



PERCONTARI

Año 3 • Nº 8 • Santa Cruz de la Sierra, Bolivia • febrero 2016



La convivencia

Revista del Colegio Abierto de Filosofía



Colegio Abierto de Filosofía

Percontari es una revista del Colegio Abierto de Filosofía.

Filosofar significa estar en camino. Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas y toda respuesta se convierte en nueva pregunta.

Karl Theodor Jaspers

Dirección

Enrique Fernández García

Consejo Editorial

H. C. F. Mansilla

Roberto Barbery Anaya

Blas Aramayo Guerrero

Alejandro Ibáñez Murillo

Andrés Canseco Garvizu

Ilustración

Juan Carlos Porcel

Seguimiento editorial

Gente de Blanco

DL: 8-3-39-14

Colaboran en este número

Andrés Canseco Garvizu

Juan Marcelo Columba-Fernández

Gustavo Adolfo Navarro Occhiuzzo

Eynar Rosso

Fernando Molina

Carolina Pinckert Coimbra

Mario Mercado Callaú

Luis Christian Rivas Salazar

Christian Canedo

Marco Antonio Del Río Rivera

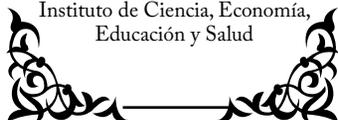
María Claudia Salazar Oroza

facebook.com/
colegioabiertodefilosofia
revistapercontari@gmail.com
revistapercontari.blogspot.com

Con el apoyo de:



Instituto de Ciencia, Economía,
Educación y Salud



EDITORIAL

Insuficiencia del aislamiento

En Grecia, cuando emergió la filosofía para beneficio del género humano, se subrayó el valor de conocerse a uno mismo. Lo postulaba Sócrates, pero también otros pensadores que no encontraban una mejor vía para notar errores, advertir limitaciones y progresar como personas. Tal enseñanza implica, entre otras cosas, que cada individuo reflexione sobre sus decisiones, dejando sitio al espíritu crítico, cuya presencia en nuestras vidas resultará siempre útil. Así, apartándonos de los demás, podríamos descubrir verdades que juzgemos relevantes, incluso indispensables para ser felices. Recordemos que, solo, sentado frente a una chimenea, Descartes nos obsequió las bases del pensamiento moderno. La duda se constituyó entonces en el punto de partida, un comienzo que serviría para orientarnos, motivando resoluciones e impulsando cambios. Con todo, sería un error suponer que cualquier inquietud puede ser liquidada merced a ese aislamiento.

Según Émile Bréhier, el hombre racional no puede sino aceptar tres dimensiones. Efectivamente, mientras tengamos esa condición, debemos lidiar con el hecho de ser históricos, trascendentes y sociables. Esta última faceta es tan importante que, si la relegásemos, diversas necesidades, hasta las impuestas por nuestra subsistencia, serían insatisfechas. Por lo tanto, siendo dicha realidad ineludible, debemos pensar en cómo establecemos un marco gracias al cual los problemas comunes sean enfrentados del mejor modo posible, respetando principios éticos, lógicos y jurídicos, entre otros. En este sentido, aunque haya casos excepcionales, como quienes aspiran a ser ermitaños, la relación con los demás impone el tratamiento de varias cuestiones. Es ilusorio creer que ninguna determinación adoptada por las otras personas, dispuestas a regir nuestra convivencia, podrá perjudicarnos. El distanciamiento radical no es sensato ni, menos todavía, moralmente plausible.

En esta nueva entrega, hemos asumido el encargo de discurrir sobre la convivencia, un concepto que supera esa coexistencia meramente natural, instintiva, animal, pues conlleva una carga cultural de la cual somos responsables. Tal como lo constatará, los aportes que comprenden este número han explotado diferentes enfoques; no obstante, nunca deja de intentarse un tratamiento reflexivo del asunto. Se tiene hoy la idea de haber hecho un esfuerzo que justifique su consideración. Esperamos que coincida usted con este parecer y, lo más importante, se anime a razonar acerca de sus relaciones con las otras personas. Un futuro marcado por la concordia, o el conflicto, depende de aquello.

E. F. G.

Convivir defendiendo la soledad

Andrés Canseco Garvizu

Sobre todas las cosas –y en primer lugar sobre la soledad– estás obligado a pensar negativa y positivamente a la vez.

Emil Michel Cioran

Las ciudades modernas no están hechas para el hombre solitario: sus paseos y sus plazas son un ambiente para la colectividad; sus parques, exhibiciones a la multitud. Con un breve paseo, uno puede darse cuenta de que no existe una cómoda banqueta para el individuo solitario que porte un libro o la carga de sus preocupaciones, sino únicamente esas largas que pueden acoger a familias o grupos numerosos. Si uno opta por caminar por senderos más o menos seguros, abundan los estruendosos sonidos de gritos, bocinas y parlantes de mal gusto, de esos que taladran la cabeza y perturban el pensamiento. Las urbes son cada vez menos respetuosas y más salvajes, de eso no hay duda; lo que es difícil es saber si se asemejan cada vez más a una jungla o a un zoológico, un fruto del acelerado crecimiento o la obra de un par de seres a los que les gusta ver ese caos y que le sacan rédito.

No sólo es el concreto; a veces, la sociedad dispara también contra la soledad. Quien se sienta en un café o bar sin compañía es visto como alguien raro y se le tiene lástima; el que viaja solitario es catalogado como una especie de loco o antisocial. Casualmente escuchaba hace unas semanas a una antigua amistad comentarme que tenía ganas de comer algo en cierto restaurante, pero que le avergonzaba que la vieran sola (“solita”, dijo, como para que dé más pena) en un lugar público. No puedo evitar pensar que tal aseveración fue una manifestación de egocentrismo; hay que ser un poco

ingenuo para asumir que los demás mortales están pendientes de nuestros actos más banales, como el de una simple comida.

Está bien; no hace falta proclamar el completo aislamiento. Nuestras necesidades y nuestra condición de humanos precisan de los otros para ser reconocidas y complementadas. Y, aunque la decepción constante ataque y la amenaza de la misantropía sea una tentación, la plenitud del hombre se da por la convivencia con el prójimo, inclusive la existencia de peligros y errores se evidencia gracias a la observación e intervención de los demás. Por otro lado, debe considerarse que el individuo no debe temer a realizar una audaz apuesta: la apuesta por la soledad oportuna. La soledad entendida como un reducto íntimo del individuo tiene enorme importancia para la realización de la identidad y del carácter.

Volcar la mirada a la infancia es un recurso que muchas veces ilumina y facilita la comprensión. El niño es el ejemplo del equilibrio entre la soledad y la compañía. Por supuesto que, interactuando, reconocerá a sus semejantes y desarrollará capacidades vitales como el lenguaje, pero también es completamente necesario que, sin compañía alguna, se sitúe en el mundo para aprender, para solucionar sus pequeños problemas, para conocerse y para desplegar su imaginación libremente.

El creador, el artista, ese pequeño gran niño caprichoso, replica de manera fidedigna este

fenómeno. Los momentos con la sociedad y el contacto con el mundo lo ponen en contextos de realidad que pueden servir de estímulo, inspiración o hasta inconformidad. Se lleva esas sensaciones al retiro y el encierro de la creación; ahí experimenta la satisfacción, el error, el reproche y hasta la frustración que emergen de la obra y del pensamiento. Luego, el hombre hace sus más grandes creaciones, esas mismas que, posteriormente, compartirá con el mundo que, en un momento anterior, le dio el impulso y será en esa relación, en esa convivencia, donde de verdad adquirirán un reconocimiento y un valor. Novelas inolvidables, sinfonías espléndidas e ideas que cambian el destino de la humanidad, por lo general, surgieron al fuego de la concentración que no se halla sino es en soledad. No está tan desquiciado el mortal que ha aprendido a deleitarse con la llegada de esa hora en que la agitación disminuye y casi puede escucharse el sonido del movimiento de la manecilla más rápida del reloj. Baudelaire, con su dureza de roca, supo escribirlo de manera genial:

“¡Solo por fin! Ya no se oye más que el rodar de algunos coches rezagados y derrengados. Por unas horas hemos de poseer el silencio, si no el reposo. ¡Por fin desapareció la tiranía del rostro humano, y ya sólo por mí sufriré!

¡Por fin! Ya se me consiente descansar en un baño de tinieblas. Lo primero, doble vuelta al cerrojo. Me parece que esta vuelta de llave ha de aumentar mi soledad y fortalecer las barricadas que me separan actualmente del mundo”.

Es en los momentos de soledad en que se reflexiona, se realiza la más sincera evaluación de

las acciones pasadas y se toman determinaciones para el futuro. La soledad es también donde reposa y se renueva la grandiosa individualidad humana, esa singularidad que nos aleja del rebaño, donde los uniformes y las etiquetas no tienen ningún valor, donde los partidos y las iglesias no pueden entrar, donde todos somos un poco herejes sin miedo a la hoguera. La soledad es forjadora de temperamento, pues, aunque el individuo esté rodeado del círculo familiar u otro, es inevitable que la naturaleza y el tiempo, en algún momento, lo ubiquen solo, obligándolo a elegir caminos, muchas veces sin consejo ni guía.

Por eso, en mayor o menor medida, convivimos con el mundo, defendiendo la soledad, nuestro bastión, en el que todos creamos, corregimos y modificamos nuestro ser, ese ser que luego se muestra al mundo y se relaciona con el resto. Es innegable que necesitamos de la convivencia más o menos pacífica con los demás; las personas requieren de un oído que las escuche, hombros que las conforten cada cierto tiempo y pasos que lleguen a su auxilio en ciertas circunstancias. El contacto humano, el encontrar un círculo, personas con quien compartir gratas experiencias, de quiénes aprender y construir, es importantísimo y da otro sentido a la vida. Pero lo que no debe ocurrir es la generación de una dependencia extrema del prójimo, ni para crear, ni para tomar decisiones, ni para sobrellevar los días y noches. Y es que, al final –sin una gota de piedad–, el espejo, el laberinto y el suicidio siempre se enfrentan en soledad.



Donde coexisten las diferencias

Juan Marcelo Columba-Fernández

La convivencia... tan cotidiana, tan normal, tan compleja. Salvo la excepción de dirigirme a un extraordinario lector ermitaño –cuyo acceso a este escrito en los tiempos que corren también constituiría un hecho extraordinario–, vivimos rodeados de un conjunto variopinto de hombres y mujeres que nos brindan su agradable o desagradable compañía. Como muchas otras especies, cohabitamos un mismo espacio con ese alguien, ese *otro*, ese extraño que, al cabo de un tiempo y tal vez algunas copas, ya no resulta tan ajeno, tan lejano.

¿Cómo definirla? Lexicalmente no ocasiona grandes problemas cuando vemos que el prefijo y el verbo latinos se articulan, dando origen a una nueva forma en la lengua de Castilla. El término que refiere al hecho de vivir en compañía de *otros* forma parte de nuestro vocabulario general y también de nuestro de sentido común.

Si nos acercamos al mismo vocablo desde un punto de vista filosófico ¡tamaño prefijo y tamaño verbo! Desde el alba de nuestra civilización, numerosos pensadores han encaminado sus reflexiones hacia la definición de aquello que denominamos *vivir* –ni hablar de las orientaciones científicas de orden biológico y sus frondosos taxones orgánicos–. Por su parte, el prefijo latino no resulta menos conflictivo, si consideramos que “con-” remite al *otro*, a esa alteridad que, inherentemente, nos resulta forastera y gracias a la cual nuestro propio ser llega a definirse, paulatinamente, en su travesía por el mundo.

Las posibilidades de un tratamiento exhaustivo del tema en este breve impulso textual me parecen exiguas; sin embargo, considero que el hecho de *existir* en compañía de ese otro remite no solamente a una problemática de orden universal y de actualidad impercedera, sino también a un principio de pluralismo en

la vida de nuestras sociedades. De esta manera, quisiera esbozar, si me lo permite el convivial lector, una fugaz percepción sobre la vida del verbo para tratar de entender el sentido de la amigable voz que deviene, en esta ocasión, el objeto de nuestro interés.

Un lugar de convivencia

A riesgo de adoptar un aire arcangélico, puede resultar provechoso cavilar sobre la vida de las palabras como una forma de entender las maneras de convivencia. La existencia de los vocablos, el hecho de ser utilizados por los individuos al interior de sus sociedades, constituye un fenómeno a la vez simbólico y humano que, probablemente, representa mejor que ningún otro nuestra esencia como seres en el mundo.

Las palabras existen al interior de un conjunto de lenguas que cohabitan vastos y pequeños territorios. Las alrededor de 23 lenguas francesas, las 43 lenguas bolivianas, las 280 lenguas cameruneses, las 520 nigerianas, las 447 indias o las 706 indonesias, solo por mencionar algunos casos citados en el catálogo *Ethnologue*, pueden brindar una perspectiva más amplia de las posibilidades de cohabitación lingüística. Asimismo, estos y todos los idiomas del mundo viven aledaños por cálidos dialectos y cordiales acentos que manifiestan los poiquilotérmicos temperamentos de sus pueblos.

