de una colonia humana, demostrando la quimera del anarquismo, representada por el Kaw-djer y los obstáculos con que tropieza el colectivismo, encarnado en el abogado Fernando Beuval, y el comunismo, defendido por el ex-profesor de literatura e historia Lewis Dorick. La renuncia lenta, pero obligada por la realidad, a la ideología sustentada por el Kaw-djer, está descrita y sostenida con mano maestra. El convencido anarquista tiene que ir reconociendo, forzado por las circunstancias: la propiedad privada, la autoridad, las leyes, la coacción estatal apoyada en la fuerza, la moneda, la expropiación mediante indemnización, la guerra cruel contra los invasores.

Es ese el momento cuando el gobierno de Chile, que había concedido la autonomía plena y absoluta de la isla a los que desembarcaron en ella, reclama intervención en los asuntos de la misma con el pretexto de asegurar el orden, y en realidad, buscando una participación en el oro de sus minas. Kaw-djer se ve obligado, para evitar una guerra, a firmar un tratado... Y aquel hombre de gran fortaleza y bondad, con reales derechos sobre lo que estaba entregando, marcha enteramente solo a terminar sus días en el faro construido bajo su dirección en el islote de Hornos, aislado peñasco cuya propiedad vitalicia -según el autor- había obtenido del gobierno chileno a cambio de la firma del tratado.

Ahora bien, este ejemplo sea válido para señalarnos otro momento en la historia de la utopía, donde los autores son novelistas que incursionan en la problemática de lo político y donde el futuro deseado se combina con el futuro no deseado. Tal es el caso de la novela "La edad de cristal" (1887), de Guillermo Enrique Hudson, que algunos han calificado como "ucrónica" ya que no es el lugar sino el tiempo, más que ilusorio, indeterminado.

El criterio central fue definido por Hudson en su prefacio a la edición de 1906, donde sostiene que: *"el fin de las pasiones y la luchas es el comienzo de la decadencia. Es, en verdad, una dura afirmación y la más cruel lección que se pueda aprender de ella, sin perder el amor y despidiéndose para siempre de la esperanza"*.

Con la alianza sucedida en el siglo XX entre la filosofía del progreso y el pesimismo, la utopía se vuelca plenamente al futuro no deseado; de lo cual son buenos testimonios, tanto "El Mundo Feliz" (1932) de Aldous Huxley, como "1984" (1948) de George Orwell.

La utopía vuelve con ellos a sus fuentes clásicas, como crítica tangencial, pero sus autores no son estadistas, su intencionalidad política pasa a un segundo plano, y va diluyendo progresivamente su densidad en la confusión con el género de ciencia ficción.

Este último estadio que desvirtuó nuestro objeto, marcha por una vía menor con algunas expresiones cinematográficas relevantes, mientras que en la red troncal se encuentra la Utopía de Masas; la cual, por los movimientos de masa de estructura gnóstica (historia-trifásica-profetaautoconciencia-creciente-milenarismo) tiende en las sociedades modernas a la sustitución de la mediación religiosa, reprimida por los estereotipos de la secularización. Durante todo el siglo XX estuvo vigente la frase de Orwell: *"¿No comprendes que la muerte del individuo no es la muerte? El Partido es inmortal"*.

Por contraposición a los utopismos que no se atrevían a considerar alguna cosa como conquista definitiva de la humanidad, estas utopías (hijas de un racionalismo anti intelectual que de liberal se hizo



conservador) marchan en la línea de una “progresiva” petrificación de lo humano: un intento de detener el cambio.

Nada hay ya en estos neomilenarismos de ideal trascendente, sino que el futuro es algo que debe realizarse con absoluta **inmanencia**, con un **anti intelectualismo racionalista desencarnado** que, constituyendo la ciencia en valor se desarrolla, al decir de Daniel Bell, “Con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución”.

La palabra revolución aparece en el siglo XVII en el clima del orden tradicional inglés que ha sido roto por Cromwell, como un regreso al pasado mitificado. Su significado fue tomado de la mecánica celeste, y significa, exactamente, el regreso de un cuerpo a su posición original, después de cumplir un ciclo completo.

Ahora bien, en el siglo XVIII se comienza a comprender la revolución como el hacer un lugar que no existe por un acto creador del pensamiento, pero con un gran ejercicio de la voluntad que se alza sobre la realidad.

Es entonces cuando el pensamiento utópico (que va dejando su fin clásico) y el hacer revolucionario se asocian, convirtiendo a la Utopía en proyecto y a la revolución en objetivo de la política. Es lo que ocurre a partir de 1789 en Francia y cuyo mejor exponente es Robespierre.