Al interior de todas estas lenguas, coexisten miles de palabras. Nacidas de la melodía del aire y de la cinética animal, las hay cultas y populares, buenas y malas, viejas y nuevas. Existen palabras tristes y alegres, algunas simples y otras complejas, unas misteriosas y las otras evidentes, ciertas vienen de lejos y otras de muy cerca. Todas ellas albergan en su interior un ensamble

armonioso de consonantes y vocales, prefijos y sufijos, fonemas y morfemas.

Uno de los filólogos más lúcidos del siglo XX, Ferdinand de Saussure, nos ha permitido entender la lengua como un sistema de signos y, tal vez algo más importante, considerar el valor de cada uno de ellos como el resultado de las diferencias existentes al interior de esta totalidad. La lengua, ese lugar donde conviven las diferencias, necesita de una pluralidad que permita su funcionamiento y otorgue sentido a su acción. ¿Podrían nuestras sociedades pensarse como totalidades fundadas en la coexistencia de diferencias?

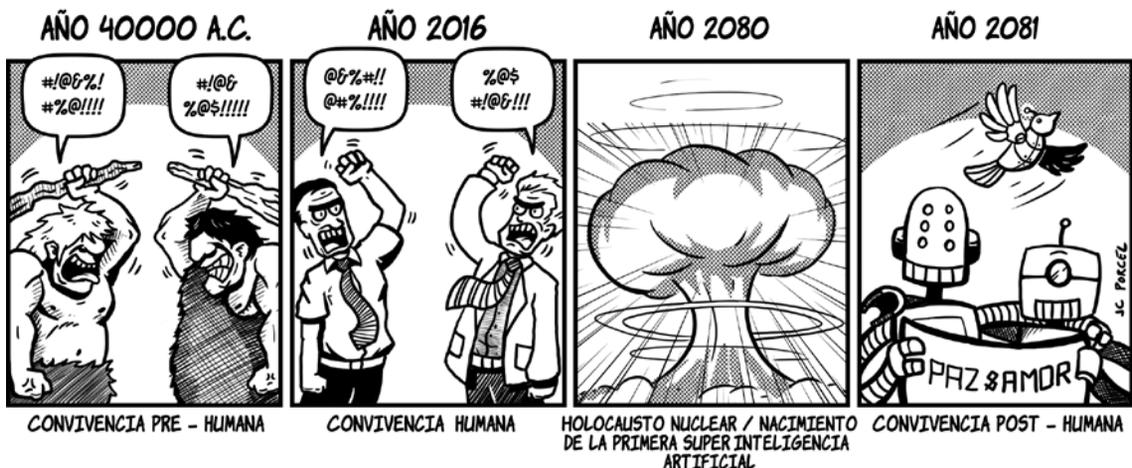
Las lenguas, reflejo de los hombres

Tanto en la lengua como en la sociedad ninguna convivencia resulta sencilla. Las recias tensiones también hacen parte de esta existencia común. Parte de la naturaleza de la convivencia parece residir en pugnas por establecer una mayor presencia –visiblemente un asunto de poder y de voluntad humana–. Así, en la lengua, resulta habitual que los vocablos nuevos luchen por desplazar a los viejos, los cultos pugnen por desterrar a los populares o los buenos pretendan confinar a los malos.

Afortunadamente, no toda tensión origina un conflicto verbicida. Al contrario, muchas veces,

éste produce una especie de inter-adaptación. Tal vez un caso ejemplar para nuestra reflexión, no el único, pero sí uno de los más visibles, sea el de las voces extranjeras. Ellas resumen la esencia de la convivencia verbal, pues estas palabras se adaptan a la lengua que las recibe, pero también la modifican, le dan un nuevo color, crean nuevos giros, nuevas maneras de pensar el mundo. ¿Cuán válida puede resultar esta analogía si pensamos en la inter-adaptación de los seres humanos que coexisten al interior de una misma sociedad?

Las lenguas reflejan la naturaleza de los hombres. Me resisto a creer en las lenguas como los entes fantasmagóricos y abstractos descritos en grisáceas gramáticas. Las lenguas-efigie, las lenguas-monumento, la estética monolítica de la muerte. Haríamos mejor en acercarnos a ellas a través de sus manifestaciones espontáneas, a través de su encarnación en las voces jubilosas o quebradas de los hombres. Comprenderlas a partir de la interacción con el otro, con el que habla raro, con el que habla diferente, con el que habla mal, con el que habla bien, con el que habla otra lengua, con el que no habla. ¡He ahí un sublime ideal de convivencia inherente a nuestra condición humana!



La moda de la convivencia tóxica

Gustavo Adolfo Navarro Occhiuzzo

Impulsada por la industria de la autoayuda, la moda de lo *tóxico* se ha incorporado al campo de lo social con interesante eficacia. Ante lo cual, es común escuchar a las personas quejarse de la “toxicidad” que a veces se desprende de sus vínculos con el otro, sea este un familiar, amistad o pareja.

Pero, concretamente, ¿a qué alude dicha toxicidad? Todo radica en que, bajo determinadas circunstancias, cualquiera podría quedar atrapado en una relación que le genere sufrimiento, sin poder desligarse de la misma, por más que se lo proponga. Lo interesante es que el germen de la toxicidad siempre lo porta el *otro*, del cual los manuales de la autoayuda y sus afamados gurús, brindan toda una serie de perfiles psicológicos, elaborados con cierta lógica paranoide, que permitiría detectarlos y alejarse de ellos cuando fuera necesario. Esto se articula especialmente bien con la tendencia a la des-responsabilización que impera en esta época, en la que parece ser más sencillo victimizarse que hacerse cargo de las propias implicaciones subjetivas en el padecimiento o las elecciones de vida, generalmente atribuidas al otro o al azar.

Por eso es común observar cómo ciertos sujetos van saltando de una relación tóxica a otra, sin darse cuenta de que son ellos mismos quienes contribuyen a generarlas, como, por ejemplo, ocurre en el caso de las mujeres que siempre se involucran con hombres golpeadores. No debe olvidarse que toda relación o vínculo, tóxico o no, siempre se construye de a dos.

Por otra parte, podría decirse que esta moda de lo tóxico se ha tornado muy popular porque el otro suele tender a la malignidad; es algo que

se denota en el discurso de las personas. No por nada Freud, en su texto *El malestar en la cultura*, lo ubica junto al cuerpo y la naturaleza, como parte de las tres principales fuentes del sufrimiento humano. Evidentemente, el otro es también una fuente de satisfacciones que, para ser alcanzadas, deben transitar por cierto rodeo, para lo cual se prestan muy bien el amor, la amistad o las diversas manifestaciones culturales. En cambio, esa malignidad estructural es gratuita, no requiere de mucho esfuerzo, siempre hay algo del otro que, según nosotros, no es como debería ser.

Entonces, si tanto la moda de lo tóxico como la concepción freudiana coinciden en destacar que la convivencia con el otro puede generar sufrimiento, ¿cuál sería la diferencia entre ambas? La diferencia está en Freud. Él tiene muy claro que cada sujeto antepone al mundo su propio molde yóico o narcisista, dentro del cual el otro nunca termina de encajar del todo bien. Parece una obviedad, pero es necesario recordar que, más allá de la insistencia de Hollywood o Disney, no existen relaciones perfectas de ningún tipo.

Al anteponer ese molde yóico o narcisista sobre el mundo, el otro quedará irremediablemente distorsionado, por eso, más allá de lo que este haga o deje de hacer, Freud es tajante en sostener que cada sujeto debe hacerse responsable de sus dichos y acciones, como también de las reacciones que este otro sea capaz de suscitarle. Un ejemplo ilustrativo es el ocurrido con su joven paciente “Dora”, quien le refiere una larga retahíla de quejas familiares, luego de lo cual, él la interroga: ¿cuál es tu responsabilidad en este orden del mundo del cual te

quejas? Una pregunta que, en todo caso, puede ser auto-aplicada cada vez que el otro con el cual convivimos se nos torne insoportable, ya que nosotros, con nuestras pasiones, errores y singular historia de vida, contribuimos al establecimiento de la toxicidad, que, en cualquier caso, debemos aprender a manejar, disminuir y

cortar, reconociendo siempre lo que como sujetos nos corresponda. El psicoanálisis ofrece su dispositivo para ayudar a cada sujeto en este fin.



La convivencia con uno mismo: un dilema dantesco

Eynar Rosso

En estos tiempos donde se incrementa, a ritmos acelerados, la globalización y se desploman los valores éticos y estéticos, llevándonos a caminos sinuosos; donde el relativismo axiológico, el choque de civilizaciones y la incompreensión entre culturas nos muestran la falta de un diálogo horizontal y un aislamiento cada vez mayor entre los seres vivos de este planeta, la convivencia se vuelve en un tema altamente discutido y desarrollado en todas las esferas del conocimiento social y humano.

Sin embargo, en ese razonamiento, cada vez se está retrocediendo a viejas fórmulas dicotómicas en el campo de lo político, cultural y social. Debido a la vigencia de éstas, se tiene como resultado actos cada vez más violentos. Es por eso que la correlación entre individuo y su entorno puede tener una conclusión pesimista y funesta que ya fue mencionada por Sartre: “El infierno son los otros”. Esta frase lapidaria y aniquiladora, lanzada por un individuo hacia el colectivo, cada vez cobra mayor fuerza y sentido en nuestro mundo contemporáneo porque refleja todo el malestar de un acto fallido de convivencia entre ciudadanos y, además, manifiesta una apreciación paranoica con el entorno. En conclusión, arriesgada, diríamos que el hombre se ha vuelto, en poco tiempo, cazador de otras especies, por ende, presa de sí mismo.

En un sentido amplio se establecería que el ser humano no busca una convivencia satisfactoria entre sus congéneres ni, mucho menos, con el medio ambiente que lo rodea: lo que busca es una eterna imposición de sus deseos, demandas y ambiciones –ello, por cierto, es totalmente normal–. Todo esto resume una actitud competitiva que forma vínculos de convivencia por necesidad y afinidad. Convivencia, entonces, se

entendería como la tolerancia elevada a la más alta potencia dentro de una sociedad conformada por todos los ciudadanos que conviven, en la medida de sus posibilidades, generando colectividades particulares de toda índole para llegar a un objetivo concreto, sea cual sea.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando yo, para mí mismo, soy mi infierno? Para responder esta pregunta, sólo podríamos engañarnos, ya que nos incomoda, nos fastidia y nos disgusta; por tanto, la mentira como respuesta nos tranquiliza. Esa respuesta tranquilizadora, por simple razonamiento, se puede expresar así: todo lo que está fuera de uno es el infierno y, en contra posición, todo lo que está dentro es el mismísimo cielo. Esta imagen se puede observar desde lo particular –yo y un grupo de amigos– hasta lo general –el Estado y la sociedad–. Tal actitud revelaría, por un parte, la falta de un autoanálisis en el espejo crítico y, por otra, la poca tendencia autoirónica de hacer un ejercicio intelectual para situarse como lo otro de uno mismo. Pero, como sabemos muy bien, una mentira es mucho mejor que cien verdades juntas...

Ahora bien, en este punto, trataremos de abordar la pregunta que planteamos anteriormente. Tal vez sea una pregunta un tanto neurótica, con poco sentido y sin concordancia; sin embargo, nos permite hacer el juego de ponernos en una posición incómoda, ayudándonos a analizar el concepto de convivencia que queremos establecer. Así, advertiremos cómo entendemos la convivencia y, luego, conforme a lo que dijimos, será posible concebirla como la absoluta tolerancia hacia el otro diferente de mí.

Al establecer la mencionada característica particular de la convivencia, no tendríamos más escapatoria que seguir esgrimiendo “el infierno

son los otros”, pero, al plantearnos que “el infierno somos nosotros”, se dispone y demanda inmediatamente mirarnos al espejo y, en seguida, ponernos en cuestión frente a la convivencia con los otros. Es decir que yo, al instante de verme en el espejo, soy el otro de mi yo reflejado y, como expresamos que el otro es el infierno, por tanto: lo otro reflejado en el espejo, que soy yo, soy mi propio infierno. Tomando esta eventualidad, totalmente factible, podríamos decir que no habría una completa convivencia con mis congéneres, porque no tengo una completa convivencia conmigo mismo. Al no tener esta completa convivencia conmigo, entonces, no tendría una convivencia con la sociedad, ya que siempre estaría en una actitud a la defensiva, porque todo lo que está fuera de mí es el infierno, además que yo, para el otro que me observa, soy su infierno.

En otras palabras, si el ser humano no realizara el ejercicio de invertir “el infierno son los otros” por “el infierno soy yo”, no podría ver sus propios errores y falencias y llegaría a una completa idealización de sí mismo. Mientras tanto, al dar este giro, “el infierno soy yo”, surge la necesidad de preguntarnos por nuestros propios círculos dantescos y, seguidamente, recorrer todos

nuestros prejuicios y contradicciones internas para, así, poder llegar a ser más conscientes de nosotros y de los otros, porque, al saber ello, nos posibilitaría tener un diálogo horizontal, por tanto, más fructífero. Al vernos internamente como un infierno y ver todos nuestros círculos dantescos, realizamos un ejercicio de reflexión interna y un diálogo con nosotros, beneficiando ello a nuestra convivencia en comunidad, pues no nos veríamos según la lógica “el cielo soy yo y los otros son el infierno”, o su variante “su propio cielo es el infierno para mí”.

Así, entonces, este dilema constante de la convivencia con uno mismo, analizado bajo una reflexión constante y crítica asertiva, generaría el tomar consciencia de mis actos, pues cada hombre lleva sus propios demonios internos con los cuales tiene que lidiar.



Carta de un padre liberal a su hija socialista sobre la convivencia

Fernando Molina

Porque te conozco, querida hija, sé que lo que te atrae del socialismo es su promesa más antigua y más profunda, la erradicación de la desigualdad económica y cultural de los seres humanos mediante una radical transformación de las condiciones de trabajo y producción de la sociedad, de forma que se garantice, a partir de ahí, una convivencia armoniosa, constructiva y, si me permites la palabra, *amorosa* entre todos. Dicho de otra forma, la eliminación de los intereses que ponen a las personas a luchar entre sí, y causan entonces actos de violencia, injusticia, discriminación y opresión de los más débiles en manos de los más fuertes.

Es una promesa muy atractiva y en especial para quienes, como tú, son jóvenes y, por tanto, no se han resignado a aceptar el mundo “tal como es”; los que creen que es posible cambiarlo desde el fondo, y se sienten con la fuerza de hacerlo en el periodo de vida que les ha tocado vivir. Este fue el ideal de los socialistas utópicos del siglo XVIII, que pretendían realizarlo por medios pacíficos. Y pasó directamente al “socialismo científico” de Karl Marx y sus seguidores, que “descubrieron” que su plena consumación a escala social requeriría la destrucción de la propiedad privada, lo que a su vez demandaría procesos de una violencia sin parangón, pero que los marxistas veían como temporales y “de transición”. Una vez eliminada la propiedad privada, los intereses egoístas que separan a los seres humanos desaparecerían, y entonces la violencia ya no sería necesaria, así como los “aparatos” creados para ejercerla a favor de los fuertes, de las clases dominantes, de los intere-

ses hegemónicos. Así que el Estado “desaparecería”, esto es, perdería su ángulo coercitivo, se desembarazaría de las facultades y los recursos policiales y militares que constituyen su núcleo, y se convertiría en una inofensiva oficina administrativa, encargada, dice Marx, de “coordinar” el trabajo social.

A esta altura ya sabemos que el intento marxista de socialización de la propiedad no terminó en la desaparición de los intereses económicos y mucho menos en la desaparición del aspecto represivo del Estado. Por el contrario, creó un poderoso interés material: el del Estado y el de las burocracias que se apoderaron de la propiedad de la población de países como la Unión Soviética, China y Cuba. El interés del Estado por enseñorearse de la sociedad, y el interés de las burocracias por mantener los privilegios que les daba su participación dentro del Estado, incrementaron el ejercicio coercitivo de la policía y el ejército en un grado antes desconocido por la humanidad.

Por esta razón y por otras de las que hablaré más adelante, el método de eliminación de la propiedad privada propuesto por el marxismo cayó en un desprestigio que lo ha convertido, hasta nuestros días, en inviable. Los socialistas que hoy tienen cierto predicamento y posibilidades realistas de llegar al poder ya no lo plantean. Sin embargo, el proyecto de una comunidad despojada de intereses materiales, y, por tanto, libre de enfrentamientos entre sus miembros, sigue presente en la imaginación contemporánea y sirve para atacar despiadadamente a la sociedad democrática.

Por eso quisiera analizar este proyecto, preguntarme si es deseable –para lo que necesitaré hablar de lo que su realización implicaría– y evaluar su factibilidad por medios pacíficos, que son los únicos que los socialistas actuales dicen plantear.

¿Es deseable la igualdad socioeconómica?

La pregunta de si es o no deseable la igualdad socioeconómica –entendida como la eliminación de los intereses antagónicos que ponen a los seres humanos unos contra otros, o unos sobre otros, y, por ende, alientan la discordia social– admite respuestas opuestas dentro del campo liberal. Algunos liberales plantean simplemente que no, por razones que, formuladas de distintas formas, pueden resumirse en lo siguiente: la igualdad de las personas, si bien es necesaria en la esfera política y jurídica, esto es, ante la ley y ante las urnas, no debe ser socioeconómica, pues en tal caso se arrebataría a la sociedad el motor que le da dinamismo y le permite progresar: la posibilidad de unos de diferenciarse de los otros por medio de su mayor enriquecimiento. Solo el acicate del interés, dice esta opinión, mueve a los hombres a trabajar con denuedo, a competir y, por tanto, genera la innovación y la excelencia, que son necesarios para que la humanidad avance. Si todos fuéramos socioeconómicamente iguales, sobrevendría la apatía y la molicie, como se comprobó ya, parcialmente, en los hábitos laborales de los países del “socialismo real”.

Sin negar completamente esa explicación, que resulta en gran parte cierta, anoto que la misma cae en el economicismo que a menudo lastra al liberalismo o, mejor dicho, que caracteriza cierto tipo de liberalismo. Refuerza la impresión que tienen los que no pertenecen a esta corriente y la critican, de que ella considera al ser humano exclusivamente un *homo economicus*, un alma condenada a seguir un interés egoísta, si bien al hacerlo, y por hacerlo, termina beneficiando inconscientemente a los demás. Esta impresión proviene de una mala lectura de Adam Smith, que, como han dicho ya varios de sus exegetas, no desconoció el poder de las motivaciones humanas de carácter inmaterial.

Pocas veces se ve un compromiso mayor con la acción que el que encontramos en los que obran por razones diferentes, y a veces incluso contrarias, a las del interés económico: el amor a la familia, la creencia religiosa o ideológica, el patriotismo. El liberalismo economicista es simétrico al marxismo vulgar: ambas corrientes no pueden explicar, por ejemplo, por qué es posible una guerra, excepto reduciendo la enorme movilización de energías psicológicas disímiles que esta entraña a un solo factor causal de orden económico. En cambio, Joseph Schumpeter, un liberal no economicista, explicó convincentemente la guerra como un acto contrario a la conveniencia económica de los países y las clases empresariales y propietarias. Los motivos de las guerras, incluso de las imperialistas, señaló Schumpeter, no son el dinero o el afán de hacerse de una mayor provisión de recursos naturales; son factores psicológicos como el orgullo nacional, o políticos como la necesidad de contentar a los militaristas deseosos de amplificar su poder.

Si no somos economicistas, entonces, podemos imaginar, sin necesidad de por eso menospreciar la importancia de los móviles económicos, la posibilidad de formar una asociación cuyos miembros tengan más o menos lo mismo y trabajen eficientemente por otras razones que las crematísticas: por amor a la comunidad, por una idea de superación personal y colectiva, por responsabilidad con las nuevas generaciones, por mandato religioso. En realidad, como dice Bertrand de Jouvenel (*La ética de la redistribución*), una asociación de este tipo existe ya en nuestros días: las comunidades religiosas, como las que, por ejemplo, se organizan dentro de los monasterios, lo son. La condición de su existencia reside en que sus miembros sientan un mismo y consecuente *desprecio por los bienes materiales*. En tal caso pueden trabajar hasta la extenuación en el culto religioso, la producción de alimentos y en labores intelectuales, sin que esto ni los desigale socioeconómicamente ni perjudique su capacidad de inventiva e innovación. Demuestran estas pequeñas comunidades que el ser humano, en efecto, es más que *homo economicus*.

Yo creo que comunidades como esa son admirables, siempre y cuando los hombres sean

libres para constituir las y, si lo desean, abandonarlas. Su igualdad socioeconómica básica permite que sus componentes concentren el grueso de sus energías en asuntos espirituales y culturales, y no en la competencia entre ellos. Y esto solo puede parecerles rechazable a teóricos universitarios que nunca tuvieron que trabajar en el comercio o como trabajadores fabriles.

Preguntémosnos ahora si la experiencia del monasterio se puede extender a toda la sociedad y en especial a la sociedad moderna. ¿Es posible que millones o, si se nos apura, miles de millones de personas lleguen a tener una mentalidad tal que prescindan de intentar diferenciarse por razones materiales y acepten unas condiciones menores de crecimiento, a cambio de una mayor igualdad para todos, lo que permitiría que todos se aboquen a prácticas de índole espiritual y cultural? Ya he dicho que, en mi opinión, algo así sería maravilloso; añadido que lograrlo debería ser el objetivo que guíe los esfuerzos actuales de los seres humanos por disminuir la importancia de los aspectos económicos de la vida humana y, al mismo tiempo, acrecentar la capacidad humana para lograr satisfacción y realización fuera de la esfera de la producción y el consumo. Solo la adopción de este paradigma permite evitar que el liberalismo lleve agua al molino de la práctica consumista y el pensamiento inmediatista que tienen embebidas a las sociedades contemporáneas, y permite reconciliar mi corriente con el ambientalismo serio. O, para no decir tanto, al menos posibilita que los liberales adopten una posición crítica respecto a la reducción del ser humano a la condición de mero ente productivo y consumidor.

Pero plantear que una sociedad de iguales es deseable y ejemplar no equivale a afirmar que sea posible en gran escala, al menos en un horizonte temporal visible. Si bien no podemos considerar los motivos económicos los únicos importantes, su importancia práctica tampoco puede ignorarse o menospreciarse.

El ánimo de enriquecerse y gozar lo más posible de los productos de la industria humana es hoy por hoy la más poderosa motivación (aunque no la única) para la iniciativa y el emprendimiento humanos. Por tanto, cualquier “política de igualdad” que no considere esta

motivación, así sea de forma limitada (pero no todos los medios de limitarla son admisibles), afectará el funcionamiento del aparato productivo industrial y, en general, la buena marcha de la economía moderna.

Igualdad versus libertad

Así ocurre en primer lugar con la igualación radical de la propiedad, que en sus versiones más extremas procura arrebatar a los individuos incluso de sus posesiones primordiales, por llamar así a las que son privadas desde mucho antes del nacimiento del capitalismo: una vivienda y una parcela de tierra. El propósito de esta política de igualdad, que en el siglo XX se realizó de manera bastante extendida en Camboya y Cuba, y en otros muchos países socialistas durante los peores periodos de colectivización que vivieron, era también la erradicación de los antagonismos de intereses. La experiencia comprobó que, sin un mínimo hábitat con el que pudiera contar y sin un medio de trabajo que le diera cierta independencia, el individuo dejaba de esforzarse y se convertía en un ser dependiente de las instrucciones de quienes, al controlar su acceso al albergue y al trabajo, se habían hecho dueños de sus posibilidades de subsistencia.

Ahora bien, esta dependencia de las instrucciones superiores podría ser buena solo en caso de que las mismas siempre fueran justas y correctas, así como generosas con quienes tuvieran que obedecerlas, y si fuera seguro que su aplicación lograría el bien común. Todo lo cual necesariamente requiere de un Estado que no solo sea ilustrado, sino también *iluminado*. Y como esta posibilidad es inexistente, ya que toda obra humana es falible, la dependencia de los trabajadores sin propiedad respecto a un solo centro generador de decisiones, que por fuerza ha de ser burocrático y miope, ya que no cuenta con los avisos del mercado, termina creando ineficiencia en el sistema en su conjunto y, por tanto, carestía. Como muestra la experiencia histórica, la falta de alimentos y bienes suficientes para abastecer a la población es el resultado inevitable de una igualación socioeconómica radical: por eso suele decirse que “el

gran problema del capitalismo es la desigualdad (y el conflicto que ésta provoca), mientras que el gran problema del socialismo es la carestía”.

Por otro lado, cuando la carestía se presenta, los trabajadores sin propiedad comienzan a descuidar o ignorar las instrucciones fallidas del Estado y a dedicarse a eludir las normativas del sistema por ellas establecido a fin de obtener, de todas las maneras imaginables, lo necesario para su propio consumo. No se trata de lo que suele decirse, de que estas personas entren en la apatía o se vuelvan incapaces de trabajar, sino de que sus energías se orientan principalmente a eludir los controles existentes y a conseguir suministros y pequeñas ventajas que compensen lo que el aparato económico oficial no les puede ofrecer. Un desvío de energías que conduce a este sistema a una situación de quiebra crónica.