Lo mismo sucedió -aunque en menor medida- con la consolidación de los Estados Unidos (según lo señalamos), y sobre todo con la Revolución Rusa de 1917, vivida por grandes sectores y durante muchos años como la utopía realizada con la larga marcha de Mao y la Sierra Maestra de Fidel Castro.

Este proceso se agota con la década del setenta, y luego de los ochenta la línea principal de la relación utopía-revolución vuelve a pasar por la primera y no por las formas exteriores de la segunda.

Pero esta revolución que podía ser en el futuro ya ha llegado y su *Ethos* es una transformación del *Ethos* burgués que Carlos Marx¹³³ creyó erróneamente que había durado sólo cien años. Las relaciones sociales han sido barridas y todo lo nuevo se hace anticuado antes de que pueda ser “consumido plenamente”.

4. POSIBILIDADES METODOLÓGICAS

Hasta ahora hemos esbozado el primer y tercer plano del esquema de acción, procurando abrir la comprensión abarcadora de la cosmovisión. Pero queremos desarrollar con mayor detenimiento el segundo plano, el de la situación. Para ello aprovecharemos la cosmovisión como metodología de ordenación de un corte de conocimiento presente.

La metodología que se propone es en definitiva un intento de diálogo entre la Filosofía Política y la Sociología Política: fiel a su ser, la Ciencia Política Clásica (filosofía política o filosofía práctica) debe instaurar la vigilia en la existencia, sin conceder con el decaimiento la superficialidad del pensamiento fragmentario y reduccionista. A la Ciencia Política Moderna (sociología política o sociología) le cabe la tarea de reconquistar la realidad, demostrando que el rigor formal no es lo primero, sino que todo rigor vive del vigor del asombro previo de la Filosofía Política. Dicha conmovición se promueve a partir de la realidad como fuente primera e inagotable de ambas Ciencias Políticas.

La cosmovisión viene así a rescatar la realidad con la fuerza de “un entusiasmo hecho disciplina”, por el espíritu que se ha dejado medir por lo real. Nace así una legítima teoría como acto de ver y comunicar el ser de las cosas.

Compete a la sociología política el estudio de la comunidad política subsistente en el aquí y ahora, como realidad actual inmersa en un tiempo existencial, es decir, con un pasado, un presente, un futuro, que cruzan líneas en la **situación** de la cual el **hombre** es, en modos diversos, causa eficiente, material y final.

Si bien la situación le es dada al hombre, la situación no es algo meramente pasivo, sino que es lo que el actor organiza en orden a la acción. En la situación del actor entran objetos que forman su entorno inmediato -ya sean físicos, culturales, simbólicos, morales- pero también objetos distantes.

¹³³ Ver en Anexo al final del capítulo, p.2825



Estos objetos son los que la cosmovisión como método de conocimiento actual puede rescatar para la sociología política, al intentar registrar, traspasando lo que emerge en la sociedad, lo que subyace. Es decir, calar más hondo, en un rescate de la pluri dimensionalidad de lo humano para la política.

Se tratará de ver el fluir descubriendo lo permanente humano y lo propio de la realidad histórica de una cultura global, buscando elementos claves para la comprensión de la situación. La cosmovisión como método, propone recuperar de la realidad la valoración, tanto la interna al sistema (valor), como la objetiva (bien). El hombre no es un objeto operable, sino operante, y como tal, ha de intentarse la comprensión de su acto.

Anexo

(89) La política como saber práctico admite dos lecturas; la primera es de laxiencia política como filosofía política, cuyo objeto es la esencia y naturaleza de la comunidad política, su fin, su objeto y sus propiedades (Francisco Arias Pellerano, *Notas sobre la concepción del mundo y política*, 2º, Buenos Aires: EUDEBA, 1979,14), comprendiendo -por analogía- una ontología política, una gnoseología política y una política normativa. Esta verdadera ciencia en el sentido clásico, es auxiliada en su conocimiento de los principios por otra que sólo lo es en sentido moderno: la teoría del Estado, que quiere alcanzar la realidad aquí y ahora del "status" político concreto, histórico al que pertenece el investigador -pero que existe fuera de él y con independencia de su pensamiento-. En virtud de la observación empírica del aspecto externo del Estado, constituido por los actos humanos, para inteligir en ellos el conocimiento de sus notas específicas dadas en la unidad de una estructura original e irrepetible, que conforma los aspectos existenciales de la realidad de un Estado concreto (Arturo Enrique Sampay, *Introducción a la Teoría del Estado*, 2º, Buenos Aires: Ed Omeba, 1964, 291). Integrando de este modo el conocimiento de los hechos (sociología política), con el de las ideas (historia de las ideas políticas), y con el de las instituciones (derecho político).