Ese constante esfuerzo de transgresión de la población en los sistemas socialistas no tendría sentido, y por tanto sería inconcebible, si: a) la socialización de la propiedad de un país hubiera sido completa y permanente, y b) si este país no estuviera rodeado de otros donde no hubiera carestía, desde los cuales se drenaran productos y capitales hacia la economía socializada. Pero estas condiciones no se han cumplido casi nunca. Como dice Ludwig von Mises, en parte el socialismo ha sido posible porque se ha dado en medio del capitalismo, del que ha extraído muchos recursos. Por otro lado, en casi todos los ejemplos históricos de socialismo ha habido ciertas formas de propiedad privada: sobre todo inmobiliaria y agrícola, formas que han generado oportunidades de producir al margen de los mandatos estatales y, por tanto, han ayudado a paliar la carestía. Estas excepciones se debieron a la imposibilidad práctica de sujetar a toda la población de un país a las iniciativas productivas establecidas por el Estado, tanto por lo señalado (la insuficiencia e ineficiencia de estas iniciativas) como porque una rigurosidad extrema y constante en el cumplimiento de la prohibición de tener propiedad hubiera arrojado a miles y hasta millones a la muerte por hambre.

De lo que se infiere que la propiedad no es imprescindible, como dicen algunos liberales,

porque los seres humanos puedan trabajar solamente por lo que es suyo y los beneficia directamente, es decir, por egoísmo, lo que es fácilmente refutable por innumerables contraejemplos (ya hemos hablado de los monjes; añadamos a los militantes de los partidos marxistas, a los luchadores por diferentes causas sociales, a los artistas y deportistas que no tienen reconocimiento, etc.). La propiedad es imprescindible porque concede independencia a las personas, porque las convierte en agentes económicos y, por ende, les da medios para que resuelvan por sí mismas la cuestión de su subsistencia. En otras palabras, porque les da libertad. Nadie puede ser libre si depende absolutamente de otros. Aunque también es indudable que necesita de otros para conservar su libertad (ya que el individuo solo no puede hacer frente al autoritarismo o el despotismo) y para remontar las adversidades mayores de la vida social, algo que le exige organizarse en un Estado.

Aquí debemos detenernos un poco. Uno de los errores de los liberales vulgares reside en lo siguiente: sus modelos ideales suponen que los seres humanos viven siempre en condiciones normales, en las que sus logros reflejan siempre la magnitud de sus esfuerzos. Bajo esta suposición, lo único que cuenta es que la propiedad esté distribuida entre los individuos, que la usarán, cada uno por su propia cuenta, como un instrumento para obtener lo que necesitan y para prosperar. En una sociedad de propietarios, dicen estos liberales, los más ricos serán los que trabajen mejor y los más pobres los que sean más negligentes o menos listos. Este esquema es simplista. Para comenzar, resulta inevitable que los propietarios usen su independencia y libertad para coaligarse entre sí (reduciendo “estratégicamente” su independencia y su libertad) a fin de hacer prevalecer sus intereses sobre los de los otros. Y a fin de hacerse de ciertos recursos que no son masivos, como algunos recursos naturales, y cuya posesión puede garantizar privilegios (es decir, réditos que se obtienen por otras razones que el desempeño productivo). De esta problemática te hablaré en otra carta, que estará dedicada a la redistribución de la riqueza. Al mismo tiempo, los más pobres no solo son los menos empeñosos; también pueden terminar en esta condición

por culpa de la colusión de los ricos, o por falta de propiedad, en caso de que esta no haya sido suficientemente distribuida (aquí deberemos analizar la cuestión del liberalismo y la reforma agraria) o se haya reconcentrado; o por culpa de la ocurrencia de fenómenos imposibles de eliminar por medio de la diligencia humana, como herencias históricas muy profundas (racismo y discriminación, falta de educación), desastres naturales, guerras, etc.

Ese tipo de pobreza y de desprotección no pueden ser resueltas simplemente con la defensa y postulación de suficiente libertad para los agentes económicos. Al mismo tiempo, no es un problema que pueda ser ignorado, ya que inviabiliza la convivencia social, tanto por la reacción destructiva de los que así son preteridos, como por la incertidumbre que tal indiferencia ocasionaría en todos los actores sociales, incluso de los que no estén en condiciones de vulnerabilidad. Nadie quiere pertenecer a una sociedad cruel con los más débiles, porque, aunque adopte un modelo liberal ingenuo, nunca puede estar completamente seguro de que la mala suerte no lo arroje a una situación en la que necesite de la ayuda de los demás. Y, por supuesto, nadie pensará que esta ayuda solo deba consistir en la creación de condiciones generales para la creación de riqueza, sino que exigirá que sea un apoyo directo, inmediato y suficiente que le permita atender las necesidades que siente y que no puede absolver con medios normales.

Por lo tanto, el liberalismo debe aceptar que la sociedad no solo trabaje en pos de un aumento de la riqueza global y que también actúe para atender las inequidades (es decir, que adopte ciertas políticas de igualdad) aunque las mismas afecten en alguna medida la acumulación de riqueza. En otras palabras, debe conceder que la protección de la propiedad, con ser una condición necesaria, no es, sin embargo, una condición suficiente para una vida social razonable y exitosa.

La regla es que las políticas de igualdad restrinjan la libertad económica de los individuos. Esto es más grave cuando son políticas radicales, y menos grave, pero igualmente cierto, cuando se trata de políticas más moderadas, como la que plantea la centralización en el Estado

exclusivamente de los medios de producción y no así de la propiedad individual. Podemos decir entonces que la igualdad siempre tiene efectos económicos antiliberales.

Si decimos lo mismo en términos filosóficos, debemos señalar que la igualdad y la libertad absolutas se oponen también absolutamente entre sí. En el terreno práctico, en el que los absolutos no existen, libertad e igualdad son valores que guardan una relación inversa: el mayor cumplimiento de uno implica un menor cumplimiento del otro. Esto significa que debe buscarse un punto (en realidad son varios puntos entre los cuales es menester elegir) en el que se dé un equilibrio aceptable entre los derechos económicos de las personas y la necesidad social de proteger a una parte de sus miembros de la pobreza y la necesidad de vender su fuerza de trabajo a cualquier precio. Una necesidad de protección que no solo responde a los criterios pragmáticos que ya hemos expuesto más arriba, esto es, a la seguridad, sino a la puesta en acción de otros valores humanos como la compasión y la solidaridad.

Puesto que la igualdad socioeconómica y la libertad son antitéticas, muchos suponen que los liberales deben apostar exclusivamente por la libertad y ponerse en contra del valor opuesto, esto es, rechazar toda política de igualdad. Y los socialistas deberían hacer lo contrario. Es cierto que existen facciones dentro de ambas corrientes ideológicas que animan esta polarización. Pero hete aquí que una sociedad no puede prosperar e incluso existir sin suficiente libertad *ni* sin suficiente igualdad socioeconómica. Por tanto, si siempre habrá grupos que luchen por un valor en contra del otro, lo razonable tanto para liberales como para socialistas parece ser el perseguir la coexistencia pacífica entre ambos.



Reflexiones desilusionadas sobre el género humano

Carolina Pinckert Coimbra

La criatura más maravillosa del universo alguna vez creada, según muchos libros religiosos, es el hombre; sin lugar a dudas, debe ser así. Su inteligencia, pensamiento, obras y esencia se conjugan sinérgicamente en un manantial de sorpresas dignas de agradar y enorgullecer a cualquier ser creador. Sin embargo, este potencial de acción tiene también un lado oscuro, haciendo al hombre sólo igualable a una caja de Pandora.

El ser humano ha sido un vecino difícil en el terreno de la convivencia, pues, a diferencia de los leones, tigres, cocodrilos y demás predadores de la naturaleza, no sólo se sacia con degustar al coterráneo, sino con devastar su hogar y dejarlo como un recuerdo histórico. Y no lo digo por cuestiones vegetarianas, sino por razones de ecosistema.

Con seguridad, entre las razones para esas conductas rapaces, debe señalarse el reconocerse a uno mismo como alguien con gran inteligencia y capacidad por encima de otros seres, así como por considerarse dueño del lugar donde existe, ignorando su cualidad de inquilino. Recordemos que el ser humano posee la noble, y a la vez peligrosa, virtud de analizar y reflexionar sobre sí mismo y todo lo que percibe –e imagina–, llevándolo a crear mitos y complicaciones de lo más rebuscados, haciendo que el significado de la vida sea más enrevesado que un código realizado con la mayor de las destrezas.

Y es que desempeñarse por instinto y emociones como los animales debe resultar bastante básico y hasta cierto punto equilibrado; en cambio, funcionar a través de cogniciones, deseos, emociones complejas, expectativas, carácter y demás variables humanas es una cuestión nada simple. Nos cuesta convivir porque somos

complejos, porque cada uno lleva adentro un mundo enredado e infinito de pensamientos y emociones. Y es imposible normalizarnos como un cuadro estadístico, y, si se intentara –como tantas veces se ha hecho–, el resultado de ello siempre terminaría en tragedia.

Probablemente, otro punto que nos desvía de una convivencia utópica es el poseer intenciones diferentes que, aunque varíen en nimiedades, representan cambios trascendentales en la dinámica y perspectiva de vida de una persona a otra. No obstante, nuestro devenir parece consistir en elaborar planes utópicos de cómo alcanzar esa armonía en el vivir como sociedad; allí nos encontramos con locuras y desquicios como sectas religiosas, obsesiones colectivas, socialismo versión *new age*, terrorismo de diferentes clases, entre otras torturas para el prójimo.

Entonces aquí surge una solución –humanista, tentativa y con las mejores intenciones de ser pacifista– para evitar matarnos los unos a los otros, la tolerancia. Voltaire, baluarte indiscutido de la Ilustración, en su *Tratado sobre la tolerancia*, expresa la penosa situación que vivía la sociedad francesa enfrascada en el dogma cristiano, formulando estos juicios:

«El derecho natural es el que la naturaleza indica a todos los hombres. Habéis criado a vuestro hijo, os debe respeto como padre y gratitud como bienhechor. Tenéis derecho a los productos de la tierra que habéis cultivado con vuestras manos. Habéis hecho y habéis recibido una promesa, debe ser cumplida. El derecho humano no puede estar basado en ningún caso más que sobre este derecho natural; y el gran

principio, el principio universal de uno y otro es, en toda la tierra: “No hagas lo que no quisieras que te hagan”. No se comprende, por lo tanto, según tal principio, que un hombre pueda decir a otro: “Cree lo que yo creo y lo que no puedes creer, o perecerás”. Esto es lo que se dice en Portugal, en España, en Goa. En otros países se contentan con decir efectivamente: “Cree o te aborrezco; cree o te haré todo el daño que pueda; monstruo, no tienes mi religión, por lo tanto no tienes religión: debes inspirar horror a tus vecinos, a tu ciudad, a tu provincia”. Si conducirse así fuese de derecho humano, sería preciso que el japonés detestase al chino, el cual execraría al siamés; éste perseguiría a los gangaridas que se abatirían sobre los habitantes del Indo; un mogol arrancaría el corazón al primer malabar que encontrase; el malabar podría degollar al persa, que podría asesinar al turco; y todos juntos se arrojarían sobre los cristianos que durante tanto tiempo se han devorado unos a otros. El derecho de la intolerancia es, por lo tanto, absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres sólo matan para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos».

Es que ese instinto asesino contra el prójimo de diferente idiosincrasia y fe no parece ser una situación accidental y no premeditada, sino un comportamiento perenne contra el cual la conciencia individual no ha podido todavía hacer frente exitosamente. Por este motivo, Voltaire, sabiamente, evoca la necesidad de un gobierno racional respecto a las cuestiones espirituales y culturales:

“Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que tales errores no sean crímenes: sólo son crímenes cuando perturban la sociedad: perturban la sociedad si inspiran fanatismo; es preciso, por lo tanto, que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia”.

Y esto nos devuelve a la necesidad de simpleza y claridad en nuestro pensamiento, a la exigencia que nos dan estas situaciones desastrosas de ejercer una razón ordenada y un espíritu crítico. Voltaire dictamina tenazmente:

“Cuanto menos dogmas, menos disputas; y cuanto menos disputas, menos desgracias; si esto no es verdad, estoy equivocado”.



Paz, ¿sueño o ilusión?

Mario Mercado Callaú

En la asunción de mi gobierno, el invitado de honor fue mi carcelero blanco, debido a que yo había perdonado toda injuria y debía mostrarle el camino a todo mi país.

Nelson Mandela

El 13 de noviembre de 2015, ocurrieron los atentados de París donde, aproximadamente, 137 personas perdieron la vida y 415 quedaron heridas. Un día antes, en Beirut, un atentado dejaría 41 personas muertas y más de 200 heridos. Por otra parte, desde marzo de 2011, Siria ha venido escalando en sus niveles de violencia, donde parece existir una revolución de todos contra todos; allí, se ha podido calcular más de 200 mil muertos y cuatro millones de desplazados. Además, actualmente, en algunas ciudades y pueblos, niños mueren de hambre con sus familias, por la falta de agua y alimento. Para muchos, la violencia envuelve nuestro mundo y se puede deducir que no tenemos herramientas necesarias para luchar contra ella. Pero ¿qué tan cierto es esto?

En el ensayo que escribimos con referencia a la ignorancia, tratamos de destacar lo importante de ciertas herramientas como la razón, la lógica, el sentido común y la experimentación. Todo esto a pesar de las limitaciones que cada una pueda tener. Conviene ilustrar un poco más el tema de la limitación. Dentro de la lógica matemática, Gödel demostró que la aritmética estaba incompleta; en resumen, habría ciertas limitaciones de lo que es posible demostrar mediante el razonamiento matemático. A pesar de ello, los humanos hemos podido utilizar esa enorme herramienta para llevar naves a la Luna y estudiar diferentes planetas a través de satélites espaciales sin importar sus limitantes. Es así que las limitaciones de las herramien-

tas que tenemos a mano no impedirían lograr importantes niveles de éxito para una mejor convivencia y, consecuentemente, poder tener niveles superiores de una ansiada pacificación global. Por lo tanto, me gustaría abordar el tema de la convivencia desde dos puntos: el primero, basado en algunos datos experimentales e hipótesis científicas, y el otro, mediante datos importantes de la dinámica social moderna.

Si observamos la preocupación humana sobre la moral y la ética, estas han sido estudiadas desde milenios por filósofos, teólogos y profetas. Con todo, recientemente, son también estudiadas a partir del proceso evolutivo. El psicólogo experimental y evolucionista Steven Pinker, en su libro *Los ángeles que llevamos dentro*, hace un exhaustivo análisis sobre la caída de los niveles de violencia en el mundo. Se basa en muchos datos recogidos y fuentes estadísticas de los diferentes organismos internacionales. Asimismo, en su entrevista con el primatólogo Frans de Waal, resalta que el antepasado compartido de los seres humanos y los chimpancés comunes legó al mundo una tercera especie, los bonobos o chimpancés pigmeos, que se separaron de sus primos comunes hace unos dos millones de años. En consecuencia, según lo aseverado por él, nosotros estamos estrechamente emparentados con los bonobos, al igual que con los chimpancés comunes. Vale la pena destacar que, cuando los bonobos viven dentro de su comunidad, nunca llevan a cabo agresiones mortales, como pasa con los chimpancés.

De hecho, los bonobos son conocidos como los *chimpancés hippies* debido a que son pacíficos, matriarcales, concupiscentes y herbívoros.

El 28 de mayo de 2013, la BBC lanzó un titular que decía “La moral humana viene de los simios”. Se basaban en una entrevista a De Waal sobre sus 40 años de observación de primates. “Muchos de los patrones que consideramos ‘morales’ vienen de la evolución de las especies”, dijo entonces ese investigador. Afirmó también que lo que los seres humanos denominamos como moral está mucho más cerca del comportamiento social de los simios que a una imposición divina o una decisión filosófica. En otra parte de la entrevista, el científico advierte que la moral no pasa por una decisión que se toma o que se impone desde arriba –filosofía, religión o incluso autoridad–, sino que es innata al comportamiento social humano. No sólo eso: no es exclusiva, sino que viene como parte del paquete social que también puede encontrarse en otros animales como nuestros parientes primates. En síntesis, para él, los dos pilares de la moral, reciprocidad y justicia, por un lado, y empatía y compasión, por el otro, están presentes en el comportamiento social de los simios. Se acota que la primera, denominada moral uno a uno, tiene que ver con cómo un individuo espera ser tratado.

Los estudios de De Waal, así como los de otros investigadores, han comprobado que chimpancés y bonobos respetan el concepto de propiedad y tratan a sus pares según la escala de jerarquía. Sin embargo, muchas otras especies parecieran regirse por un sistema parecido. Pero ¿cuándo un comportamiento social se vuelve moral? Para el consabido científico, la clave es que esos primates esperan que se les respeten sus derechos y ser tratados según su grado jerárquico. Como animales sociales, muestran gratitud e incluso pueden tomar venganza, dependiendo del comportamiento de otros hacia ellos.

Respecto al segundo grado de moralidad, éste se denomina preocupación social y tiene relación con un concepto más abstracto, el cual involucra el sentido de armonía de la comunidad o grupo como un todo. Al respecto, se subraya que, aunque bastante rudimentario, los

simios sí muestran ciertas formas de reconocimiento de este grado de moralidad al compartir su comida, tranquilizar a sus vecinos o incluso intervenir en peleas de terceros para evitar disturbios en la comunidad.

Por supuesto, a muchos religiosos, filósofos y economistas no les han caído muy bien las conclusiones anteriormente expuestas. La pregunta lógica sería: si somos innatamente empáticos y una especie moral, ¿cómo hemos podido vivir gran parte de nuestra historia en guerras y, apenas en el siglo pasado, las dos más devastadoras de nuestra historia? Hay que entender que los chimpancés y los bonobos también luchan y guerrear; es verdad, con mucha más frecuencia y agresividad, los primeros que los últimos, pero, al parecer, son rasgos que comparten con nosotros, los humanos. En cuanto a ello, Steven Pinker, en su libro anteriormente nombrado, subtítulo con una pregunta, «¿Fue el siglo XX realmente el peor?», hace un cuadro basado en las proporciones de muertes por guerra comparado con la población mundial en cada momento donde se suscitó cada conflicto. El cuadro muestra las veintiuna guerras más atroces que ha vivido la humanidad. Según las proporciones comparadas, la Segunda Guerra Mundial estaría en el puesto nueve y la Primera Guerra Mundial, en el puesto dieciséis, más alejada de los primeros lugares. Se puede deducir que hubo muchos conflictos anteriores que diezmaron más la población mundial que los sucedidos en el siglo XX. Otro dato que aparece en este libro es la definición de la palabra empatía. La empatía, con el concepto contemporáneo que la conocemos, es atribuida al psicólogo americano Edward Titchener en el año 1909. Queda claro que esta palabra solo tiene un poco más de un siglo de uso. Aunque Pinker es muy escéptico en su uso, por el cual fue ganando notoriedad, reconoce que parte de la expansión de la pacificación se debe a la empatía asociada a la solidaridad, la compasión y el cooperativismo.

Actualmente, según experimentos a través de escáner cerebral en personas, no se ha podido encontrar un centro empático en el cerebro con células del mismo tipo. Sin embargo, la oxitocina es una pequeña molécula hormonal producida por el hipotálamo y su función evo-

lutiva original era activar los componentes de la maternidad. Para el psicólogo social Daniel Batson, la reutilización de esta hormona, en tantas formas de proximidad, es el precursor evolutivo de la solidaridad humana. En experimentos recientes se ha demostrado que personas al momento de inhalar oxitocina se vuelven más generosas.

Ahora me gustaría hacer otra pregunta: ¿y qué hay del egoísmo y el altruismo? Para el biólogo contemporáneo más reconocido, Richard Dawkins, egoísmo y altruismo son expresiones del instinto de conservación del individuo (egoísmo) y de la especie (altruismo). Él explica que, según una teoría aceptada por algunos biólogos, heredamos los genes responsables de tales actitudes de especies antecesoras, y que, antes de nuestra llegada, la evolución biológica estuvo probablemente controlada por un mecanismo denominado *selección de grupos*; en virtud de este mecanismo, los grupos de individuos en los que hubiese más miembros dispuestos a sacrificar su vida por el resto tendrían mayor probabilidad de sobrevivir que los que estaban compuestos por individuos egoístas. Esto daría como resultado que el mundo terminase poblado por individuos altruistas. Es una teoría que proporciona una explicación para el hecho de que, al presente, el altruismo predomine en el mundo, pero que genera gran controversia en el mundo científico por contradecir directamente la teoría darwinista. Por ello, la explicación personal del autor acerca de la supervivencia del altruismo en el marco darwinista del egoísmo individual es que la unidad de supervivencia no es el individuo, sino el gen, es decir, bajo este punto de vista, los seres humanos y los grupos de seres humanos somos *máquinas de supervivencia creadas* por los genes en su propio beneficio.

Volvamos a Pinker. Este autor observa y analiza, con datos estadísticos, el planteamiento hecho por Kant en su obra *Sobre la paz perpetua*. En una primera instancia, la expansión de los gobiernos democráticos tendría una relación directa con la pacificación que existe en el mundo, comparada con los siglos anteriores. Kant planteaba que un gobierno democrático está concebido para resolver conflictos entre ciudadanos mediante el imperio de la ley consensual,

por lo que las democracias deben externalizar esta ética en sus relaciones con otros Estados. Cuando uno observa datos estadísticos de conflictos bélicos a lo largo de la historia entre países democráticos, es fácil encontrar que no existen muchos ejemplos. Por otra parte, la expansión del comercio ha sido vital para la pacificación para muchos expertos. Esto sin negar la cantidad de violencia que ha generado en los siglos pasados cuando civilizaciones se enfrentaban y obligaban a otras a comerciar o, simplemente, saqueaban sus recursos. Las estadísticas demuestran que, desde 1948, el comercio internacional creció a una escala nunca vista y que ha tenido una correlación con los bajos índices sobre los problemas bélicos entre países, ya que se entiende que un Estado abierto al comercio internacional no rompería sus lazos vitales y evitaría a toda costa entrar en conflictos con sus socios comerciales. Para muchos expertos esta ha sido llamada la *Paz liberal* (liberal, haciendo referencia al liberalismo clásico). Pero, en este aspecto, si bien una economía de libre comercio nos dotaría de una relativa paz entre Estados, otros expertos miran con más cautela los datos sobre el crecimiento de la desigualdad. Con todo, de no haber políticas efectivas que regulen esos índices, podríamos tener los coeficientes de Gini (medida de desigualdad) cercanos a cero (indicando desigualdades extremas), muy parecidas al siglo XIX, lo que podría provocar revoluciones en un mediano o largo plazo. Otro aspecto positivo en la pacificación global es el aumento de instituciones intergubernamentales. Kant, por ejemplo, preveía una “Federación de Estados libres”. Siguiendo esta línea, debe recordarse a la Comunidad Europea del Carbón y el Acero, una IGO (organización intergubernamental) fundada en el año 1950 por Francia, Alemania occidental, Bélgica, Holanda e Italia para supervisar un mercado común y regular las producciones de las materias primas estratégicas más importantes. La organización fue concebida específicamente como un mecanismo para paliar las rivalidades y ambiciones históricas en una iniciativa comercial común. No obstante, la Comunidad del Carbón y el Acero creó el marco para la Comunidad Económica Europea, que a su vez engendraría la Unión Europea. Pinker dice, en-

tonces, que, mientras más Estados pertenezcan a IGO, con democracias y mayores capacidades comerciales, los Estados serán menos propensos a tener conflictos bélicos. Entonces diremos que la democracia, el comercio y el pertenecer a IGO, favorecen a la paz. Kant Estaría acertando tres de tres, según Pinker.

También podemos observar que, dentro de la dinámica social del siglo XX, las revoluciones de los derechos civiles con mayor fuerza en Estados Unidos o en Sudáfrica, por ejemplo, demuestran que las nuevas leyes sobre los derechos humanos tienen una correlación con la disminución de los linchamientos en el mundo. La inclusión de los derechos de las mujeres muestra una correlación con las disminuciones en los malos tratos y las violaciones. De la misma forma, los derechos de los niños, con la disminución de los infanticidios, intimidación y el abuso infantil. Entran igualmente en la lista los derechos de los homosexuales y su relación con la descriminalización de la homosexualidad, los derechos de los animales y la disminución de la crueldad hacia ellos. Es cierto que hay mucho por trabajar, pero lo importante es entender que estamos avanzando y que se puede hacer más.

Considero que uno de los momentos más impactantes de pacificación en una nación al borde del colapso es el caso de Sudáfrica. Desmond Tutu, un clérigo anglicano de ciudad del cabo en Sudáfrica, nombrado premio Nobel de la Paz por su excelente y activa participación en la lucha de los derechos civiles y por ser parte de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de dicho país, permite hablar al respecto. Es que tuvo un impacto muy positivo en la erradicación de la violencia en Sudáfrica. Tutu escribe en su libro *Sin perdón no hay futuro* como se logró dicha pacificación. Como es sabido, el apartheid en Sudáfrica fue una especie de holocausto étnico que vivieron los negros sudafricanos en manos de los afrikáneres o bóeres (blancos nacidos en Sudáfrica de origen holandés). "...tuve que cumplir 72 años de edad para poder votar. Nelson Mandela esperó hasta los 76", dice Tutu al inicio de su obra. En Sudáfrica, los negros estaban privados de todo tipo de derecho; la clase política y privilegiada había creado un Estado solo para blancos y tenía como las principales fuentes de abuso y

violaciones a militares y policías. Por esa razón, el año 1994, será recordado como uno de los más gloriosos del pueblo sudafricano, pues, por primera vez, blancos y negros irían a las urnas en una fiesta democrática. Nelson Mandela sería nombrado el primer presidente negro de Sudáfrica. No obstante, para llegar a este punto, en las negociaciones, el poder imperante y tiránico tuvo que ceder ante la templanza y el liderazgo moral que exudaba Nelson Mandela junto a otros dirigentes, que habían sufrido los designios del apartheid. Este sería el inicio en la búsqueda de zanjar las enormes heridas del régimen anterior. Un cometido difícil de cumplir, ya que, cuando se inició el proceso de encontrar a los responsables y hacerlos pagar por todo el mal ocasionado, se encontraron que tanto el Poder Judicial, la policía y militares seguían estando bajo el poder del régimen anterior.