NIVELES DE CONOCIMIENTO POLÍTICO

SABIDURÍA	I. TEOLÓGICO (Trascendental y Fin último - Preámbulo de la Fe Escatológico) 1. Teoreticidad 2. Universalidad 3. Radicalidad	A. Filosofía Especulativa: razón especulativa teoría (Saber por Saber: verdad del Objeto) 1. Metafísica (ontología): Ser 2. Filosofía de la Naturaleza: Hombre (Psicología Racional o Antropología Filosófica)
	II. FILOSÓFICO (episteme: universal y necesario) 1. Totalidad 2. Finalidad 3. Historicidad 4. Operatividad	B. Filosofía Práctica: razón práctica: praxis. Finalidad del sujeto. (Saber para obrar: dirigir la acción desde lejos. Formalmente práctica) 3. Filosofía Política o Ciencia Política: Acto humano político: felicidad o bien común a. Ontología Política: ser de la Comunidad Política Causas:1. Material: población; territorio 1. Formal: unidad de orden 2. Eficiente: naturaleza humana 3. Final: bien común b. Política Normativa: haz el bien y evita el mal comunitario



CIENCIA	III. EMPÍRICO (Doxa: existencial y contingente)	C. Ciencias Políticas Prácticas: dirigir la “acción” desde cerca, práctico: certidumbre 1. Inteligencia: Sociología Política (o Teoría del estado) Realidad Política presente: uniformidades empíricas (Heller) 2. Memoria (Praxeología política) Empirismo histórico: constantes y tendencias (Aron)
ARTE	- Sindéresis: (Principios) - Phronesis o prudencia (situación): a. deliberación b. juicio c. mandato IV. INFORMACIÓN Y PERCEPCIÓN DE LA REALIDAD	D. Prudencia Política Arquitectónica: (dirigir la “acción” inmediatamente: probabilidad de contingencia: proxis y poiesis) a. Hábito: intelectual (conocer la verdad) y moral (querer; recto apetito: bien) b. Arte Operativo: agible (obrar)
		HECHOS Y SITUACIONES

(90) Para ello se procura aprovechar el aporte de la teoría general de los sistemas (esta tarea fue acometida por el Dr. Alfonso Santiago, Profesor Emérito en el Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, de la Pontificia Universidad Católica Argentina, quien ha formulado el “Esquema de Acción» que utilizaremos como base para nuestro encuadre de la visión sistemática) desde supuestos realistas; comprendiendo al sistema como «ordenamiento didáctico del conocimiento» de la acción política en cuanto a fines y medios políticos. “Dicho conocimiento posibilitará al político saber en qué medida podrá actuar sobre una realidad, bien sea modificándola bien sea manteniéndola”.

En un planteo político público:

I	Misión (Sujeto)	Problema	Cosmovisión (Valores generales y fines subjetivos)	Filosofía política Política normativa	Principios generales
II	Situación (Objeto)	Prospección	Sistema (Ordenación y objetivos de la organización)	Sociología política Historia política Derecho político	Criterios (Prudencia)
III	Acción (Objetivos)	Dirección	Proyecto (Conformación)	Arte operativa política (Arquitectónica – Agonal)	Obrar (Preceptiva)
IV	Ejecución (Objetivación)	Operación	Trayecto (Implementación)	Administración (Plan – Programas)	Estrategia Táctica Logística

En un planteo político privado:

I	Para qué	Misión externa	Valores	Misión interna	Cultura de la
---	----------	----------------	---------	----------------	---------------



					Institución
II	Dónde	Inteligencia	Prospección	Sistema	Situación del Entorno
III	Con quién	Capacidades	Estilos de dirección	Estructura informal	Bases de la Organización
IV	Cómo	Estrategia	Subsistemas	Estructura formal	Operaciones del Negocio