Nunca será innecesario destacar la figura de Mandela. Él, con su investidura como presidente del país, y Tutu, a cargo de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, tuvieron que buscar un pacto con sus verdugos que seguían viviendo ahí, junto con ellos. Esto los llevó a descartar una justicia tradicional del tipo retributiva como fue, por ejemplo, el juicio de Nuremberg, que se les hizo a los oficiales de guerra alemanes, posterior a la Segunda Guerra Mundial. En lugar de ello, se apeló a un tipo de justicia restaurativa. La justicia restaurativa buscaba sacar a la luz todas las atrocidades cometidas y donde las víctimas vivas tuvieran la oportunidad de contar todo por lo que habían pasado, denunciando a sus verdugos, liberándose de esa enorme carga y recibiendo compensaciones por parte del Estado. Si las víctimas reconocían a sus victimarios, estos tenían la oportunidad de apearse a una amnistía antes de ser denunciados, con la condicionante de relatar los actos en los que estaban involucrados. Quizá, para muchos, este tipo de *justicia* no parezca como tal, ya que los acusados que se apoyaron en la amnistía, declarándose culpables, llegaron a relatar incluso con lujo de detalles los actos más atroces, para luego quedar en libertad. Para Tutu, no había mejor opción debido a que el sistema judicial estaba ya muy tensionado, presionado y sobrecargado. Habiendo este panorama, la búsqueda de culpables y sus sentencias solo haría fracasar

el intento por hacer algo de justicia y, además, provocaría una mayor división entre los sudafricanos. Por otra parte, en muchos de los casos no se tenían testigos ni evidencias o pruebas de lo que había sucedido; en consecuencia, muchos juicios hubieran quedado en la nebulosa y los culpables igualmente hayan sido absueltos por la justicia. Otras de las razones por las que muchas personas llegaron a aceptar este tipo de justicia porque los líderes que la negociaban, incluyendo al presidente Mandela, habían sido víctimas del apartheid y su liderazgo moral era por muchos incuestionable. Lo que Tutu más destaca, para que la mayoría de los sudafricanos hayan aceptado esta vía de justicia, es el *Ubuntu*. Se trata de una palabra proveniente de las lenguas nguni o botho y de las lenguas sotho de África. Ubuntu es un término muy difícil de definir en los idiomas occidentales. La palabra se refiere a la esencia misma del ser humano. “Cuando se quiere honrar a alguien - destaca Tutu- se dice; esa persona tiene Ubuntu o tú tienes Ubuntu, quiere decir esa persona es generosa, hospitalaria, amistosa, atenta y compasiva”. En palabras de Tutu: “Mi humanidad está inmersa ligada inextricablemente a la tuya [...]. Perdonar no es solo ser altruista. Es lo mejor para el interés propio”.

Lo pacificación en Sudáfrica no era un hecho aislado; había sucedido antes en Kenia, Zimbabue y Namibia. Allí se buscaba también una reconciliación, rehabilitación y reconstrucción de sus países. Por tanto, deduzco que existen herramientas que nos pueden llevar a un mejor relacionamiento y convivencia. Algunos estudios de las ciencias naturales y otros de las ciencias sociales sirven para reconocernos y ver qué podemos hacer con la información que tenemos. Se entiende así que la mejora continua en nuestra convivencia puede, consecuentemente, ayudar a la pacificación de nuestro país y la de muchos países del mundo. Es posible pensar en ello mientras se reconozca nuestro valor como individuos libres que pertenecen a un conjunto social del que dependemos. Corresponde, en suma, buscar nuestro propio Ubuntu, no para volver al tribalismo, sino para aplicarlo en procura de una mejora en la estructura de las sociedades democráticas en las que hoy vivimos.



Construir ciudades libres

Luis Christian Rivas Salazar

La forma de convivencia siempre fue un asunto de vital importancia para el ser humano. Las reglas básicas de conducta y comportamiento fueron clasificándose en normas de convivencia de carácter familiar, religioso, social, moral, legal y político. La evolución de las ideas liberales, en particular, aconseja la convivencia pacífica y voluntaria de las personas en una sociedad libre.

En la búsqueda de los fundamentos de esa sociedad libre, sustentada en la convivencia pacífica y voluntaria de las personas, F. A. Hayek identificó que, muchas veces, la democracia cuantitativa puede conducir a un *liberticidio*, es decir, mediante el voto de la mayoría, se puede oprimir al individuo; por lo mismo, aconsejaba que la constitución de cada país debe estar conformada por normas abstractas y universales que proscriban acciones que resulten inadmisibles en un régimen de convivencia pacífica (concepto de libertad negativa). En otras palabras, las constituciones deberían limitar el poder del Estado en favor de la libertad individual; no obstante, hoy en día, los Estados de orden democrático cuantitativo aumentan el poder del Estado y limitan los derechos de las personas.

Los pensadores liberales aconsejan el *Estado mínimo* como forma de convivencia pacífica, pero son duramente cuestionados por los libertarios y anarcocapitalistas, por ser la limitación del Estado una quimera que contiene su propio cáncer: el Estado. Por ejemplo, mientras existan impuestos, no podrá decirse que se tiene una convivencia pacífica y voluntaria, porque el impuesto es una especie de robo del producto del trabajo, implicando coerción y violencia: nadie paga sus impuestos de forma voluntaria; tomemos en cuenta que la palabra *impuesto* significa imposición. Además, debemos entender que no todos somos Estado. El sociólogo Max Weber refería que el Estado es un grupo de personas que tiene el monopolio del uso de la violencia;

por lo tanto, los libertarios creen que decir Estado (incluso Estado de Derecho) es suponer convivencia violenta e involuntaria.

Entonces, quienes perciben en el Estado una fuente de agresión interminable abogan por el libertarismo o el anarcocapitalismo. La Real Academia Española define como libertario a aquel que “defiende la libertad absoluta y, por lo tanto, la supresión de todo gobierno y de toda ley”. Pero no debe entenderse que la supresión de la ley significa la supresión de la justicia, porque el imperio del derecho y la defensa del derecho natural son fundamentales en la construcción de una sociedad libre. En este sentido, algunos libertarios han propuesto sociedades donde la convivencia pacífica y voluntaria serán realidades y no meros discursos.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos con Paul Romer, quien propone las *charter cities* o ciudades con estatuto o fuero propio, ciudades que pretenden ser áreas territoriales en países pobres con propia autonomía con respecto al Estado que lo acoge, pero con garantía de un Estado desarrollado, como Canadá, que termina exportando sus instituciones y es garante de la ciudad modelo. Estas ciudades son experimentales y pretenden un despegue económico acelerado en base a la libertad económica, libre empresa, seguridad jurídica, dando notables ventajas a los inversores, sea mediante exenciones y rebajas fiscales, exenciones en tarifas a la importación de bienes de capital, regulaciones mínimas sobre el uso del suelo para la construcción y ampliación de facilidades para hacer empresa, etc. Tal como se probó de manera exitosa en casos como los de Hong Kong, Singapur y Mauricio, este experimento se trató de implementar en Honduras, pero fracasó por motivos de soberanía y constitucionalidad.

El problema de ese tipo de ciudades radica en la aceptación cultural de instituciones extranjeras y la imposición de un gobierno sobre los habitantes; sin embargo, en contraste, tenemos

las *free cities*, que actúan de manera abierta a todas las culturas por tener normas abstractas y universales, además que se pretende la adquisición de tierra mediante una compra que permita total autonomía; no se puede pensar en ciudades libres que estén bajo protectorados, garantías o patrocinio de Estados. Vale la pena destacar que las *charter cities* han sido criticadas por los progresistas como una nueva forma de neocolonialismo, lo que le quita todo tipo de popularidad.

El nieto de Milton Friedman e hijo del anarcocapitalista David Friedman, el activista Patri Friedman, que también estuvo comprometido con un fallido experimento en Honduras, junto con otros libertarios, propone las *free cities* que, en principio, fueron planificadas para construirse en plataformas artificiales distantes a las 200 millas náuticas reclamables por cada Estado costero, a fin de que estén totalmente libres de cualquier problema de soberanía y territorio. Estas *micronaciones* dejan atrás los Estados-nación y forman un ambiente donde las ciudades compiten entre sí, para que sean los ciudadanos quienes decidan, mediante sus pies, si permanecen o se van en base a los beneficios que puedan obtener de las ventajas de la libertad económica plena. Estas ciudades experimentales se implementarían a partir de la fórmula prueba-ensayo-error, donde el sistema sea dinámico y amigable a la experimentación. El objetivo de estudio de estas ciudades, según el Seasteading Institute, de Friedman, es tomar y copiar lo que funciona y descartar lo que no: “Piensa sobre los disensos políticos más grandes –libertad vs. seguridad, riqueza absoluta vs. desigualdad, fronteras abiertas vs. fronteras cerradas– que se deciden a través de la retórica y los votos de unos cuantos congresistas que deciden por decenas o cientos de millones de personas a la vez. Ahora imagina si pequeños grupos tuvieran la capacidad de probar sus propias ideas a pequeña escala y ver qué pasa. La gente podría crear sociedades con distintas prioridades y nosotros podríamos comprobar con rapidez qué tan bien funcionan esas ideas una vez puestas en práctica”. Tendríamos así un tipo de ingeniería social fraccionaria, como la propuesta por Karl Popper, en cuanto a cambios

y reformas graduales a manera de ensayo-error rumbo a la sociedad abierta.

Muchos libertarios han denominado al mencionado proyecto como *libertopia*, lugar donde aseguran que la libertad basada en el intercambio voluntario y pacífico es la regla de convivencia social. Mientras las ideologías estatistas están empeñadas en construir el Leviatán, el ideal libertario apuesta por los microorganismos sociales hasta llegar al individuo. Un texto de Hans Hermann Hoppe es claro en este sentido: “En vez de integración política supranacional, gobierno mundial, constituciones, tribunales, bancos, y dinero, los liberales anarquistas proponen la descomposición del Estado-nación. Como sus antepasados clásicos, los nuevos liberales no buscan el gobierno para apoderarse de él. Lo ignoran y quieren que los deje en paz, y quieren también aislarse de su jurisdicción para organizar su propia protección. A diferencia de sus precursores que simplemente procuraron sustituir un gobierno más grande por uno más pequeño, los nuevos liberales persiguen la lógica de la secesión para ponerle fin. Proponen una secesión ilimitada, es decir, la proliferación sin restricción de territorios libres independientes, hasta que el rango de la jurisdicción del Estado finalmente se marchite con el tiempo. ¡Con este fin –y en total contraste con los proyectos estatistas de ‘Integración Europea’ y de un ‘Nuevo Orden Mundial’– los nuevos liberales promueven la visión de un mundo con decenas de miles de países, regiones, y cantones libres, de cientos de miles de ciudades libres –como las singularidades actuales de Mónaco, Andorra, San Marino, Liechtenstein, (el anterior) Hong Kong, y Singapur– y distritos aún más libres y vecindades económicamente integradas por el mercado libre (mientras más pequeño sea el territorio, mayor es la presión económica para optar por el libre comercio!) y por el estándar del oro como base monetaria internacional”. Todas esas ciudades estarían compitiendo entre sí para ser lo más atractivas para la convivencia de las personas.

Se trata, en definitiva, de construir ciudades cuyas reglas de inmigración permitan la afluencia masiva de profesionales y trabajadores que se someten a las reglas de la legislación, justicia, seguridad y propiedad como servicios de ca-

rácter privado, con una lógica volcada al libre mercado, competencia laboral y empresarial.

Por otro lado, conviene precisar que el pensador Albert Hirschmann denomina a las ciudades libres como *Start up cities*, ciudades pequeñas donde no solamente se participa y opina mediante voz, sino también que pueden abandonarse si no funcionan, creándose mecanismos de salida, así como si se tratara de un condominio privado, con todos los bienes y servicios privados, donde uno pueda elegir libremente si permanece o se retira.