(102) “El modo tradicional, desde luego ha sido la religión, como medio transmundo de comprender el propio yo, la propia gente, la propia historia y el propio lugar en el esquema de las cosas. En el desarrollo y en la diferenciación de la sociedad moderna -llamamos a este proceso “secularización”- el mundo social de la religión se comprimió. Cada vez más, la religión se convirtió en una creencia personal que podía ser aceptada o rechazada, no como destino, sino como cuestión voluntaria racional o no (...) El trabajo, cuando es una vocación, consiste en una traducción de la religión a un vínculo mundano, una prueba, por el esfuerzo personal, de la propia «bondad y valor». Esto no sólo era la concepción protestante, sino también la de hombres como Tolstoy o Aleph Daled Goldon (el teórico de Kibbutz), quienes temían la corrupción de una vida lujosa”. El puritano y el Kibbutznik desean trabajar en algo «vocacional»; nosotros sentimos que trabajamos porque nos vemos forzados a ello, o que el trabajo mismo se ha rutinizado o rebajado. Como escribió Max Weber, en las melancólicas Ob.cit. p.s finales de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”: “Cuando la realización de la vocación no puede ser relacionada directamente con los valores espirituales y culturales supremos, o cuando, por otro lado, no necesita ser experimentada simplemente como una acumulación económica, el individuo abandona gradualmente el intento de justificación. Las tendencias al lujo reemplazan a las tendencias ascéticas, la forma hedonística de vida ahoga la vocación (...) Para el hombre moderno y cosmopolita, la cultura ha reemplazado a la religión y al trabajo como medio de autorrealización o como justificación -una justificación estética- de la vida, pero detrás de este cambio, esencialmente de la religión.

(...) El segundo momento es ese acto en el que el hombre va hacia la naturaleza y la capta “No anula esa separación de la que se habla, sino que sólo es posible a partir de ella (...) En este acto, el hombre considera su objeto, lo comprende, lo valora, le da forma. El animal no entiende, ni valora, ni da forma, sino que se orienta, siente lo beneficioso o perjudicial y lo toma o lo elude. Tal acción tiene pleno sentido, pero su sentido no está por el animal, sino que se desarrolla armónicamente en él, como sentido de la naturaleza. En el hombre, la realización del sentido procede de la iniciativa personal, del conocimiento y la decisión, cosas posibles solamente porque existe una instancia que crea un distanciamiento; el espíritu guió a la cultura; está la extraordinaria transformación de la conciencia, particularmente en los significados de la conducta expresiva en la sociedad humana”. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1971, pp. 151-152.

(130) Erasmo de Rotterdam, Desiderio (1467-1536): nombre con el que es conocido el humanista holandés, cuyo nombre de pila era Geert Geertsz, “Gerardo hijo de Gerardo”, nacido en Rotterdam, llamado “príncipe de los humanistas”. Estudió en Deventer con los hermanos de la Vida Común y luego en París. Tras realizar viajes por toda Europa, sobre todo por Inglaterra, Italia y los Países Bajos, entablando amistad con los humanistas y, particularmente con Tomás Moro, se estableció



definitivamente -sin contar los seis años que enseñó en Friburgo de Brisgovia- en Basilea (1519), donde inicia una polémica con los protestantes sobre su manera de entender cómo había de plantearse la reforma de la Iglesia y, muy en especial, con Lutero -que le pide, sin éxito, que se adhiera a la reforma protestante-, por sus teorías contrarias a la libertad del hombre; contra Lutero escribe su *Diatriba* sobre el libre albedrío, publicada en 1524. Hombre del Renacimiento, publica obras de los clásicos, así como una edición crítica, bilingüe, del Nuevo Testamento, *Novum Instrumentum*, de enorme difusión; una crítica contra los que se oponen a la cultura clásica, *Antibarbarorum liber* (1494), y una colección de proverbios clásicos, *Adagiorum collectanea* (1500). La sabiduría que encuentra en la antigüedad no es sólo una fuente constante de inspiración en sus obras de concepción humanista, sino también modelo de renovación: en 1532 revisa los «Coloquios familiares», ejercicios de latín aparecidos en 1496, *De civilitate morum puerilium* (1526), un tratado de urbanidad, y *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), sobre la educación de los niños. Su humanismo filosófico pertenece a lo que se conoce como humanismo cristiano del Renacimiento: el humanismo más propio de los países nórdicos - en el que el centro de atención es el hombre- que de la cultura grecorromana -enraizado en las corrientes místicas de aquellos países. Erasmo conoce la denominada "devotio moderna", cuyos promotores más significativos eran los Hermanos de la Vida Común (con los que también estudió Lutero), y cuya obra estandarte era "Imitación de Cristo", vulgarmente conocida como "el Kempis". Las obras más célebres del erasmismo cristiano son *Institutio Principis Christiani* (1516), *Institutio Christiani Matrimonii* (1526), *Vidua Christiana* (1529) y, sobre todo, *Enchyridion Militis Christiani* (1503). La obra más divulgada de Erasmo es, no obstante, *Elogio de la locura* (o *Encomio de la Moría*), que escribe en el espacio de una semana durante su segunda estancia en Inglaterra, en casa de Tomás Moro, a quien le dedica esta sátira sobre la locura humana. Fuente: Editorial Herder S.A. Barcelona. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

(131) Campanella, Tommaso (1568-1639): uno de los últimos filósofos del período renacentista italiano. Natural de Stilo, Calabria, en Italia, a los quince años ingresa en la orden de los dominicos y, tras cursar los estudios propios de su orden, se interesa en su juventud por la astrología, la magia, la filosofía de Bernardino Telesio y las aventuras a las que su temperamento ensoñador y reformador le aboca: tras publicar su primera obra, *La filosofía demostrada por los sentidos* (1591), es procesado por herejía y magia y, al ser liberado, en lugar de volver al convento, se dirige a Padua, donde conoce a Galileo, sobre quien escribirá más tarde una *Apología pro Galileo* (1616); sufre aquí otro proceso (1592), y dos más en Roma (1596 y 1597), donde es encarcelado. En 1599 conspira, con ayuda de los turcos, para promover un levantamiento en Calabria contra los españoles, en el que es descubierto y por el que es condenado a cadena perpetua en Nápoles. En prisión, en la que permanece 27 años, escribe *La ciudad del Sol* (que no publica hasta 1623), obra de carácter utópico que se une al grupo de utopías renacentistas -la Utopía de Tomás Moro y la Nueva Atlántida de Francis Bacon-, *Sobre el sentido de las cosas* (1604) y *El ateísmo derrotado* (1605), además de libros sobre medicina y astrología. Liberado en 1626, es trasladado a Roma; el papa Urbano VIII le protege y le aconseja marchar a Francia. Antes que lo hiciera, Descartes expone al comienzo de su sistema la necesidad de la duda; distingue entre conocimiento innato (*notitia innata*) y conocimiento adquirido (*notitia illata*). Esta distinción le lleva a hablar de que "conocer es ser": el conocimiento innato se identifica con el ser de quien conoce, "es ser"; el adquirido es una manera de incorporar "ser ajeno". El conocer revela la estructura de las cosas y éstas se muestran como potencia, saber y amor (las tres "primalidades" del ser): todas las cosas, materiales y espirituales, incluido Dios mismo, son potencia de ser, saben que son y aman el propio ser. En lo creado, sin embargo, están también presentes las "primalidades del no ser": la impotencia, la insapientia y el odio. Se reafirma así el pansiquismo, o el pansensismo, de Telesio, o la animación universal, de quien toma también la visión hermético-platónica del universo y la utilidad y el sentido de la magia natural. En las obras políticas aparecen las máximas ambiciones reformadoras de Campanella: defiende una monarquía universal bajo la tutela del papa, y así lo propone en *La monarquía del Mesías*



(1633). En *La ciudad del Sol* propone una visión utópica del estado al estilo de la República de Platón. Fuente: Editorial Herder S.A., Barcelona. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu

(132) Bacon, Francis (1561-1626): principal filósofo inglés del Renacimiento, padre del empirismo moderno y gran promotor de la idea de que el saber es útil para la vida práctica. Nació en Londres, ingresó en la Universidad de Cambridge a los 12 años e, hijo como era del Lord de la reina Isabel, se preparó para la vida política estudiando jurisprudencia en el Gray's Inn de Londres. En 1584 fue elegido miembro de la Cámara de los Comunes y luego, en 1613, ya con Jacobo I, Lord Canciller. En 1618 fue nombrado barón de Verulam y posteriormente vizconde de Saint Albans. Su notable carrera política se vio interrumpida cuando, acusado de corrupción, en 1621, ante la Cámara de los Lores, fue declarado culpable y encerrado por un corto período de tiempo en la Torre de Londres, quedando excluido de la vida pública y muriendo sin ser rehabilitado. A pesar de su actividad política halló tiempo para la intelectual, por la que principalmente la historia le recuerda. Tras numerosas obras de crítica de la tradición filosófica clásica, medieval y hasta la renacentista de su tiempo, proyecta una obra enciclopédica, a la que da el nombre de *Instauratio Magna* [La gran restauración, que divide en seis partes, de las que el *Novum Organum* (publicado en 1620) es su parte segunda, mientras que *De dignitate et augmentis scientiarum* [La dignidad y el progreso de las ciencias] (1623), su parte primera, y su *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phenomena universi* [Historia natural y experimental para construir la filosofía o los fenómenos del universo], (1622-1623), corresponde a la parte tercera. En 1627, junto con *Sylva sylvarum or a natural history* [Selva de las selvas, o historia natural], o apuntes sobre experiencias hechas, su secretario William Rawley, publica *New Atlantis* [Nueva Atlántida], utopía social, en la que presenta una sociedad organizada por y para la investigación científica y la técnica. El gran mérito de Bacon, en los temas que nos ocupan, es haber previsto la posibilidad de transformar la sociedad mediante las aplicaciones de la ciencia y la técnica. Para ello, entrevió la necesidad de una reforma del saber de su época, consistente en una reorientación de la ciencia hacia la naturaleza y hacia los hechos, y el recurso a una metodología adecuada, no basada en la lógica aristotélica. Este nuevo método es el que expone en su *Novum Organum*, obra que pretende ocupar el lugar otorgado hasta entonces a la lógica aristotélica, u *Organon*. Su nueva lógica tiene dos partes: la destructiva, que consiste en la doctrina de los ídolos, y la constructiva, que expone las reglas del nuevo método, al que denomina interpretación de la naturaleza. Los ídolos son los errores o prejuicios, que hay que evitar cuando se hace ciencia, y que emanan de la naturaleza humana (tribu), de la naturaleza del individuo (caverna), de la comunicación entre humanos (foro) y de la excesiva servitud a las teorías tradicionales (teatro). La parte constructiva de la lógica es la exposición de la teoría de la inducción baconiana, o método baconiano. Éste no consiste en una simple recogida de datos, sino en una observación cuidadosa y completa de los hechos, que llama "historia natural y experimental", realizada según tablas de presencia, ausencia y comparación o grados. La inducción baconiana supone de hecho la obtención de hipótesis o conjeturas por eliminación, las cuales somete de nuevo a otras pruebas. Algunos autores han visto en la inducción baconiana elementos del posterior método hipotético-deductivo, pero otros la consideran un método científicamente inerte. La gran fama de Bacon, que la historia le ha otorgado como profeta o heraldo de la revolución científica o de una nueva metodología científica, que la futura Royal Society habría puesto en práctica, se debe al hecho de haber mantenido la creencia en que el hombre, como sujeto colectivo, podía llegar a conocer y dominar la naturaleza mediante la ciencia y la técnica. Según la interpretación de P. Rossi, en 1957, Bacon no hizo más que modificar de forma significativa la creencia renacentista, de tradición hermética, en la magia natural como medio de dominar la naturaleza. La metodología de la ciencia moderna achaca a Bacon la escasa importancia otorgada a la hipótesis científica y la excesiva importancia dada a la recolección de datos. Fuente: Editorial Herder S.A., Barcelona. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.

(133) Marx, Karl (1818-1883): revolucionario, filósofo, economista, historiador y periodista alemán. Nació en Tréveris, en el seno de una familia judía conversa de tradición liberal y de posición