Durante la Edad Media las ciudades se organizaron en forma de villas, comarcas o burgos y atrajeron incontable cantidad de personas por el poder del mercado, aquel espacio donde se oferta y demanda voluntariamente, sea bajo el patrocinio o protección de algún monarca o sea a manera de orden espontaneo; así nacieron las ciudades y deben continuar evolucionando. En palabras de Roberto Blum: "... las ciudades libres han existido en el pasado, existen hoy y, ojalá, existan en el futuro [...]. En el mundo de la Antigüedad cada ciudad-estado tenía su propia forma de gobierno. Corinto, por ejemplo, estaba gobernada por reyes, Esparta por un pequeño grupo de hombres mientras Atenas experimentaba diversas formas [...] en la Edad Media europea, muchas ciudades se desarrollaron con sus propios estatutos y privilegios. En general se establecieron para dar un marco seguro a comerciantes e industriales [...]. La lucha por establecer sus libertades, la libertad de conducir y regular sus propias actividades y evitar los impuestos arbitrarios y las persecuciones de los lords, fue un largo proceso para obtener "cartas" (la Carta Magna fue una de ellas) que les garanticen elementos básicos como el derecho de establecer mercados y comerciar libremente [...] estas ventajas muchas veces eran adquiridas a precios exorbitantes u otorgadas, no por el poder local que era normalmente reticente, sino por el rey o emperador. [...] Por ejemplo, Enrique de Savoya en 1159 otorgó un esquema especial para la ciudad de Lubeck que se tornó la base para que los mercaderes se dispersen hacia el Norte, y así la ciudad se convirtió en el núcleo para la futura Liga Hanseática [...]. En el Norte de Italia una nueva estructura política y social emergió

con el desarrollo de ciudades-estado que competían para generar riqueza en los siglos XII y XIII: las repúblicas de Venecia y Genova se convirtieron en imperios comerciales y navales en el Mediterráneo mientras Milán y Florencia eran centros comerciales y financieros [...]. En el Asia ciudades-Estado como Hong Kong, Singapur o Macau son el producto exitoso de circunstancias únicas: su posición geográfica estratégica, su proximidad a mercados y poblaciones grandes, su institucionalidad, el interés de los poderes y liderazgos locales..."

Finalmente, respecto a las alternativas libertarias de convivencia, se precisa que, el 13 de abril de 2015, fue fundada Liberland por el activista político checo Vít Jedlička, contrario a todo tipo de intervencionismo estatal, en un territorio ubicado a las orillas del Danubio en la frontera croata. Bajo esta concepción libertaria, ha empezado a invitar a los ciudadanos de todo el mundo para que participen de ese proyecto político.

Creemos haber respondido de manera resumida una pregunta, ¿qué son las ciudades libres?, pero hay otra, ¿cómo construir o desarrollar estas ciudades libres?, que ya es motivo de otro texto. Por lo pronto, podemos recomendar el trabajo *Ciudades libres: ideas novedosas para el futuro*, de Pablo Luis Paredes, el mismo que se encuentra a disposición en la red.

Dejamos constancia de que la presentación de este tema es novedoso en nuestro país, pero, sin duda, provechoso para reflexionar sobre la forma de convivencia que tenemos bajo los principios comunitarios estatistas, proponiendo y reflexionando sobre otras formas de convivencia basadas en el individualismo, justicia, libertad, empresa y propiedad privada, con el fin de avanzar hacia la construcción de una sociedad libre y abierta.



El bien mayor

Christian Canedo

El vivir juntos es un fenómeno relativo tanto a animales como a los humanos, quienes, desde sus albores, entendieron que agruparse era altamente conveniente. Sin embargo, la desarrollada y variada psiquis de los hombres provee a ésta de brutales connotaciones que, con el tiempo, engendrarían reglas y normas, tanto formales como tácitas, que habrán de modificarse o perfeccionarse a través del tiempo.

Al ser el hombre un ser eminentemente social, se ha asociado a lo largo de su historia en organizaciones, desde las más básicas, que le permiten o le garantizan un grado de supervivencia que no se podría proveer por su cuenta si estuviera solo. Uno de los conceptos sociales más antiguos es el de las tribus, una asociación que se basaba en el origen común o genealogía (mítica o real) y cuyos participantes eran regidos por un jefe (anciano sabio) que determinaba los lineamientos de convivencia y la distribución de las tareas principales para los miembros tribales, que aportaban a su grupo humano a través de su fuerza de trabajo. Allí, las técnicas y conocimientos se complejizaban y se transmitían generacionalmente. En ellos regía la idea de que el trabajo y los frutos de este se distribuirían entre los parientes, con quienes compartían fuertes vínculos culturales y afectivos, resultando, por lo tanto, que la pérdida de uno de sus miembros representaba un hecho irreparable.

Las sociedades modernas son herederas de esas prácticas primitivas y sus normas de convivencia, ahora específicas, complejas y delimitadas, llevan intrínsecas problemas que otrora no tendrían los hombres cavernarios. Por ejemplo, el amor propio es una de las variables del conflicto e interactúa con los conceptos de amor propio que tienen los demás, ya que, al no ser más una sociedad familiar, no se tiene el mismo grado de aprecio por los que ahora son

nuestros “vecinos” (a falta de un mejor rótulo), a quienes, por otro lado y en muchas ocasiones, ni siquiera se les conoce el nombre. Por cierto, este último fenómeno se agrava en el caso de las grandes ciudades, donde confluyen diversos grupos humanos, distintas nacionalidades, creos y concepciones del mundo. Ahora bien, la organización política moderna, que es producto de estas deformaciones sociales, es la que rige la vida en sociedad. No se concibe el orden civil contemporáneo sin la actuación de las instituciones, a las que se otorgó gran parte del poder del grupo para dirimir acerca sus interacciones y mejorarlas, en lo posible. Por supuesto que todo producto del hombre es perfectible y las normas no son una excepción, pues, cuando estas se enfrentan a los valores morales o la ética, las constituciones pueden llegar a ser meramente un formalismo, el cual es pasible de modificaciones a favor de la dignidad humana.

Es así que, frente a la inmensa cantidad de valores morales que surgen y alimentan las sociedades actuales, frente a las poderosas concepciones de amor propio y a la tensión que genera su colisión con el amor al prójimo, se encontraría por encima de estas el amor por la vida en sociedad y el respeto a sus preceptos. La sensación de las libertades coartadas por las leyes, sobre todo las que se refieren a la convivencia pacífica entre miembros de una sociedad, se justificaría mediante el entendimiento de que existen normas que se encuentran más allá de nuestro preceptos de bienestar, más allá del egoísmo puro y de nuestra concepción del bien y del mal, atañendo a un bien superior: el bienestar humano y la noción de que se vive mejor en una sociedad pacífica.



El yo y los otros: las paradojas de la convivencia

Marco Antonio Del Río Rivera

El individuo aspira a libertad, o sea, a la más completa y total ausencia de restricciones al ejercicio de su voluntad. Con seguridad, tal aspiración anima a los rinocerontes y a los osos, y hay quien dice que también está presente en la vida de los orangutanes. Pero, en el caso de los seres humanos, cabe la duda.

Según la Biblia, el primer hombre, Adán, disfrutó de tal condición por algún tiempo, pero llegó el momento en que sintió que algo le faltaba, y pidió a Dios una compañía. Y Dios lo complació, creando a Eva, la primera mujer. De esta manera, la tradición hebrea introduce la idea de que no es la soledad (y esa total libertad) la naturaleza del ser humano. Los hombres son seres que necesitan de sus congéneres para desarrollarse. Para Aristóteles, no había duda: el hombre es un ser social por naturaleza. El sujeto que pudiera vivir al margen de sus semejantes sería un dios o un demonio, pero ya no sería un ser humano. Cabe señalar que, si bien en este punto las tradiciones hebrea y griega están de acuerdo, no siempre es así. Por ejemplo, mientras que, para el autor del Génesis, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, para Aristóteles, los hombres imaginan a los dioses, también, a su imagen y semejanza.

El texto bíblico postula que la presencia de la mujer, el *otro*, complementa al sujeto. Y, sin duda, es en la interacción del individuo con los demás donde se va definiendo su identidad. Los niños pequeños se van desarrollando conforme crecen a partir de la interacción con sus padres, hermanos, etc., y más adelante, vecinos, compañeros, maestros. De hecho, la infancia, en el período de socialización del sujeto, es el período en el cual los otros van mostrando al pequeño las cosas que debe aprender para ir desarrollando sus potencialidades humanas: el

dominio del lenguaje, la expresión de los sentimientos, el desarrollo de las destrezas motrices, la expansión de las facultades cognitivas, los elementos de la cultura.

Al término de la adolescencia, la estructura anímica y espiritual del sujeto está formada. Esto significa que todo un conjunto de formas de percepción, disposiciones sentimentales y, no menos importante, un conjunto de normas de conducta (el *yo* freudiano) están internalizadas en la mente del sujeto. Es a partir de esa estructura que el sujeto aspira a la libertad. Pero, atento, los ámbitos de libertad a los que aspira estarán determinados por el largo proceso de su formación, que es obra de los *otros*.

El propio texto bíblico visualiza que la relación con el otro es compleja. La relación entre Adán y Eva es de complementación; la relación entre ellos va configurando la personalidad de cada uno. Uno se conoce y reconoce en la mirada del otro. De esta forma, el amor y la amistad son los dos tipos de relación entre sujetos donde la interacción permite el crecimiento y el enriquecimiento de cada uno de ellos. Pero no ocurre lo mismo entre los hermanos Caín y Abel. En este caso, los celos, la envidia generan pasiones perversas que tienden a la destrucción. Sin llegar al homicidio, no deja de ser conflictiva también la relación entre Esaú y Jacob, o entre el pequeño José y sus hermanos.

Jean-Paul Sartre es uno de los filósofos que más ha destacado el carácter negativo de la relación del sujeto con el otro. Dedicó al tema una obra de teatro titulada *A puerta cerrada*, identificando tres causas principales para la ambigüedad que experimenta el sujeto frente a los demás. En primer término, los demás despiertan en nosotros sentimientos negativos, pues los percibimos como potenciales obstá-

culos para nuestra libertad. ¿Cuántas cosas no podemos hacer (o no nos animamos a hacer) por no lastimar u ofender a los demás? ¿O qué hacemos (o dejamos de hacer) porque entendemos que tenemos responsabilidades con otros (cónyuge, hijos, padres, amigos)?

En segundo término, señala Sartre, sentimos a los demás como una amenaza, pues en la relación nos pueden reducir a la condición de objetos, nos pueden cosificar. Conscientes de nuestra subjetividad, nos es doloroso reconocer que el otro nos ha reducido a la condición de objeto, a mero medio para satisfacer sus propios objetivos, desentendiéndose de lo que podamos sentir o pensar. Si sólo somos una cosa, evidentemente no podemos ser libres.

Y, finalmente, siempre según Sartre, sentimos cierto antagonismo frente a los demás, puesto que su sola presencia o existencia nos quita el sentimiento de dominio y primacía. El otro es, en cierto sentido, una caja negra cuyos deseos, pensamientos e intereses nos son desconocidos. La relación con los otros siempre supone incertidumbre: no sabes si amigo puede devenir en traidor, por ejemplo.

Así, la convivencia, el vivir con los otros, configura nuestro yo, nuestra identidad, nos define y construye. Pero lo hace con ambigüedad. Por un lado, cierto tipo de relaciones, aquellas donde priman el amor y la amistad, nos construyen positivamente, nos humanizan y nos hacen mejores personas, lo que significa que nos permiten crecer en capacidad reflexiva y capacidad de alcanzar momentos de felicidad. Pero, por otro lado, tenemos que otros tipos de relacionamiento con los otros nos deshumanizan, e incluso nos pueden destruir: la envidia, los celos, el deseo de dominio, el egoísmo. Como decía Sartre, “el infierno son los otros”, pero también en los otros se encuentra el paraíso.



Migración y poder

María Claudia Salazar Oroza

Puedo decir, y lo diré ahora mismo, que lo que importa es ser humano y sencillo. No, lo que importa es ser verdadero. Y entonces todo se da naturalmente: la humanidad y la sencillez. ¿Y cuándo, pues, soy más verdadero que cuando soy el mundo?

Albert Camus

En uno de los encuentros del Colegio Abierto de Filosofía, el Dr. León Bieber, en respuesta a una intervención que hizo otra persona, expresó que, ante los últimos acontecimientos vividos en Europa y que fueron protagonizados por los refugiados de Siria, no es posible establecer una relación directamente proporcional entre sociedades abiertas y una mayor tolerancia a cualquier tipo de migrante, y entre sociedades cerradas y una menor tolerancia a toda migración. Casos como los de Inglaterra, Polonia y Alemania servirían para derrumbar asociaciones que forman todavía nuestros preconceptos. Sin duda, fue un esclarecimiento necesario, útil para comprender mejor la realidad y alejarnos de ideas simplistas que conllevan a generalizaciones erróneas y riesgosas. Es que, con la complejidad de los sistemas que rigen nuestra convivencia y la tecnología, multiplicando las formas de conectarnos, los esfuerzos por comprender y formular modelos que fundamenten respuestas, soluciones y criterios de actuación deben ser mayores y cuidadosos con los detalles y particularismos.