económica desahogada. Estudió derecho e historia en las universidades de Bonn y Berlín. Pero, bajo la influencia del pensamiento de Hegel, se dedicó de lleno al estudio de la filosofía. Se relacionó con el círculo de los filósofos pertenecientes a la llamada izquierda hegeliana. En 1841 se doctoró en Jena, con una tesis sobre *Las diferencias en la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, obra en la que ya se manifiesta su orientación materialista. Durante esta época Marx y, en general, todo el círculo de los hegelianos de izquierda, estuvieron muy influenciados por Feuerbach, aunque posteriormente Marx, que apreciaba la crítica feuerbachiana de Hegel criticó lo que él consideró las insuficiencias de este autor. Las dificultades que las autoridades políticas pusieron al desarrollo de la actividad docente de los hegelianos de izquierda, provocaron el abandono de la enseñanza universitaria de varios de ellos, lo que hizo desistir a Marx de dedicarse a la carrera académica, y empezó a dedicarse al periodismo. Formó parte como redactor, y más tarde (1842-1843) como director, de la "Gaceta Renana", periódico radical de Colonia, en el que publicó numerosos artículos defendiendo el sufragio universal, la libertad de expresión frente al Estado, e interesándose por los conflictos sociales. Este periódico fue clausurado en marzo de 1843. Su labor periodística, según él mismo confiesa, le condujo a una comprensión concreta de la realidad social, y preparó el camino hacia la radicalización de sus posiciones políticas. En 1843, ante esta situación política que le impedía desarrollar cualquier labor académica y periodística, marchó de Alemania y se trasladó a París, donde residió hasta 1845. Entre tanto, se había casado, aunque con la oposición de la familia de ella, con su amiga de la infancia, Jenny von Westphalen, joven aristócrata de su Tréveris natal. En París, fundó los Anales Franco-Alemanes junto con Arnold Ruge, revista de la que solamente se editó un número. Trabó amistad con el poeta Heine, conoció al que posteriormente sería su gran amigo F. Engels, y profundizó su crítica a la filosofía de Hegel escribiendo la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). En los Anales también publicó un estudio sobre la situación de los judíos: la cuestión judía. Durante este período parisiense, Marx trabó un conocimiento más profundo de los ideales democráticos de los saint-simonianos y con el socialismo de Proudhon, y fue radicalizando sus posturas políticas. Si bien comparte con Hegel y sus discípulos la denuncia de la escisión entre sociedad civil y sociedad política, critica a Hegel su concepción idealista y reaccionaria del Estado, y critica las posiciones de los hegelianos de izquierda, a los que considera como meramente liberales. Considera que no basta con una profundización de la democracia, sino que es preciso un cambio radical emancipatorio: la humanidad, que ha sido dominada por el Estado alienante, debe reapropiarse a sí misma. Ahí es donde incide su análisis de la alienación y la inversión de los planteamientos hegelianos. Marx mantendrá durante toda su vida un profundo respeto por la altura intelectual de Hegel y por su concepción de la dialéctica, aunque le acusa de cometer errores fundamentales y de invertir la dialéctica. Por otra parte, aunque valora el análisis efectuado por Feuerbach de la alienación religiosa, le critica por creer en una naturaleza humana, o esencia inmutable y ahistórica de la humanidad. Por ello, considera que esta crítica aún no es "radical", es decir, no va a la "raíz". Según Marx la raíz de toda alienación es la alienación económica, originada por las condiciones materiales de existencia de la humanidad. En la etapa parisina Marx también descubre la economía política inglesa (Smith, Ricardo, Mili) y critica a los economistas "vulgares" de la escuela liberal francesa, lo que le lleva a romper con Proudhon y con los socialistas franceses, a los que tacha de utópicos y pequeños burgueses. De esta época datan sus estudios recogidos en los Manuscritos de política y economía, conocidos también como Manuscritos de París (1844), en los que profundiza el estudio de la alienación y afirma que la propiedad privada es la expresión del trabajo alienado. Formula la necesidad de avanzar hacia una sociedad comunista que, a diferencia de los ideales de los que él califica como comunistas utópicos y groseros, conserva en sí misma los logros civilizatorios y culturales de toda la historia de la humanidad. Con ello retoma la tesis hegeliana de la Aufhebung o superación entendida como proceso dialéctico de la negación de la negación. También escribe las *Tesis sobre Feuerbach* y, junto con Engels, escribe *La sagrada familia*, que es un ataque crítico filosófico a los jóvenes hegelianos y un ajuste de cuentas con su propio pasado filosófico. Ambos autores critican los aspectos ideológicos del hegelianismo y de la antropología feuerbachiana y, en lugar de conceptualizar las relaciones humanas a partir de la noción metafísica de esencia humana, adoptan el punto de vista teórico-económico de las relaciones sociales, a