Ahora bien, a pesar de que podría afirmarse que sobre las migraciones es muy difícil lograr generalizaciones, pues existen particularidades que nos hacen diferenciar a unas de otras, la única que sí podríamos hacer, sin miedo a equivocarnos, es que habrá migrantes que son mejor recibidos, o se han logrado adaptar mejor que otros, según (1) el país de su procedencia, (2) el nivel sociocultural y económico del o los migrantes y, en último lugar, (3) sus características en particular. La primera de estas tres cuestiones versa sobre el conocimiento y los prejuicios que se tiene en un espacio del planeta acerca de la historia, valores, cultura, política, costumbres

e ideologías que marcan una determinada zona geográfica en la cual nace accidentalmente un individuo. La segunda, en cambio, es una convergencia entre la primera y la tercera, pues se trata de un migrante que viene de un país, con todo lo que este conlleva, y lo que pudo labrarse en ese país de origen, como ser riquezas, educación, cultura, fama, etc. Finalmente, la tercera habla acerca de lo que el propio hombre, desechando su accidental lugar de nacimiento, ha construido, partiendo de recursos internos que corresponden a su personalidad, rasgos físicos, capacidad de trabajo, actitudes, aptitudes y dones, entre otros. En cuanto a todo esto último, es preciso aclarar que dicha categorización tiene una finalidad práctica, reflexiva; no se trata de adoptar una visión simplista.

El individuo frente a un nuevo mundo

La globalización es un fenómeno que, desde hace varias décadas, ha merecido serias atenciones en el campo del pensamiento. Por supuesto, ello no ha estado libre de controversia. Un ejemplo de esto último se da respecto a su inicio, pues no todos están de acuerdo que tiene su origen en la Edad Contemporánea, sino que algunos sostienen que ha comenzado desde tiempos remotos, como la Antigüedad; en cualquier caso, todos coinciden en que ha conllevado un impacto mayor y complejo, el cual afecta diversas aristas de la realidad.

Las notables influencias de la globalización no solo tienen que ver con el colectivo, sino también con el individuo. Esto se advierte en la manera en que una persona que vive en una comunidad o sociedad responde al encuentro

con otra cultura desde el sistema de valores y referencias que lo definen como unidad de ese grupo, sea que se encuentre en su propio territorio o que se hubiese trasladado a otro. Mas el proceso no concluye con ese material insuficiente, puesto que, como individuo, utiliza los recursos internos para procesar, significar y dar un sentido a todo ese estímulo que viene de afuera; en consecuencia, afirma su propia identidad. Por ello, una vez que, estamos frente al *otro*, determinamos cómo mirarlo. Sartre expresa que el reconocimiento del otro es la confirmación de que soy ese objeto que el otro no solo mira, sino que juzga, para, finalmente, decidir cómo relacionarse con él. Ese mismo filósofo, importante para tratar el tema en cuestión, clasifica las relaciones intersubjetivas que se establecen a partir de aquello en miedo, orgullo o vergüenza y reconocimiento de esclavitud (sentimiento de la alienación de todas mis posibilidades). Es más, el citado pensador da una vital importancia a la mirada del otro en nuestra existencia, aseverando que “no es solamente transformación de mí, sino también metamorfosis total del mundo”.

Es oportuno destacar que, a pesar de nuestra efímera existencia, el contexto en que todo hombre afirma su identidad, su ser en el mundo, cambia a través del tiempo, debiendo considerar aquello que hereda, una cultura compuesta de creencias, tradiciones y costumbres, y lo que se le presenta como contemporáneo. Por consiguiente, hoy en día, coexistiendo diversas culturas en una misma zona geográfica y en un mundo que brinda las condiciones para múltiples intercambios, gracias a las actuales tecnologías de comunicación, existe un desafío colectivo que es la convivencia, y uno individual, el de repensarse y reinventarse.

Un triple enfoque

Michel Wieviorka, encontrando saludable salvar las discusiones sobre las diferencias de las visiones simplistas, sus dicotomías, oposiciones y reducciones, que han originado más de un debate superfluo, se presta de la geometría la figura del triángulo. Así, con ingenio, nos presenta una serie de reflexiones que versan sobre tres

aristas, que son: identidad colectiva, individuo moderno y sujeto. Vale la pena explotar cada una de estas líneas.

Identidad colectiva

Para Wieviorka, las identidades no son, en sí mismas, cerradas o abiertas; su evolución depende de distintos factores, de los cuales muchos le son extrínsecos. Incluso él hace mención a la actual posibilidad de tomar decisiones frente a qué identidad deseamos tener o abandonar. Al respecto, resaltemos que, en algunos países, ya existe hasta la posibilidad legal de elegir ese tipo de reconocimiento cultural. En sí, el problema con la migración se suscita cuando las identidades colectivas movilizan al hombre a la resistencia, a la expansión, a la ruptura o a la reivindicación. La resistencia es una respuesta a una sensación de amenaza que constituiría otra cultura. Junto a esta afirmación de Wieviorka, podemos extraer el pensamiento de Sartre en torno a la vergüenza. Pasa que, según este último autor, si un individuo es mirado por otro de una cultura que tiene prejuicios en su contra, este, aquél, al sentir aquella vergüenza producto del juzgamiento, buscará como salida volver a su comunidad para contar con mecanismos de defensa colectivos que le permitan contrarrestar esa sensación desagradable de inferioridad, contribuyendo a que se cierre su grupo aún más.

Debe puntualizarse que, si los individuos que se sienten mirados con censura por una sociedad extraña se organizan y toman acciones contraofensivas para que se les reconozca democráticamente, si bien existe una afirmación de la identidad cerrada, se muestra una predisposición a la convivencia y futura apertura, al menos una posibilidad para otras generaciones. Sin embargo, Hay también la posibilidad de que las acciones contraofensivas, en respuesta de una inicial defensa o, simplemente, en la busca de expansión de su cultura como la dominante, nos muestren a la violencia como el camino a seguir, generando un proyecto que puede contener una carga totalitaria. Aquí, la identidad está plenamente cerrada, dando como resultado un individuo que se siente oprimido, explotado y desea liberarse de ese yugo, posibilitando

que se vaya tras el dominio extraterritorial de una pequeña área geográfica. Si este grupo contara con una mayor voluntad de poder, tal como lo describe Nietzsche, no querría una conservación de sí mismo, sino una voluntad de apropiarse, de adueñarse. Siempre una ruptura del equilibrio. Podríamos pensar que quienes tienen estas ansias de poder, a partir del contenido de su cultura, permanecerán estáticos en el tiempo; sin embargo, aun en esa situación, existirán transfiguraciones. En todo caso, la voluntad de poder se hace patente cuando, por ejemplo, el universalismo religioso implementa su sistema político y será más intenso en tanto más totalitario o autocrático sea. Desde luego, no es posible que la participación y convivencia democráticas tengan lugar allí.

Una solución a dichos problemas podría ser que determinemos que cada comunidad viva como lo juzgue conveniente, aislada y rigiéndose como bien desee. No obstante, esta disociación entre comunidades provocará mayores conflictos, problemas complejos y de difícil manejo. Sucede que la tolerancia debe tener fin cuando se trata de permitir condiciones que posibiliten a otros atentar en contra de nuestros derechos universales. Si dejáramos libre el paso al establecimiento de califatos, por ejemplo, con tal que ellos se encuentren aislados y podamos serles indiferentes, ¿no estaríamos contribuyendo al crecimiento y proliferación de grupos radicales que, como el Estado Islámico, se auto-proclamen califatos? La respuesta es compleja. Recuerdo que Umberto Eco ha escrito al respecto, preguntándose si las guerras entre culturas han traído algo sustancial a la humanidad, como lo ocurrido con las cruzadas; su respuesta ha sido inmediata: nada, solo aniquilamientos.

Por supuesto, que los migrantes busquen la reivindicación tampoco hace sencillo el camino de la convivencia y fraternidad. En su demanda de reconocimiento cultural existe generalmente una búsqueda de integrarse al sistema económico, lo que, en tiempos de crisis, en especial, puede generar muchas molestias en otros grupos de comunidades del lugar. Una de las que pueden reconocerse como afectadas es aquella comunidad que se considera el último vestigio de la cultura primera, con anterioridad histórica en el territorio en cuestión, que cree que le

afecta negativamente la existencia de inmigrantes en aspectos de seguridad ciudadana, social, laboral y hasta cultural. Esta creencia se vuelve mayor si se entiende que su sociedad tiene valores que se defienden como más civilizados; sin embargo, en caso de ser realmente así, esta debería incluirlos, procurando su educación e instrucción, pues, en sociedades democráticas, ha sido irrefrenable su participación en esferas sociales, económicas y políticas.

Las expectativas y predisposiciones en todos estos casos variarán si la migración es voluntaria o no. El inmigrante voluntario buscará casi mimetizarse, aprovechar cuanto recurso tenga para parecerse al otro dominante, no deseará hacer sentir diferencias, aunque pueda mantener aún ciertas tradiciones y creencias. El inmigrante involuntario, en cambio, es más cerrado, le cuesta más adaptarse y puede optar o no por integrarse. A pesar de ello, se aplica en ambos casos que, si, pese a que el inmigrante ha asimilado ciertos patrones culturales diferentes a los de él, como sus cualidades y características primarias, el apellido, los rasgos fisonómicos, acento, y esa comunidad lo estigmatiza, se sentirá frustrado por no haberse concedido un sentido a sus experiencias de vida, volcándose hacia su cultura originaria, pues la identidad no admite vacíos. Esto se agrava en migrantes que vienen de culturas con historias dramáticas y violentas.

Individuo moderno

El término *civilización* ha sufrido cambios en cuanto a su caracterización. Básicamente, los estadios evolutivos culturales son tres, a saber: salvajismo, barbarie y civilización. La civilización es una sociedad con una organización compleja; por tanto, sus rasgos definitorios son su forma de organización, sus instituciones y su estructura social, así como su tecnología y la forma de explotación de los recursos disponibles. Además, la civilización significa en la modernidad separación de poderes, participación democrática, la imposición de la lógica y la razón por encima de la fe religiosa, la libertad individual para dar un sentido a la existencia, protección de libertades y derechos de todos los ciudadanos por su única

cualidad de ser hombres. Han sido éstas parte de las conquistas sociales y políticas de años de historia y múltiples sucesos. Este tipo de concepción moderna de civilización es occidental, surge con la Ilustración.

Todo lo anterior no excluye a la lógica de la identidad: el individualismo moderno, en el que el sentido se ve afectado más por el rol económico que por la identidad cultural, no excluye los particularismos culturales. Empero, la vida democrática exige valores universales; en las sociedades modernas se debe conciliar aquello con la experiencia personal. Esto ha provocado conflictos como los protagonizados por los chiitas libaneses, que siguen como religión al Islam, ya que, a través del movimiento de los desheredados, han buscado su afirmación en el campo político mediante la democracia. Así, un régimen político abierto, laico y universalista, se halla frente al desafío de incorporar al sistema a quienes no tienen ideas esencialmente compatibles con lo que preconiza. Pero no pasa solo en la esfera política. En efecto, otros movimientos o grupos han tenido igualmente exigencias en torno a su posibilidad de consumir y tener mayor acceso al dinero, tomando al consumismo del individualismo moderno como configurador de identidades. Debe apuntarse que este criterio materialista puede facilitar, en ocasiones, la convivencia entre diferentes.

Sujeto

Remarquemos una idea que parece básica: la identidad pertenece cada vez más al orden de la elección. Afirmar una diferencia para darle sentido a su existencia. Incluso la sumisión es un asunto de elección. En las sociedades oc-

cidentales, desde luego, puede ocurrir que su carácter universal haga que los particularismos sean percibidos como amenazas a las libertades o que se perciban como inferiores, en nombre de una cultura superior. Paradójicamente, la libertad reconocida al individuo puede originar una elección que afecte el marco cultural que permitió esa facultad, pues elegiría una tradición u orden que no se funda en los principios occidentales, denotando su disconformidad.

En el plano crítico, lo anterior implica un doble desafío desde la perspectiva del sujeto afectado: recurrir a la fortaleza interior para hacer frente a estas actitudes y, además, tener una reacción que confronte a los demás. Los recursos sobre los que este debe rearmarse están ligados íntimamente al primer material de su cultura tradicional. En cuanto a ello, cabe señalar que algunos autores, como Pierre Vidal-Naquet, piensan que es necesario un duelo a esa identidad antigua; caso contrario, habrá conflictos existenciales y afirmaciones de identidad en aspectos negativos que etiquetan a esos inmigrantes. Otro camino posible es la búsqueda de la reivindicación del sujeto no como colectivo, sino como individuo. En este caso, nunca será inútil sostener que, aun cuando haya numerosas diferencias, pues los seres humanos somos inexorablemente distintos, existe un común denominador que toda cultura y época debería aceptar: la dignidad humana. Es difícil encontrar otro mejor fundamento y límite de una convivencia que pueda considerarse justa, en la cual ningún poder se crea capaz de suprimir esa realidad.