la vez que ofrecen un primer esbozo del materialismo histórico. En 1845, después de ser expulsado de París, se instala en Bruselas, de donde también será expulsado en 1848. En esta ciudad Marx desarrolla actividades organizativas de núcleos obreros y emprende una febril actividad revolucionaria. La formulación del esbozo de las tesis básicas del materialismo histórico tal como se halla en *La ideología alemana*, así como aquella ruptura con su anterior trayectoria filosófica, permiten distinguir entre un "joven Marx", aún excesivamente influido por la filosofía clásica alemana y de carácter humanista, y el Marx maduro, es decir, el Marx que ya ha desarrollado plenamente sus tesis rompiendo con su pasado filosófico idealista y desemboca en un estudio científico de la sociedad. Este paso ha sido calificado por algunos pensadores marxistas estructuralistas, como Althusser, por ejemplo, como una ruptura epistemológica en el pensamiento marxista. Por otra parte, si con *La ideología alemana* rompió con su pasado hegeliano, en 1847 también concreta su crítica a Proudhon en su libro *Miseria de la filosofía* (1847), respuesta a la Filosofía de la miseria de este autor, obra en la que ya aparece la teoría económica marxista del valor-trabajo, y que Marx había ido desarrollando en otros textos menores. En 1848, junto con Engels, escribe el famoso Manifiesto del partido comunista, encargado por la Liga de los comunistas. En este texto famosísimo, Marx y Engels crean las bases de su concepción comunista basada en la lucha de clases, que, según ellos, es un fenómeno social realmente existente y que actúa como motor de la historia. Pero lejos de proponer un modelo utópico o descripción de una hipotética sociedad comunista, Marx y Engels solamente exponen las causas de la explotación de la clase obrera, a la que, en la sociedad capitalista, consideran como el auténtico sujeto de la historia. Para terminar no sólo con la explotación, sino con toda la historia basada en la propiedad privada y fuente de la enajenación, propugnan la necesidad de la toma del poder político por parte del proletariado, a fin de ir extinguiendo progresivamente el Estado. Con ocasión del amplio movimiento revolucionario que se dio en buena parte de Europa, Marx vuelve a Alemania y funda, con Engels, "La Nueva Gaceta Renana" (Neue Rheinische Zeitung), pero el fracaso de la revolución comportará su expulsión de este país. Se refugia en Francia, de donde también será expulsado, y en 1849 se instalará en Londres, donde vivirá el resto de sus días. Su período londinense estará siempre marcado por una situación económica muy precaria, que no será ajena a la muerte de cinco de sus hijos (sólo llegaron a la edad adulta tres hijas de Marx, una de ellas ilegítima). Vetado todo trabajo para él, sólo podrá subsistir gracias a la generosa ayuda de Engels y a los artículos que manda a diversos periódicos de izquierda, especialmente al New York Tribune, y a otros, como el Free Press, Das Volk, o People's Paper. En su estancia en Londres, además de su actividad política revolucionaria, se dedicará a una incansable labor de estudio e investigación. En la biblioteca del British Museum profundizó sus conocimientos de economía, demografía, matemáticas, historia de las civilizaciones, estadística, y aprendió diversos idiomas para poder trabajar con los textos originales. A través de sus artículos, muchos de los cuales publicó en la Politische-Oeconomie Revue (refundación de la Neue Rheinische Zeitung), desarrolla una actividad de análisis social y político de la sociedad de su época, iniciando con ello un camino de investigación del presente que representa una importante novedad en la forma de estudiar la historia y la sociedad. De estos análisis surgirán obras como *La lucha de clases en Francia* (1850), *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) y, más adelante, *La guerra civil en Francia* (1871), donde analiza la experiencia de la Comuna de París. En 1859 publica la *Contribución a la crítica de la economía política*, texto en el que ya están las bases principales de la que será su magna obra, *El Capital*. La *Contribución* está precedida de un famoso prefacio en el cual Marx mismo hace un breve repaso de su trayectoria intelectual y una especie de resumen de algunas de sus ideas capitales. Mientras tanto, va acumulando materiales teóricos y redactando borradores para la redacción definitiva de su magna obra (los textos preparatorios de *El Capital*, conocidos como los *Grundrisse*). En 1864 funda y preside la Asociación Internacional de Trabajadores, conocida como Primera Internacional, que posteriormente se escindirá en dos grandes corrientes: la de inspiración marxista y la de inspiración anarquista, capitaneada por Bakunin. En 1867, publicará el primer volumen de *El Capital*. Los volúmenes segundo y tercero los publicará postumamente Engels, y los materiales para la redacción del volumen cuarto los publicará Kautsky posteriormente. En la *Crítica al programa de Gotha*, escrito en 1875, atacó a Ferdinand Lassalle, y defendió la tesis de la



dictadura del proletariado como forma transitoria que debe adoptar el Estado antes de superar plenamente la sociedad capitalista y acceder al comunismo. La misma biografía de Marx nos indica que su actividad política revolucionaria es indisoluble de su pensamiento, y viceversa. En este sentido es un autor inclasificable con criterios académicos. No es ni un filósofo, ni un economista, ni un historiador, ni un sociólogo, sino que es todas esas cosas a la vez, por lo cual ninguna de sus teorías puede ser entendida aisladamente y de manera independiente de esta voluntad revolucionaria. Por otra parte, y puesto que su obra ha tenido una inmensa trascendencia, es difícil entender su pensamiento al margen de los resultados a los que posteriormente condujeron determinadas interpretaciones y elaboraciones de sus concepciones. El mismo Marx se defendía de una interpretación "escolástica" de su pensamiento, razón por la cual él mismo decía de sí mismo que no era "marxista", indicando con ello que no podía clasificarse, esquematizarse ni, mucho menos, dogmatizarse su pensamiento, que él siempre entendió como fundamentalmente crítico. El pensamiento de Marx, junto con el de Nietzsche y el de Freud (los tres maestros de la sospecha, según Ricoeur), es uno de los polos de referencia fundamentales del pensamiento y de los movimientos sociales del siglo XX. Fuente: Editorial Herder S.A., Barcelona. Autores: Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu.