

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

ITER - HUMANITAS

Revista de Filosofía y Humanidades

**Año V
Número 9**

**ITER
Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, 2008**

ITER HUMANITAS
REVISTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Enero– Junio 2008
AÑO V, Nº 9
Depósito legal pp. 200402CS1737
ISSN 1690-9585

Revista semestral del ITER,
Instituto de Teología para Religiosos
y de la UCAB,
Universidad Católica “Andrés
Bello” de Caracas
Revista indizada y arbitrada.

DIRECTOR: Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Luz Marina Barreto, UCV
Dr. Enrique Alí González, ITER y UCV
Dr. Rafael Luciani, ITER y UCAB
Dr. Félix Palazzi, ITER y UCAB
Dr. Nelson Tepedino, USB

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugalde, S.J., Rector de la UCAB
Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER
Juan Pablo Perón, S.D.B, ITER y UCAB
Carlos Bazarra, O.F.M.Cap, ITER y UCAB
Gaia De Vecchi, PUG de Roma
Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla
Felicitísimo Martínez, O.P., I.P. de Madrid
José Virtuoso, S.J., ITER y C. Gumilla

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

ITER – HUMANITAS
Revista de Filosofía y Humanidades
Instituto de Teología para Religiosos
3ª Avenida con 6ª Transversal.
Altamira. Caracas 1061-A. VENEZUELA.
Apartado postal 68865
Revista indizada en las bases de datos
“Clase” (México) y “Stromata” (Argentina)

DISEÑO Y PORTADA: *Publicaciones UCAB*
DIAGRAMACIÓN: *Mery León*
IMPRESIÓN: *A.C.T.E.T. Don Bosco*
Telf. (0212) 2370802 - 2372766

Apartado de Correos 68865
Tell (0212) 261.85.84
Fax (0212) 265.05.05
E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve
Web: www.iter-ups.org
www.ucab.edu.ve/iter

SUSCRIPCIONES 2008:
Correo normal: Bs.F. 40
Número suelto: Bs.F. 25
Extranjero: \$ 20
Por avión: \$ 25

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades, CMF</i>	5
-------------------------------------	---

ARTÍCULOS

Utopía política, entre la esperanza y la opresión

<i>P. Luis Ugalde, S.J.</i>	13
-----------------------------------	----

Cincuenta años de democracia. Balance

<i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	61
-----------------------------------	----

Valoración del sistema participativo en Venezuela

<i>P. Arturo Peraza, S.J.</i>	83
-------------------------------------	----

Psicología Estética

<i>Prof. Yolanda Cañoto Rodríguez</i>	109
---	-----

Almorávides y Almohades en la Península Ibérica

<i>Prof. Julio López Saco</i>	157
-------------------------------------	-----

RECENSIONES Y RESEÑAS

<i>Prof. Ariadne Cristina Suárez Hopkins</i> sobre la obra de <i>Emilio Mazza y Emanuele Ronchetti</i> , (Editores.), <i>New Essays</i> <i>on David Hume</i>	177
--	-----

IN MEMORIAM del <i>Profesor Rafael García</i> (†)	179
--	-----

PRESENTACIÓN

Este número 9 de la revista ITER-HUMANITAS sale con notable retraso, por razones ajenas a nuestra voluntad, pero esperamos que el próximo número, todavía el segundo del año 2008, salga en el plazo más breve posible. Los trabajos que aquí se ofrecen son de alta calidad; por lo que confiamos que esto compense de algún modo el retardo en la presentación del mismo. Los temas tratados se ocupan de materias bien diversas, pero podríamos agruparlos en dos secciones: la política y la estética. Por desgracia, también nos tenemos que ocupar en esta ocasión de la muerte; no precisamente como materia de reflexión académica, sino de experiencia cercana, ya que ha afectado, y muy profundamente, a todos los miembros del ITER, ante el asesinato de nuestro querido compañero el profesor Rafael García. Con una breve referencia a él cerramos este número.

Comenzamos por temas de política, como son la democracia, la utopía, la participación. Abrimos el número con el discurso tenido por el **P. Luis Ugalde, s.j.**, con ocasión de haber sido elegido como miembro de número de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales de Venezuela. Le ha correspondido “ocupar el Sillón nº 1 de esta Ilustre Corporación y suceder en ella al Dr. Efraín Schacht Aristiguieta, distinguido jurista de extraordinarios quilates que dedicó su vida a los estudios internacionales” nos dice; y por eso su tema se ocupa también de una temática bien amplia e internacional, como es el de la utopía política, a la vez necesaria y riesgosa. Ha titulado su discurso *Utopía política, entre la esperanza y la opresión*. No estaba pensado para la revista ITER, y ha sido publicada por otros medios, pero nos ha permitido también publicarlo aquí, y por eso hemos presentado este breve resumen del mismo. Es algo amplio, porque quiero apuntar ya algunas de sus bien meditadas frases.

Tras agradecer el nombramiento, lo asume como valoración del papel de la UCAB y demás universidades “en la orientación de la vida del país mediante su contribución doctrinaria en el esclarecimiento de los problemas nacionales”; y lo amplía al ejemplo dado por los estudiantes universitarios en estos momentos. Del tema de la utopía política se ocupa la reflexión, ya que América Latina es una muestra dramática de la alternancia intermitente entre utopías de liberación que prometen paraísos de libertad, justicia y felicidad, con brutales realidades de opresión, miseria e injusticia.

Son falsas todas las constituciones que prometen dar la felicidad, indefinible e inalcanzable aquí. Más valer conformarse con quitar los obstáculos que la impiden, al menos de formas parciales. La de 1989 defiende los DD HH universales, cosa que restringía la del 2007, que fue rechazada. Aquí se convierte la política en religión o Reino de Dios (RdD) y al revés. En la Biblia, tras el mito de Edén están las utopías proféticas, como Is 2 y 11, etc. En el NT se dan utopías pero la plenitud del RdD no se espera en la historia. No se admite confundir el RdD con los reinos cristianos, ni quedarse en lo interior e individual de este valle de lágrimas. Hoy se ve la necesaria separación de funciones y "la Iglesia reconoce la autonomía de los saberes y de las ciencias humanas, así como de las autoridades terrenas". Pero, con Jesús, siempre antepone a las personas y sobre todo a los pobres y las víctimas de toda opresión.

Se cita la obra de N. Cohn sobre milenarismos medievales; pero desde el siglo XVIII la utopía se vuelve laica y hasta atea. La Razón y la ciencia llevarán a la felicidad terrena, sin oscurantismos. Hubo gran euforia humana en el progreso del hombre nuevo, del "soberano" racional y justo! Pero la Revolución Francesa trajo la guillotina. El Socialismo científico, al quitar la causa de división de clases, eliminaría al Estado y a la Religión, acabaría con el dominio de unos y con la miseria de muchos. Pero el Marxismo trajo a Stalin y los gulags, como el Nazismo los campos de concentración.

Hoy vemos que la racionalidad instrumental ha servido a potenciar la opresión y no fomenta los valores morales que induzcan a justicia solidaria y paz. Porque el saber técnico avanza y es acumulativo. Pero lo moral depende siempre nuevamente de la libertad de cada generación y cada persona. Con ángeles no haría falta gobierno. Pero la política es solo el arte de lo posible histórica y concretamente. No cabe sembrar ilusiones sino fomentar posibilidades. No se puede construir nada sino a base de los materiales previos. El ideal debe orientar, pero el realismo debe partir de lo que hay y lo que es posible ahora. De ahí doble tendencia política: revolucionaria, que promete lo nuevo rompiendo con el pasado, y reformista, que busca mejoras posibles realistas. Se olvida de que lo real es lo único que ahora tenemos y sobre lo que cabe construir ese otro mundo posible, más justo y feliz.

Utopía y realidad son polos dialécticos del mismo espíritu humano. Cambios graduales desde que maduran las condiciones de posibilidad. Ni meros sueños ni tampoco resignaciones. La innata utopía ideal siempre será valiosa como una luz en el horizonte y como un motor interior de inconformidad. "El arte de la política consiste en madurar las condiciones, en realizar lo que ya es posible y en distinguir bien lo uno de lo otro". Se

exigen tres factores: científico-tecnológicos, cambios institucionales, legales, culturales, y que prendan en conciencias y afectos. Concluye que todo régimen con la pretensión de que con él se logra la definitiva realización de la utopía y de que nada mejor puede existir después de él, termina en reaccionaria opresión antihumana. "Sólo una conciencia compartida de las limitaciones y de la perfectibilidad, permanece abierta al cambio, a la crítica, a los derechos personales de cada uno y a la pluralidad democrática".

En segundo lugar, presentamos una breve pero muy equilibrada ponencia, que hace un balance de los cincuenta años de democracia que hemos vivido en la patria venezolana reciente. Detrás de esta valoración está el largo trabajo llevado a cabo por el Centro Gumilla durante largos años, colaborando ampliamente en la conciencia y formación política de muchísimos venezolanos, muy atento siempre a los valores cristianos y democráticos. El **P. Pedro Trigo, s.j.**, miembro del mismo Centro durante más de la mitad de estas décadas, nos ha hecho este trabajo, titulado *Cincuenta años de democracia. Balance*; y él mismo nos presenta su resumen:

Nos proponemos hacer el balance de estos cincuenta años de democracia a partir del problema de nuestra historia que es resolver el dualismo estructural entre señores y siervos (o esclavos o peones o criados) y entre campo y ciudad, que es un dualismo cultural. No lo resolvió ni la emancipación ni la guerra federal ni el medinismo. La primera fase de la democracia puso las bases para resolverlo al propiciar la subjetualidad popular y dar al pueblo medios (servicios eficientes y trabajo productivo) para capacitarse y promoverse. Sin embargo la modernización, que equivalió a occidentalización, no resolvió satisfactoriamente el problema cultural. La segunda fase de la democracia, no sólo no profundizó el proceso sino que hizo que casi se perdieran estos logros. El chavismo ha sido una ocasión perdida, pero deja como haberes, el colocar al pueblo en el centro de todo y el poner en el tapete el problema del pluriculturalismo. Aún no hemos resuelto el problema de nuestra historia, pero ya está expresamente planteado y con voluntad nacional de acometerlo.

En tercer lugar, y continuando con el tema socio-político, tenemos el gusto de presentar el trabajo del **P. Arturo Peraza, s.j.**, que se titula *Valoración del sistema participativo en Venezuela*. Se trata de las conclusiones a las que ha llegado, después de un largo y contrastado estudio de este tema, como objeto de

su tesis doctoral en Ciencias Políticas en la Universidad Central de Venezuela. El P. Arturo Peraza, actual director de la revista SIC del Centro Gumilla, forma parte de la joven generación de relevo en este centro de investigación y formación social. Nos ha presentado esta síntesis de su trabajo final.

La democracia participativa es un concepto político en boga, pero del cual poco se sabe ya que su campo semántico abarca experiencias muy diversas e incluso contradictorias. La participación nace del conjunto de intereses económicos, sociales y culturales de los cuales son portadores las personas y las comunidades, que tienen carácter público y en cuya solución tienen derecho a participar fundamentalmente los afectados, influyendo de manera eficaz y eficiente en la toma de decisiones por parte de los organismos públicos competentes. Para ello es central la posibilidad real de deliberación a fin de llegar a decisiones compartidas. Pero otro concepto de participación hace de los ciudadanos meros ejecutores de programas pre-establecidos. De allí la necesidad de establecer algunos criterios o notas desde la cual evaluar las experiencias existentes. Una nota es la necesidad de la descentralización para hacer posible la participación real y efectiva de las comunidades, a saber, que efectivamente las comunidades puedan tomar decisiones e influir realmente en los órganos que tienen injerencia en la solución de sus problemas.

Cambiamos la temática y preocupación urgente que asomaba en los artículos previos, para meternos en temas de arte y estética. No nos salimos en cambio de la preocupación académica y de la seriedad en la investigación de los temas tratados; muy al contrario, como se podrá apreciar por la forma y contenido de los siguientes trabajos. El primero de ellos, de la Profesora **Yolanda Cañoto Rodríguez**, licenciada en Psicología por la UCAB y Magister por la USB, nos ha presentado este escrito que titula *Psicología Estética*, y ella misma nos ha hecho la siguiente síntesis:

La estética es la rama de la filosofía que se dedica al estudio del sentimiento puro que despierta lo bello y lo feo. En términos de considerarse una disciplina separada se inicia en 1735, con las contribuciones de Baumgarten. A partir de allí se han producido muchos debates sobre como se debe considerar éste tipo de estudio. Si es importante analizar las características de los estímulos que producen estos sentimientos, lo que nos ubicaría en una posición objetivista; o por el contrario, si lo más relevante es considerar las características de los individuos que hacen sus juicios acerca de la belleza o la fealdad, lo que se denomina subjetivismo.

En la consideración que de la estética se hace dentro de la psicología, Kubovy (2000) plantea que la psicología de la estética visual es el estudio de la creación y la contemplación de objetos estéticos. Para que un objeto se le pueda calificar de estético, debe elicitar juicios evaluativos sobre su belleza o fealdad y es necesario que posea las siguientes propiedades: (a) mantenga la atención en forma intensa en un patrón visual heterogéneo pero con componentes interrelacionados; (b) excluye de la conciencia otros objetos, eventos, ruidos, condiciones corporales o pensamientos distractores; (c) el objeto se relaciona tanto con el artista, como con la cultura donde se desarrolló ese objeto; (d) predominan sentimientos o emociones intensas que son evocadas por ese objeto; (e) el patrón es coherente; (f) involucra un símbolo, los observadores no creen que lo que observan es real, sino que es una representación.

En esta investigación dirigida a los estímulos estéticos se ha presentado la confusión entre objetos estéticos y objetos artísticos. Ambas categorías de objetos no coinciden necesariamente; ya que, es por todos conocido que, algunos objetos artísticos no son necesariamente bellos o feos. Además que el juicio sobre la belleza y fealdad puede hacerse sobre otros muchos objetos, incluso sobre la naturaleza, animales y plantas o fenómenos naturales en general. Lo artístico representa un grupo de objetos reducido, en comparación con todos los tipos de estímulos que pueden calificarse de estéticos. Así, es más preciso considerar la experiencia estética desde puntos de vista fenomenológicos, físicos y fisiológicos.

A lo largo de la historia de las corrientes psicológicas, el estudio de la experiencia estética lo inició Fechner con la denominada estética experimental, y concentrándose en el estudio de la forma y los colores de los objetos, en la búsqueda de las características comunes a todos los objetos que se califican de estéticos, es decir los universales estéticos. A partir de allí, otros movimientos psicológicos que han realizado aportes a esta investigación son el psicoanálisis y la psicología de la gestalt. Las aportaciones del psicoanálisis son blanco de muchas críticas, principalmente por las conclusiones a las que llegan a partir de detalles muy puntuales. Si embargo, es importante el énfasis que hacen en el valor para la adaptación a la realidad de la producción y observación de estos objetos estéticos y el reflejo cultural que puede evidenciarse en la producción de estos juicios estéticos.

La influencia más relevante es sin duda la de la psicología de la gestalt y sus planteamientos sobre los principios de la agrupación perceptual, la simplicidad y la percepción visual en general. A partir de estos postulados se ha desarrollado un importante campo de investigación que involucra tanto los planteamientos arriba/abajo, como los que proceden de abajo/

arriba, que son característicos de la investigación en percepción en general. Estos estudios contemporáneos en estética incluyen estudios sobre las variables cognitivas, neurobiológicas, evolutivas, sociales y culturales.

El último trabajo que ofrecemos, es un minucioso estudio del Profesor **Ju-
lio López Saco**, de la Escuela de Historia de la UCV y de la Escuela de Letras de la UCAB, que se ocupa, como lo dice el título mismo, de un tema de historia del arte árabe español; concretamente *Almorávides y Almohades en la Península Ibérica: impronta religiosa y estética en los siglos XI y XII*. Aunque no sea objeto preferente de nuestros estudios, preferentemente teológicos, el trabajo está muy bien elaborado y la atención a lo estético va unida a su valoración religiosa, que está siempre cerca de nuestras preocupaciones académicas. El autor nos ha presentado este resumen:

A fines del siglo XI en el Magreb occidental, hoy Marruecos, surgió un nuevo movimiento político-religioso en el seno de una tribu berebere del sur que funda la dinastía almorávide. Su actitud de austeridad y pureza religiosa convenció a buena parte de la desencantada población andalusí, emprendiendo una serie de contiendas que condujeron a la formación de un imperio que abarcaría parte del norte de África y al-Andalus, después que el rey sevillano al-Mutamid, hubiese pedido su ayuda para frenar el avance cristiano. La ocupación almorávide parece justificarse por la consideración de una degeneración moral de los reyezuelos de taifas, bastante apegados, en algunos casos, a modas y costumbres cristianas. La vuelta a una ortodoxia musulmana, a la pureza primitiva del Islam, será, aparentemente, la característica de este dominio.

Los almohades, por su parte, impondrán un nuevo imperio hispano-magrebí en el que, de nuevo, la estricta ortodoxia, frente a la depravación y el vicio alcanzado por las sociedades musulmanas de la península, sería el catalizador de la intervención. Con los almohades, pasamos en la península de una austera república tribal jerarquizada a una monarquía teocrática. Sin embargo, no es descabellado decir que los andalusíes parecieron preferir, en el fondo, la coexistencia con sus vecinos cristianos, a pesar de la dureza e intolerancia religiosa mostrada por los mismos, que la difícilmente soportable rigurosidad, tosquedad, incultura y ortodoxia de sus correligionarios venidos desde el norte de África.

Estos invasores africanos traen consigo, desde una óptica artística, una arquitectura basada en mampostería entre hiladas de ladrillo, arcos polilobulados, de cortina y de herradura apuntada, bóvedas de mocárabes con finas nervaduras, además de la progresiva sustitución de las columnas

por pilares. En la etapa almohade se añade una exuberante decoración que enmascara el sistema constructivo y lo hace sugerente, redes de rombos decorativos (sebka), que cubren los lisos muros y la proliferación de esos elementos colgantes que denominamos almocárabes.

Por desgracia, a la gozosa presentación de trabajos de gran altura académica, tanto de profesores de nuestro Instituto de Teología, Facultad de Teología de la UCAB, como de otros centros universitarios, tenemos hoy que agregar la dolorosa noticia de la muerte de nuestro querido compañero de profesorado, **Rafael Gerardo García Torres (+)**. No se trata de una muerte normal, tras largos años de vida, sino una muerte antes de tiempo, prematura, violenta e injusta, que ha dejado sobre todo a su esposa e hijos sin un padre cariñoso y responsable; y a nuestro Instituto y otras Universidades, en las que se desempeñaba como profesor, sin un competente maestro, dedicado atentamente a sus alumnas y alumnos.

Inició su labor como docente en el ITER, en el cual ha permanecido durante dieciséis años ininterrumpidos dedicado a la formación de religiosos, religiosas y laicos. Poco después siguió trabajando a la vez en la UCAB. Cursó luego los estudios de Postgrado en la Universidad Simón Bolívar (USB) obteniendo el título de Magister en Filosofía. Y en el año 2005, mediante concurso de oposición, ingresó a la UCV. Varios de sus primeros trabajos académicos tuvimos el gusto de publicarlos en nuestra revista, desde los primeros años. Recientemente ocupaba el cargo de Director de la Revista "Apuntes Filosóficos", con dedicación a la Escuela de Filosofía de la UCV. Realizó una fructífera labor de investigación filosófica que se refleja en sus publicaciones, que se reseñan sumariamente al final.

Su joven vida, de apenas 49 años, era actualmente ejemplo de dedicación plena a la docencia y a la investigación académica, además de su propia familia; con una jovialidad y una alegría y optimismo que le rebosaban en su constante sonrisa y su lenguaje animoso. Si toda muerte prematura es especialmente dolorosa, la del profesor Rafael García, tomó por sorpresa a todo el profesorado y todo el alumnado del ITER; muchos de estos, alumnos suyos pasados o actuales, y todos compañeros de vida y de trabajo e ilusiones compartidas. Por eso, ha sido también muy sentida y todavía lo es, como mostraron tantos mensajes de condolencia que llegaron al Instituto, además de los que, sin duda, han llegado a su dolorida familia.

Ya en los diversos actos de funeral estuvieron presentes autoridades académicas del ITER, así como compañeros profesores, alumnos y empleados, agradecidos y consternados. En el propio Instituto se celebró una Eucaristía, rogando especialmente por su eterno descanso, en la que participó la inmensa mayoría del ITER. Son muchas las muestras de condolencia y de solidaridad que nos han hecho llegar al Instituto, de parte de profesores, compañeros, alumnos y conocidos, además de las que, sin duda, le habrán llegado más directamente a su familia. Indican la honda impresión que ha causado su muerte inesperada e injusta, y sobre todo el aprecio y cariño de que gozaba; pero, por razones de espacio no vamos a publicarlas aquí.

Nos parece un mínimo homenaje póstumo dejar aquí constancia de este acontecimiento con la publicación del documento que dio a conocer inmediatamente el **P. Carlos Luis Suárez**, Rector del ITER; del comunicado que los **Estudiantes de Filosofía y Teología** han elaborado poco después conjuntamente, con cristiana y cívica preocupación; y del mínimo escrito biográfico, acompañado de una bibliografía sumaria, que su compañero, el profesor **Juan Rosales Sánchez**, ha realizado en colaboración con la señorita **Adriana García Álvarez**, hija de nuestro añorado profesor Rafael García. El otro hijo, Abelardo quedó gravemente herido en el mismo desgraciado incidente que segó la joven vida de su padre, pero se está recuperando. Deja a su querida esposa María Milagros viuda y a sus tres hijos Abelardo, Adriana y Sofía, huérfanos de padre, pero con el orgullo de haber tenido un esposo o un padre cariñoso, competente, formador y ejemplar.

ARTÍCULOS

UTOPIA POLÍTICA, ENTRE LA ESPERANZA Y LA OPRESIÓN P. Luis Ugalde, S.J.¹

Abstract

After thanking the appointment, as it takes into account the role of UCAB and other universities "in guiding the country through its contribution doctrinaire in the clarification of national problems", the author he extends to the example set by university students in these moments. The thought is concerned with the utopian politics, since Latin America is a dramatic show of alternation between intermittent release of utopias that promise paradise of freedom, justice and happiness, with the brutal realities of oppression, misery and injustice.

Are false all constitutions that promise to give happiness, indefinable and unattainable here. Better to settle for removal, at least in part, the obstacles that hinder. The 1989 constitution upholds the universal DD HH, which restricted the 2007, which was rejected. Here is confused politics with religion or the Kingdom of God (KoG) and vice versa. In the Bible, after the myth of Eden utopias are prophetic, as Is 2 and 11, and so on. In the NT are utopias but the fullness of the KoG is not expected in history. Do not confuse the KoG whit

¹ **El P. Ugalde** es jesuita venezolano nacido en el país vasco en 1938 y con 43 años en Venezuela. Es licenciado en Filosofía y Letras por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en 1962, licenciado en Sociología por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en 1973, Licenciado en Teología en Frankfurt (Alemania) en 1970 y Doctor en Historia por la Universidad Santa María de Caracas en 1991. Es especialista en Historia económica y social de Venezuela. ha sido director de investigaciones sociales en OESE y del Centro Gumilla de los jesuitas en Caracas. Superior provincial de la Compañía de Jesús (1979-1985) y Presidente de CONVER de Venezuela (1983-1986). Fue elegido Presidente de la Confederación Latino-Americana de Religiosos (CLAR, 1985-1988). De 1986 a 1990 ha sido Vicerrector Académico de la UCAB y desde 1990 es Rector de dicha Universidad. Estuvo entre los fundadores del ITER. ahora, como Rector de la UCAB, ha promovido la adscripción del mismo a la UCAB, de cara a construir una facultad de Teología con valor civil. Entre sus libros señalamos: "Educación católica y sociedad venezolana. Líneas para una definición" (1974); "Historia de la Compañía Manoa en el Delta del Orinoco" (1989); "El pensamiento teológico-político de Juan Germán Roscio" (1992). Recientemente acaba de ser elegido como individuo de número de esta distinguida Academia de Ciencias Políticas y Sociales.

the Christian kingdoms. Today is necessary the separation of functions and "the Church recognizes the autonomy of knowledge and the human sciences as well as the earth". But, with Jesus, set always in front the people, especially the poor and victims of oppression.

It cited the work of N. Cohn on medieval millenarian, but since the eighteenth century utopia until it becomes secular and atheist. Reason and science lead to happiness on earth, not obscurantism. There was great euphoria in human progress of the new man, of the "sovereign" rational and fair! But the French Revolution brought the guillotine. Scientific Socialism, to remove the cause of class division, would eliminate the State and Religion, kill the domain of a few and misery for many. But Marxism led to the gulags and Stalin, as Nazism to concentration camps.

Today we see the instrumental rationality that has served to reinforce the oppression and does not promote moral values that lead to justice and peace-solidarity. Because the knowledge and technical advances are cumulative. But the moral is always dependent again on the freedom of every person and every generation. Politics is only the art of the possible historical and concretely. It is sowing illusions but encouraging possibilities. You can not build anything but based on previous material. The ideal should guide, but realism must be based on what is and what is possible now. Hence a double political trend: revolutionary, which promises new breaking with the past, and reformist, which is seeking possible improvements realistic. We forget that the real is the only thing we have now and what may be possible to build this other world, more just and happy.

Utopia and reality are poles of the same dialectic human spirit. Gradual changes since they mature the conditions of possibility. Neither mere dreams or resign. The innate utopian ideal will always be valuable as a light on the horizon and as an engine of internal disagreement. "The art of politics is to mature the conditions, to conduct what is possible and distinguish what one of the other." It requires three factors: scientific-technological, institutional, legal, cultural; and stand it in consciousness, values and emotions. It concludes that any regime with the claim that it is accomplished with the ultimate realization of utopia and that there may be nothing better after it ends in reactionary anti oppression. "Only a shared awareness of the limitations and the perfectibility is open to change, to the criticism, the personal rights of each and democratic pluralism".

Keywords: Constitution and happiness, biblical and millenarian political utopias, instead of utopia humane, politics and possible utopia and social change, dialectical utopia-reality, political conditions of possibility

SALUDO Y AGRADECIMIENTO

Apreciados y distinguidos Señores Académicos

Señoras y Señores:

Sorprendido con la noticia de mi elección como individuo de número de esta distinguida Academia de Ciencias Políticas y Sociales, me hice la obligada pregunta sobre las razones que ustedes pudieron tener para esta elección y llegué a la conclusión de que en ella, seguramente, se expresa su alta valoración y el deseo de acentuar la responsabilidad de la Universidad Venezolana "en la orientación de la vida del país mediante su contribución doctrinaria en el esclarecimiento de los problemas nacionales", como dice el artículo 1° de la vigente Ley de Universidades. En estos años difíciles y cruciales para la vida política venezolana, en la Universidad Católica Andrés Bello hemos tratado de convertir en realidad viva ese mandato combinado con lo que nos exige el artículo 4° de la mencionada Ley al establecer que "la enseñanza universitaria se inspirará en un definido espíritu de democracia, de justicia social y de solidaridad humana, y estará abierta a todas las corrientes del pensamiento universal, las cuales, se expondrán y analizarán de manera rigurosamente científica"².

Reciban mi más sentido agradecimiento por su aprecio y distinción y por recordarnos nuestro deber universitario ante el país. Permítanme, además, sumar a mi agradecimiento y reconocimiento a los estudiantes universitarios que, llenos de pasión por Venezuela, nos dieron ejemplo de lo que debemos hacer por lograr una democracia sólida, tejida con los hilos inseparables de la libertad y de la justicia social. Gracias a la audacia de los estudiantes nos sentimos obligados a dar lo mejor de nosotros para que la democracia sea vida y derechos humanos efectivos para todos los venezolanos.

Me corresponde ocupar el Sillón n° 1 de esta Ilustre Corporación y suceder en ella al Dr. Efraín Schacht Aristiguieta, distinguido jurista de extraordinarios quilates que dedicó su vida a los estudios internacionales, empezando desde muy joven con la Cátedra de Derecho Internacional Público en la Universidad Central. Su sentido de servicio público lo llevó a ocupar diversos altos cargos hasta desempeñar el de Canciller de la República.

Su extraordinaria dedicación y valía lo convirtió en fundador del Colegio de Estudios Internacionales de Venezuela y primer Presidente (reelecto) de su

2 República de Venezuela. *Ley de Universidades*. Caracas. Gaceta Oficial 1970. art. 1 y 4.

Junta Directiva. Fue también coautor de la primera Ley del Servicio Exterior y miembro y Presidente del Consejo de Asesoría Jurídica de la Cancillería que, con ejemplar continuidad y regularidad, se reunió durante más de diez años. Su copiosa obra jurídica escrita se complementó con el admirable servicio de reflexión compartida con el gran público, durante décadas, en su columna "Atalaya" del diario *El Universal*.

Quienes tuvieron el don de tratarlo pudieron apreciar su ponderación intelectual, su caballerosidad y generosa hospitalidad.

El discurso de incorporación del Dr. Schacht Aristiguieta a esta Academia, nos coloca en una América Latina que se debate entre el idealismo de un derecho que defiende y libera al oprimido y las situaciones de facto que lo contradicen.

Los pueblos americanos sienten una profunda vocación por la Libertad. Es un sentimiento tradicionalmente arraigado en el hombre americano. Nuestros ancestros raciales más recónditos, no obstante el mestizaje posterior, la han convertido en una cuestión somática. Esa indeleble vocación libertaria se ha transformado lentamente, con el transcurrir de los tiempos y de los acontecimientos en una profunda e indómita pasión, que muchas penalidades, lágrimas y vidas ha costado. Allí está, pues en cierto modo, la explicación de nuestra rebeldía confundida en ocasiones con la misma anarquía; y allí está, también, la causa última de nuestro inconformismo político. ¡Es ciertamente un fenómeno latino, muy nuestro!³

Según Schacht Aristiguieta, estas características sociológicas de nuestros países americanos, especialmente los del centro y los del sur del Continente, son precisamente, las que han contribuido a la proliferación en nuestras comunidades políticas, mucho más que en otras, de los Golpes de Estado, los cuales triunfantes, se convierten en gobiernos irregulares, en gobiernos de facto⁴.

He ahí la paradoja que hermana el ansia de libertad con la opresión de los recurrentes golpes de Estado, demostrando que sólo los deseos, por ardientes que sean, no transforman las realidades.

El Dr. Schacht ve cómo los gobiernos se convierten en dictaduras y "las rebeldías raciales pugnan por estallar y comienza entonces la gestación de insurrecciones para derrocar al gobierno de turno"⁵ y, con realismo, se ve obligado a

3 Schacht Aristiguieta *Reconocimiento Internacional*...p. 12

4 Ibid.

5 *Op. Cit.* p.13

buscar el mal menor en su propuesta sobre *Reconocimiento Internacional de los Gobiernos Irregulares*.

“Somos raza de libertad –exclama el Dr. Schacht– ¡ Libertad para luchar por ella misma y con ella misma! Libertad para autodeterminarnos políticamente”⁶. Sin embargo, se ve obligado a elaborar una propuesta sobre la conveniencia, modo y condiciones de reconocimiento de gobiernos de facto por parte de otros gobiernos democráticos. Nuestro ilustre predecesor jurista, no puede estar satisfecho en este mundo de contradicción que combina proclamas de libertad con realidades de tiranía. “Mas, como no puede el hombre vivir exclusivamente de inquietudes ideales, como la aspiración a la libertad, debe luchar para obtenerla”⁷. Su trabajo se mueve entre la autodeterminación de los pueblos y el principio de no intervención por un lado, y por otro, los derechos humanos de los sometidos al gobierno de facto, reconocidos y defendidos por la comunidad internacional y cierta autoridad mundial común, cuyo reconocimiento haría posible el entendimiento y la paz entre los pueblos. Ni el concepto de soberanía, ni el de no intervención pueden ser utilizados para impedir la defensa sin fronteras de los derechos humanos universales.

Hay momentos en que se impone la fuerza de los gobiernos de facto, pero también se dan en la historia lo que Schacht Aristiguieta llama “las gloriosas victorias del Derecho Internacional”⁸. “El hombre ha progresado inmensamente, desde el comienzo de los tiempos, en su tenaz lucha por el bien; y los pueblos, conscientes de su fuerza espiritual indestructible, han encauzado por mejores sendas sus mayores esfuerzos”⁹. Así los preceptos del Derecho Internacional “han ido convirtiéndose, con el transcurso de los siglos, de simples abstracciones ideales en reales vivencias”¹⁰.

En esta tensión entre realismo pragmático y posibilista e idealismo absoluto se mueve la propuesta del Dr. Efraín Schacht Aristiguieta sobre “Reconocimiento Internacional de los Gobiernos Irregulares” y considera que sería “un nuevo gran paso adelante la celebración de un acuerdo internacional entre los

6 Ibid.

7 Ibid.

8 *Op. Cit.* p.155

9 Ibid

10 *Op. Cit.* p. 156

Estados americanos para institucionalizar, contractualmente, la forma colectiva de “reconocer” a los gobiernos irregulares”¹¹.

El Dr. Arturo Uslar Pietri, a quien correspondió la contestación al discurso de incorporación, considera que “no hay tema de mayor importancia, ni de más compleja naturaleza en el campo del Derecho Internacional Americano”¹². No se ve cómo los pueblos y gobiernos americanos con ideales republicanos y democráticos pudieran “cruzarse de brazos ante el crimen, la usurpación y el atropello a las instituciones para limitarse a reconocer cualquier gobierno que, bajo cualquier circunstancia, asuma el mando de hecho en un país americano”¹³, dice, con razón, Uslar Pietri.

Se enfrentan las aspiraciones ideales con la triste realidad “y gran negación de ese ideal colectivo”¹⁴, pues aceptar que el poder factual tiene la última palabra sería “reconocer el fracaso y el fin de la civilización”¹⁵.

Uslar Pietri concluye que “para establecer ese orden de paz habrá que volverlo a apoyar sobre las viejas e inmovibles bases del derecho y la justicia, y no del sojuzgamiento y la humillación de los débiles por los fuertes”¹⁶. Pero, “si el derecho no es la expresión normativa de un ideal superior de justicia”, la grandeza de los principios y sueños de derecho y de paz internacional “se reduce casi a una utopía”¹⁷.

Este tema nos lleva a las puertas de la reflexión que queremos compartir con ustedes sobre la manera en que la utopía que vive en el alma de los desposeídos —y en la promesa engañosa de los demagogos mesiánicos—, puede contribuir a buscar los cambios ideales y al mismo tiempo impedir su éxito práctico y realista. América Latina es una muestra dramática de la alternancia intermitente entre utopías de liberación que prometen paraísos de libertad, justicia y felicidad, con brutales realidades de opresión, miseria e injusticia.

Cuando en otros continentes parece que prevalecen los cambios y avances concretos donde la utopía y el deseo de sociedades ideales ayudan a diseñar proyectos factibles y alcanzarlos, ¿por qué, entre nosotros, pareciera que vuelven las

11 *Op. Cit.* p. 158

12 *Op. Cit.* p. 160

13 *Op. Cit.* p. 161

14 *Op. Cit.* p. 162

15 *Op. Cit.* p. 164

16 *Op. Cit.* p. 164

17 *Op. Cit.* p. 163

políticas mesiánicas que, luego de un tiempo, sólo dejan cenizas de frustración? ¿Es que la miseria sin avances reales cultiva los sueños utópicos, o más bien por aferrarnos a ideales utópicos irrealizables bloqueamos la capacidad realista de superar la miseria y consolidar los cambios necesarios y factibles? ¿Será que el gusto por la revolución total nos vuelve incapaces para los cambios graduales y la cotidiana gestión honesta?

Nuestro interés se centra en entender qué papel juega la utopía de libertad, igualdad y felicidad plena en este permanente ciclo, de ilusiones y promesas que se transforman en tiranías; cómo el pueblo pasa de la adhesión fervorosa hacia personajes mesiánicos a la desilusión y al apoyo de nuevas aventuras “revolucionarias” en busca de libertades y justicias soñadas.

¿Por qué las utopías mesiánicas, liberadoras cuando son oposición, al llegar al gobierno se transforman en instrumentos legitimadores de regímenes tiranos?

¿Será que hay una propensión latinoamericana a sueños utópicos que bloquean el realismo político y se convierten en obstáculo a la construcción realista de sociedades de progreso, libertad y justicia? ¿No hay otro modo más constructivo y realista de vivir la utopía que motoriza los cambios y facilita su exitosa realización?

Durante mis estudios de Teología en Alemania (1966-1970) me tocaron tiempos de particular interés teórico y práctico por la utopía. En esos años de vida universitaria compartía mis estudios con las luchas sociales de decenas de miles de españoles que trabajaban en los alrededores de Frankfurt. Ellos se oponían a la dictadura de Franco y soñaban con una España nueva y libertaria, y compartíamos reflexiones tratando de combinar ideales soñados, con vías concretas de cambios posibles.

Por otra parte, hace cuarenta años, en los ambientes universitarios europeos los estudiantes vivían con fervor el idealismo utópico, deseosos de cambiar toda la sociedad, clamando “paren el sistema que me quiero bajar” y con ansias libertarias para lograr un mundo nuevo. En mayo de 1968 la utopía había vuelto a apoderarse de las calles de París, como dos siglos antes en los albores de la Revolución Francesa, con la audacia de querer cambiar no sólo el mundo político, sino también el sistema completo para así lograr en la tierra la superación de toda forma de represión y de alienación en el orden personal, familiar, sexual, económico y político. Este movimiento de paz y amor se podía definir, más que

por sus planteamientos y alternativas políticas, por su rechazo a lo existente y su deseo vital de transformación plena en una nueva civilización liberada. No es de extrañar que esa ola contestataria difusa comprendiera muchos aspectos de la vida humana y se nutriera de referencias tomadas de diversas revoluciones como la Francesa con su *libertad, igualdad y fraternidad*, la Rusa con el hombre nuevo por la superación de toda explotación económica y en consecuencia de la opresión política y religiosa, y la Revolución China con el "libro rojo" de Mao y su Revolución Cultural. A ellos se sumaban en el firmamento revolucionario la ascendente estrella de Castro y el naciente mito del Che Guevara, guerrillero recién muerto en Bolivia.

Por su parte los estudios teológicos, en plena etapa postconciliar, estaban llenos de búsquedas nuevas en el campo de la confluencia entre la teología y los cambios sociales. Autores como Jürgen Moltmann, Paul Tillich y Ernst Bloch, nos llevaron a clarificar las relaciones entre las utopías humanas y la esperanza cristiana de transformación y humanización de la tierra¹⁸.

En ese clima llegué a comprender la importancia de la utopía como aliento para el cambio, pero también su enorme ambigüedad que podía despojar de realismo a las propuestas políticas e incluso bloquear en los militantes estudiantiles, sociales y políticos el necesario realismo político para razonar y construir exitosamente las alternativas deseadas.

Ahora, cuarenta años después, también soy testigo de una pretensión política que quiere revolucionar nuestro país (y también América Latina y el mundo) para llevar al pueblo a su plena y definitiva liberación y felicidad.

La utopía habita en la casa de los políticos, de los juristas, de los sociólogos, filósofos y teólogos, pero como un fantasma que actúa en todas y las desborda, alimentando movimientos sociales con la ilusión de romper todas las cadenas y de alcanzar la plena y definitiva felicidad. Es un factor muy difícil de analizar porque en cierta medida no pertenece a ninguna de las disciplinas y se escapa de sus métodos de análisis, pero las toca y cuestiona a todas, contraponiéndolas a la soñada perfección.

Con estas preguntas que me asedian, reflexiono sobre lo que, desde mi modesta experiencia de sociólogo, teólogo y sacerdote vinculado desde hace me-

18 Ver Ugalde Luis. *El Sentido de la Historia y el Reino de Dios según Paul Tillich*. Frankfurt: Mimeo, 1969.

dio siglo al acompañamiento de comunidades populares, me dispongo a compartir con ustedes, insignes juristas y expertos en ciencias políticas en esta ágora de luz, en momentos de angustiosa búsqueda de futuro esperanzador para Venezuela. Vivimos en medio de proclamas revolucionarias y promesas de eliminar el egoísmo y el mal en la tierra y sustituirlo por una sociedad de felicidad que produce hombres nuevos. No es una promesa genérica, sino que está expresada en un gobierno y un régimen político concreto.

Esta coincidencia entre mis experiencias e inquietudes y la paradoja (planteada por el doctor Schacht Aristiguieta) de una América Latina que lleva la libertad en su corazón, la opresión en su pobreza y la exclusión con recurrentes caudillos y dictaduras, me mueve a estudiar el papel ambiguo de la utopía, que moviliza para los cambios humanizadores, y luego impide el realismo imprescindible para su construcción exitosa; incluso esa utopía de esperanza revolucionaria ayer, se transforma en legitimadora del poder absoluto y tiránico hoy.

Pido su benevolencia y disculpas por la audacia de abordar este tema, de entrar en esta tierra de nadie y de todos, con la modesta pretensión de contribuir, aunque sea mínimamente, a entender la complejidad y los peligros de la utopía en política, y también las condiciones en las que ella pudiera ser un factor de construcción de cambios concretos y exitosos de mayor libertad, igualdad y justicia social.

CONSTITUCIÓN Y FELICIDAD

En muchas constituciones modernas aparece la felicidad como el objetivo de los estados y gobiernos, objetivo complejo para medir el éxito de las instituciones y de las propuestas políticas. La "felicidad" parece difícil de definir en política, e imposible de alcanzarla; con lo que ya tenemos un elemento de malestar permanente y de fracaso probable al poner una meta indefinida e inalcanzable, aunque emotivamente deseada. Es verdad que en política hay maneras diversas de entender la relación entre la felicidad deseada por los ciudadanos y lo que el Estado tiene que hacer para lograrla. Tal vez, podríamos trazar una primera línea divisoria fundamental: las constituciones que atribuyen al Estado (como si fuera sustituto de Dios) y a los gobernantes la tarea de *producir la felicidad de sus súbditos*, y aquellas otras que se contentan con quitar los obstáculos y crear las condiciones para que *los ciudadanos, de modo plural, puedan buscar su propia*

felicidad y tengan oportunidades sociopolíticas para ello. En la segunda alternativa, es factible poner límites a las aspiraciones y exigencias de los ciudadanos al Estado, mientras que en la primera, el fracaso de la política está asegurado puesto que tiene la tarea imposible de producir felicidad para todos. Pero no nos adelantemos y veamos algunas consideraciones que nos permitan apreciar los diferentes enfoques.

La Declaración de la Independencia de los Estados Unidos en 1776 proclama que el fin del gobierno es “alcanzar la seguridad y la felicidad”. En los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), formulados en la vorágine de la Revolución Francesa, se dice que los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre son necesarios para la felicidad pública¹⁹.

Para la primera Constitución de Venezuela de 1811 el objeto de la sociedad es la felicidad común, y los Gobiernos han sido instituidos para asegurar al hombre en ella, protegiendo la mejora y perfección de sus facultades físicas y morales, aumentando la esfera de sus goces y procurándole el más justo y honesto ejercicio de sus derechos²⁰.

En el artículo siguiente se especifica cuáles son ellos: “Estos derechos son la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad²¹. A continuación se explica cada uno de esos cuatro derechos. Podría decirse que, de esta manera, queda especificada la “felicidad común” y no indefinida y abierta a la plenitud de las aspiraciones humanas que trascienden el orden político.

En el artículo 1° de la Declaración de los Derechos del Pueblo, que precedió a la Constitución de 1811, se dice: “El fin de la sociedad es la felicidad común, y el Gobierno se instituye al asegurarla”. El artículo segundo lo precisa: “Consiste esta felicidad en el goce de la libertad, de la seguridad, de la propiedad y de la igualdad de derechos ante la ley”²².

En ese sentido hay una clara delimitación que permite no esperar del Estado dimensiones de la felicidad humana (psicológicas, sociales y religiosas, por

19 Ver Marina José Antonio *Los Sueños de la Razón*. Barcelona: Anagrama, 2006.

20 *Constitución Federal para los Estados de Venezuela*. Artículo 151. En *La Constitución Federal de Venezuela 1811 y Documentos Afines*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1959.

21 *Op. Cit.* Artículo 152.

22 *Derechos del Pueblo*. En *Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1959. p.95.

ejemplo) que quedan fuera de estas especificaciones y dependen de cada persona y grupo, y no del Estado.

Muy a tono con los movimientos constitucionales de la época, para la Constitución Española de 1812 “el objetivo del Gobierno es la felicidad de la Nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen”²³.

En la Venezuela actual vivimos en medio en una “revolución” que reaviva la utopía y promete lograr la felicidad de los venezolanos. Esa promesa es la gran justificación para rechazar el viejo orden de la sociedad que, en contraste con la felicidad prometida, sería de atropellos, injusticias e infelicidad. Pero incluso dentro de esta “revolución” hay diferencias en el modo de entender lo que corresponde al Estado y lo que es responsabilidad de los ciudadanos en el logro de su felicidad. Nos atrevemos a afirmar que el reconocimiento y lugar de los derechos humanos individuales es la diferencia fundamental entre la vigente Constitución Bolivariana y la que fue rechazada en el referéndum de diciembre de 2007.

En la exposición de motivos de la vigente Constitución Bolivariana de Venezuela hay una formulación bastante matizada, que combina la responsabilidad de los individuos y la del Estado que propugna el bienestar de los venezolanos, creando las condiciones necesarias para su desarrollo social y espiritual, y procurando la igualdad de oportunidades para que todos los ciudadanos puedan desarrollar libremente su personalidad, dirigir su destino, disfrutar los derechos humanos y buscar su felicidad ²⁴.

En esta concepción son los ciudadanos los que buscan la felicidad y el Estado ofrece a todos las oportunidades para lograrla.

La Constitución, que reconoce y consagra los derechos individuales como inalienables e imprescindibles para el logro de la felicidad de cada uno y los protege frente a cualquier atropello del poder, es muy distinta, y aun contrapuesta, de aquella que le da al Estado el derecho y el deber de definir y lograr la felicidad de los ciudadanos. Esta diferencia tiene enormes consecuencias en el tipo de régimen político que se intente establecer.

Sería más fácil identificar un determinado orden socio-político como obstáculo que se opone a la búsqueda de esa felicidad y priva a los ciudadanos, o a un

23 *Constitución Española de 1812* art. 13.

24 *Exposición de Motivos. Constitución Bolivariana de Venezuela*. Caracas: Asamblea Nacional Constituyente, 1999. pp. 2, 3, 4, 13 y 16.

sector de ellos, de los medios públicos, de las condiciones y de las oportunidades de vida deseables y necesarias para la dignidad humana y la libertad. Pensemos en el sistema esclavista como obstáculo a la búsqueda de la felicidad de los esclavos, o en determinadas limitaciones a los derechos de las mujeres en sociedades que las discriminan. Es clara la acción pública para eliminar los obstáculos, no así para producir la felicidad de unos y de otros.

Más difícil es entender la relación de la felicidad personal con la felicidad pública y política en regímenes en los que el Estado-partido se obliga a definirla, producirla y garantizarla. La situación se complica más si una propuesta política tiene la pretensión de crear un orden social definitivo del cual es producto el hombre nuevo en su estado de felicidad. Orden nuevo inédito en la historia y definitivo, que abarca a todos los humanos, sin posibilidad de mal, ni de alienación futura.

Desde su condición opositora a su pretensión como poder, la utopía vive una metamorfosis: antes de la llegada al poder es vivida como luz que ilumina en el horizonte y como fuerza motora interior para rechazar la realidad existente: luego se transforma en fanatismo legitimador del nuevo orden con pretensión de encarnar la perfección absoluta. La visión crítica de ayer es utilizada por la tiranía para rechazar toda crítica y resistencia, con el argumento de que ya se implantó el bien absoluto.

En Venezuela, la nueva Constitución, que fue sometida a referéndum y rechazada en diciembre de 2007, considera que ella es el "*instrumento más contundente*" para destruir el capitalismo y construir el socialismo venezolano como único camino a la redención de nuestro pueblo, a la salvación de nuestra Patria y a la construcción de un nuevo mundo donde se haga realidad el sueño de tantos y tantas venezolanas "la mayor suma de felicidad posible"²⁵.

Son muy significativos el uso de la terminología religiosa, y el hecho de que las propuestas políticas y económicas tengan como horizonte y meta el logro, sin límite, del mar de la felicidad. A ello se ordenan todos los esfuerzos del Estado y de la sociedad venezolana.

La revolución bolivariana asume la consigna de reafirmar la existencia, la extensión y la esperanza de la solidaridad, como estrategia política para contri-

25 *Exposición de Motivos para la Reforma Constitucional*. Mimeo; 2007. p. 2

buir a la construcción del Reino de Dios en la Tierra, es decir la conquista de la supremacía política por parte de los pueblos del mundo²⁶.

No queda duda de que el objetivo político es religioso, nada menos que el Reino de Dios en la Tierra, y que lo religioso se transforma en político, pues debe ser ordenado a “la conquista de la supremacía política por parte de los pueblos del mundo”.

La política consiste en construir el socialismo venezolano como único camino a la redención de nuestro pueblo, a la salvación de nuestra Patria y a la construcción de un nuevo mundo donde se haga realidad el sueño de tantos y tantas venezolanas “la mayor suma de felicidad posible.”²⁷

De esta manera la utopía instalada en el poder deja de ser un horizonte inspirador de toda elevación y el aliento interior de los valores humanizadores, y se convierte en pretensión de felicidad, impuesta a toda la sociedad por el Estado-partido. Si ésta es la única vía, y si al final de la Revolución espera el Reino de Dios y la máxima felicidad posible para todo el pueblo, ese objetivo es sagrado y absoluto y a él se debe subordinar todo lo demás. No cabe posibilidad legítima alguna de desacuerdo o de disidencia, que, de darse, no sería sino debilidad que claudica y pacta con el mal.

El logro absoluto de la plena felicidad justificaría humanitariamente los atropellos, ejecuciones y crímenes como pequeños sacrificios necesarios para conseguir tan grande y perpetua felicidad sin límites.

Por otra parte, el régimen se ve entrampado por la insalvable distancia entre la promesa sin límite y las modestas posibilidades que están al alcance de cada gobierno en un momento histórico.

Esta lucha es común a todo gobierno y régimen que tenga la pretensión de encarnar la plenitud utópica, no importa que se trate de revoluciones laicas como la Francesa, la Rusa, o la China, o de las muchas teocracias absolutistas que ha habido en la historia con pretensiones de encarnar el Reino de Dios en la Tierra y garantizar luego la salvación en el cielo. Todas ellas se vuelven tiránicas y represivas, disponen de la vida de los demás y organizan tribunales e inquisiciones para cuidar la pureza de la fe política y la plenitud de la felicidad. Viene a cuento la frase feliz de Lord Acton: “La historia nos dice que la mejor excusa

26 *Op. Cit.* p. 13.

27 *Op. Cit.* p. 16.

para la opresión ha sido siempre la pretensión de un hombre para decidir sobre la felicidad de los demás”²⁸.

UTOPIA BÍBLICA Y MOVIMIENTOS RELIGIOSOS MILENARISTAS

Es un hecho empírico verificable el sentimiento humano de estar alejado alienado (enajenado) de sí mismo y desear la plenitud ausente. Los intentos de explicar esta condición humana, dividida entre lo que es y lo que quisiera ser, serán variados y múltiples, de acuerdo a diversas filosofías, teologías, mitos y teorías. Variados son también los caminos que se proponen para el reencuentro humano con la propia plenitud, o para plantear de manera llevadera la irremediable negación de la misma. En esa distancia entre la realidad humana y su aspiración de plenitud, acompañada de la convicción de que la nueva realidad salvadora superará la presente alienación, florece la utopía que, en diversos momentos históricos, ha dado pie a movimientos político-sociales que prometen la plena liberación humana a través de una revolución que parirá la nueva tierra sin mal.

Tratamos de entender este fenómeno para, finalmente, concentrarnos en sus implicaciones políticas.

En la Biblia aparece la primera pareja humana creada por Dios en un paraíso sin mal, donde están ausentes la necesidad, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Luego, por su rebeldía, el hombre perdió el paraíso. En diversos pueblos hay variados mitos emparentados con esta versión poética de la Biblia. De alguna manera, la esperanza de recuperación de la felicidad perdida se sustenta en ese sentido de caída causada por el pecado.

Luego de ser expulsada del paraíso, la Humanidad estaría marcada por una especie de nostalgia de la plenitud paradisiaca perdida. Ésta no sería definitiva y su recuperación estaría en el futuro y relacionada con la esperanza en la fidelidad salvadora de Dios, búsqueda que marca su actuación en la historia.

En la historia del pueblo de Israel en momentos de grandes desgracias los profetas expresan el reproche de Yahvé al pueblo por sus infidelidades que derivaron en castigo, pero refuerzan la esperanza mesiánica de una alianza, una liberación y un paraíso recuperado. En los profetas abundan textos mesiánicos que prometen una nueva era sin males, ni miseria.

28 Citado por Marina José Antonio *Los Sueños de la Razón* p.73.

No pretendemos hacer un recuento exhaustivo, ni entrar propiamente en la discusión teológica, sino presentar algunos textos que nos permitan fácilmente visualizar la utopía, y sus rasgos de la tierra sin mal, presente en las aspiraciones humanas y subyacente en la cultura judeo-cristiana.

El profeta Isaías anuncia que en el tiempo mesiánico, cuya llegada garantiza el Señor, habrá paz en el monte de Yahvé y los pueblos “forjarán de sus espadas arados y de sus lanzas hoces. No alzará la espada pueblo contra pueblo, y ya no se adiestrarán para la guerra”²⁹. El Mesías portador de este mundo nuevo “no juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra”. En ese nuevo mundo serán vecinos el lobo y el cordero y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas, el león comerá paja con el buey. El niño jugará en el agujero de la cobra, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahvé como llenan las aguas el mar³⁰.

Las denuncias que hace el profeta de las maldades y desastres presentes van acompañadas de la visión contrastante de una tierra plenamente reconciliada³¹. Esa nueva tierra será de abundancia para todos:

¡Atención sedientos!, vengan por agua, también los que no tienen dinero: vengan, compren trigo, coman sin pagar vino y leche gratis ³²31. Prestadme atención, pueblos [...] Inminente, cercana está mi justicia, como la luz saldrá mi liberación y mis brazos juzgarán a los pueblos³³. El Señor aniquilará la muerte para siempre. El Señor enjugará las lágrimas de todos los rostros y alejará de la tierra entera la humillación de su pueblo³⁴.

Dios trae el desquite, el desagravio, la liberación de toda carencia y la salvación plena:

Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán, saltará como ciervo el tullido, la lengua del mudo cantará, porque ha brotado agua

29 Isaías 2,4

30 Is.11,4-9

31 Ver Isaías 30,19 a 26

32 Is.55,1

33 Is.51,4

34 Is.25,8

en el desierto[...] Lo cruzará una calzada[...] y volverán por ella los rescatados del Señor: volverán a Sión con cánticos, en cabeza, alegría perpetua, siguiéndolos, gozo y alegría; pena y aflicción se alejarán ³⁵.

En muchos otros textos proféticos se contrasta la ruina presente, el exilio y las calamidades del pueblo de Israel, con la liberación mesiánica en una nueva tierra, de manera análoga como se narra la salida de Egipto y el duro caminar por el desierto hacia la tierra prometida donde “mana leche y miel”.

Junto con una fuerte crítica social, esos textos y otros muchos, de corte mesiánico, enfrentan la falsedad de la realidad presente y muestran un mundo de plenitud más acorde con las esperanzas humanas, garantizado por las promesas de Yahvé. Esa realidad utópica no es meramente individual, sino colectiva, se trata de un nuevo estado de cosas, de una nueva realidad socio-política, sin opresión ni desigualdades, ni carencias.

En el Nuevo Testamento son muchos los textos que se hacen eco de los profetas y aparecen los signos mesiánicos aplicados a Jesús, como en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4, 16-), con la lectura que él hace de Isaías 61, o cuando a la pregunta de los discípulos de Juan, el Maestro responde con una alusión al texto de Isaías: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; y dichoso aquel que no se escandalice de mí” ³⁶.

Los textos del Magníficat y de las Bienaventuranzas, el repetido anuncio de la llegada del Reino de Dios y otros muchos pasajes del Evangelio, pueden dar pie a actitudes contrapuestas: a la responsabilidad de construir una tierra más justa, fraterna y siempre perfectible, o a la espera milenarista de una utopía de redención que nos trae un definitivo paraíso sin mal en la tierra.

Según los especialistas, parece que entre algunos discípulos y seguidores hubo esperanzas de que Jesús restituyera el Reino de Israel en una acción política liberadora del Imperio Romano. Jesús los desilusiona al decir que el Reino se hace presente en la conversión personal y ya está actuando; y cuando responde a Pilatos que “mi Reino no es de este mundo”³⁷.

35 Is.35,5-10

36 Lucas 7,22-23

37 Juan 18,36

Pablo de Tarso nos habla del “hombre nuevo” como el renovado por el Espíritu³⁸. Novedad que lleva a cambiar la conducta personal y a transformar el mundo expectante y con dolores de parto por su liberación. La salvación se nos ha dado ya, pero en esperanza, como germen que lucha en las situaciones históricas concretas y los creyentes actúan guiados por el Espíritu del Reino que es espíritu de verdad, de justicia, de amor y de paz. Pero su plenitud no es de este mundo. Así se combina la plenitud de la promesa en Dios con la responsabilidad histórica de la acción humana nutrida por esa esperanza que trasciende a la historia.

Un ejemplo de esta interpretación de la plenitud humana en Dios, más allá de la muerte, estaría el capítulo 21 del Apocalipsis relacionado con textos de Isaías:

Luego vi un cielo Nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron ya, y el mar no existe ya [...] Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios con ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado”³⁹.

Según la interpretación ortodoxa de la Iglesia, el misterio de la muerte y resurrección de Jesús tiene una expresión en el crecimiento espiritual personal y comunitario, que no consiste en el establecimiento de un paraíso en la tierra. Aunque Jesús no haya sido un líder político, ni haya legado teorías económicas y sociales para establecer la justicia social y la felicidad en la tierra, da elementos de inspiración y de liberación que inciden en los cambios históricos. La semilla del Reino ya está en este mundo, pero su plenitud siempre está en el amor de Dios que trasciende al mundo y a la muerte; de ahí la permanente tensión de los seguidores de Jesús con las inhumanas realidades políticas y sociales de este mundo.

Esto ha hecho que la Iglesia haya pasado por muy diversas actitudes en cuanto a su aporte, y el de cada cristiano, a la humanización en la historia, desde el intento de establecer reinos de este mundo como reinos cristianos sometidos y regidos por la autoridad eclesiástica, hasta actitudes más evasivas y de mayor desinterés por este mundo pasajero y “valle de lágrimas”. Ambos extremos son considerados por la interpretación ortodoxa de la Iglesia como inaceptables. A lo largo de la historia se han ido clarificando las relaciones entre la Iglesia y el

38 Pablo *Carta a los Romanos* 8,9

39 *Apocalipsis* 21,1-4

Estado y sus autoridades hasta llegar al reconocimiento de que la autoridad civil y política es autónoma de la autoridad religiosa. Los cristianos como ciudadanos asumen su responsabilidad de acuerdo a su conciencia y convicciones. La centralidad de la persona humana lleva a una atención prioritaria a las víctimas de este mundo, a la radical afirmación de los pobres como sujetos, y la subordinación de los bienes, poderes e instituciones terrenas, como medios. La vivencia y la inspiración que encuentran los cristianos en Jesús les lleva a tener un ideal y a buscar los mejores medios para realizarlo, abierto en principio a diversas teorías, conocimientos y medios que la humanidad va produciendo con su talento y responsabilidad, y no son un aporte específico del Evangelio. Es decir, la Iglesia reconoce la autonomía de los saberes y de las ciencias humanas, así como de las autoridades terrenas.

La Iglesia considera que Jesús no prometió un paraíso en la tierra como un nuevo orden sociopolítico, pero siempre se siente interpelada por su espíritu de fraternidad y movida para rechazar la explotación, las discriminaciones, la dominación humana y a buscar un orden en el que los pobres dejen de ser simples objetos y ocupen el centro de la vida y de la organización de las sociedades. Es clara también la llamada de Jesús a no absolutizar ni la economía ni el poder político, sino anteponerles a la persona como valor superior de la que éstos han de ser meros instrumentos. Los logros históricos, en esta dirección, son responsabilidad de la razón instrumental humana combinada con los valores superiores de la humanidad. En esta responsabilidad y búsqueda se encuentran y coinciden cristianos y no cristianos.

No es objeto de nuestra disertación el “deber ser” de los cristianos en política, sino la comprensión de la utopía y su incidencia en la política. En este sentido la herencia judeo-cristiana ha sido fecunda en movimientos revolucionarios utópicos y en elaboraciones intelectuales de utopías que presentan mundos y organizaciones sociales ideales, más aceptables para la conciencia; con formas más justas, compartidas y comunitarias de los bienes de la tierra.

Estas creaciones históricas van, desde formas de vida comunitaria conventual de los monjes que huyen del mundo para vivir en espíritu de igualdad compartiendo trabajo y bienes, hasta los movimientos milenaristas más radicales.

En la Edad Media los abusos de señores civiles y eclesiásticos y las situaciones inhumanas de explotación y de privaciones de campesinos y siervos de la gleba, dieron pie a movimientos socio-religiosos con revueltas populares de corte utópico, inspirados en el Evangelio. Como una muestra basta mencionar los

movimientos radicales de los *fraticelli* de espíritu franciscano, o los movimientos sociales de los cátaros y valdenses, que son al mismo tiempo religiosos y socio-políticos. Fue notable la influencia de las ideas de Joaquín de Fiore (religioso cisterciense 1130-1202) que dividen la Historia de la Humanidad en tres períodos consecutivos, identificando cada uno con una persona de la Santísima Trinidad. El tercero, según él, sería el milenarismo Reino de los Justos, que estaba a punto de llegar a mediados del siglo XIII; ésta será —decía— la era del Espíritu Santo donde reinará el amor, la alegría, la libertad y la felicidad, porque los hombres tendrán un conocimiento divino directo.

En la Edad Media cristiana numerosos movimientos milenaristas (con sus variantes) anunciaban una etapa de felicidad en la tierra, una especie de restablecimiento del paraíso y la llegada de un período de mil años (de ello se harán eco luego las ideas utópicas nazis sobre el Tercer Reich alemán). En muchos casos, eran verdaderos movimientos sociales y políticos que lucharon contra las injusticias y fueron sofocados. Consideramos de gran interés para nuestra reflexión la caracterización precisa que hace Norman Cohn de estos movimientos milenaristas:

Los movimientos o sectas milenaristas siempre describen la salvación como: a) colectiva, en el sentido de que debe ser disfrutada por los fieles como colectividad; b) terrestre, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en el cielo fuera de este mundo; c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino; d) total, en el sentido de que transformará toda la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente, sino la perfección; e) milagrosa, en el sentido de que debe realizarse por o con la ayuda de intervenciones sobrenaturales⁴⁰.

Excepto el último rasgo referente a intervenciones sobrenaturales, el milenarismo tiene visibles rasgos comunes con las utopías seculares y no religiosas a partir del siglo XVIII, que estamos interesados en entender.

También en el mundo de la Reforma Protestante hay expresiones de gran radicalidad social inspiradas en el Evangelio y enfrentadas a las escandalosas injusticias sociales que vivían los campesinos y trabajadores de la época bajo los príncipes cristianos. Recordemos las Guerras Campesinas en tiempo de Lutero

40 Ver Norman Cohn. *En Pos del Milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Edit. Barral, 1972 pp.11 y 12.

(duramente rechazadas por éste) y en ellas el pensamiento y movimiento social liderado por Thomas Müntzer (1498-1525), joven sacerdote protestante. Según él, la felicidad del hombre en la vida consiste en la plena satisfacción de sus derechos y en la libertad. Todos los hombres participan de Dios y son iguales. No hay siervos, ni señores; todos son hermanos. Esta igualdad completa sólo es posible en la comunidad de bienes y de trabajo, donde cada uno recibirá según sus necesidades. Según esto, todos los señores eran unos bandidos y enemigos del pueblo y, por supuesto, contrarios al Evangelio. El cristiano debe cambiar la sociedad de raíz suprimiendo la causa del mal. La tierra es una herencia común que usurpan los ricos.

Müntzer, con estas ideas, predicaba a las muchedumbres y alentaba la rebelión de los campesinos para ordenar la tierra según el Espíritu Santo. Él se puso al frente de los campesinos y combatió contra los señores protestantes hasta que fue derrotado, torturado y ejecutado, cuando apenas tenía 27 años.

Estas guerras campesinas protestantes son un caso típico de utopía socio-política inspirada en el Evangelio.

El Renacimiento se caracterizó por el redescubrimiento del mundo clásico greco-latino, la influencia de Platón y la afirmación de la autonomía del individuo, su libre creatividad y razón, en rebeldía contra los factores externos que lo dominaban.

Con los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI se amplió el conocimiento del mundo, se desató la imaginación y se activó en diversos pensadores la idea de que otros mundos mejores son posibles. Sueñan con encontrar, en esas nuevas tierras, mundos naturales no dañados por la civilización y la maldad humana. Así el Nuevo Mundo americano entró a poblar el mundo de las utopías europeas y éstas estimularon y potenciaron formas de acción de cristianos y creación de comunidades a partir de las críticas y contrapuestas a las brutalidades de la conquista. Tomás Moro (1475-1535) en 1516 escribirá su *Utopía*, y más tarde lo harán Tomás Campanella (1568-1639) con su *Ciudad del Sol* y Francis Bacon (1561-1626) con la *Nueva Atlántida* en 1623⁴¹.

Al mismo tiempo muchos misioneros religiosos actuarán en el mundo americano con el deseo de construir sociedades mejores y más acordes con el Evangelio que las europeas. Los primeros intentos evangelizadores de los fran-

41 Ver Eugenio Ímaz *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella y Bacon*. México: FCE, 1975. 4ª edic.

ciscanos en México, de los dominicos y de Bartolomé de Las Casas y más delante de los jesuitas en las Reducciones del Paraguay, partían de la fuerte crítica evangélica a las formas de conquista y de dominación española a las que contraponían la búsqueda y creación de sociedades más humanas y acordes con los ideales cristianos. Tal vez no sea del todo correcto llamarlas utópicas, por cuanto se trata de esfuerzos tremendamente realistas. Aunque su inspiración evangélica y su imaginación creadora estuvieran alimentadas por imágenes bíblico-utópicas; pero la construcción de éstas no se enfocaba al modo milenarista, sino de manera muy concreta y adaptada a las posibilidades reales.

En la *Nueva Atlántida*(1623) de Bacon aparece un rasgo nuevo proveniente de la revolución cultural que se está produciendo en Europa desde el Renacimiento, en relación a la autonomía y potencialidades de la razón y de las ciencias humanas: según él serán los avances científicos y tecnológicos los que permitirán hacer realidad los mundos a los que antes sólo se podía acceder en sueños.

Desde mediados del siglo XVIII las aspiraciones de construir un mundo totalmente nuevo se expresarán más bien en movimientos no religiosos sino seculares, e incluso ateos. El hombre emancipado, gracias a su propia creatividad y a su razón, se considera capaz de descubrir y erradicar los orígenes del mal y construir un mundo liberado y de plenitud humana. En muchos de estos pensadores y movimientos, lo religioso aparecerá, más bien, como obstáculo que somete y reprime la creatividad humana y su capacidad de ser verdaderos dioses en la tierra. De esta manera las utopías religiosas serán suplantadas por movimientos utópicos seculares que creen haber descubierto la clave para construir el paraíso. Así ocurre –con sus diferencias específicas– en la Revolución Francesa y en la Revolución Rusa; en ambas, el hombre tiene la responsabilidad de alcanzar la plena liberación y las posibilidades para lograrla. En los días de la Revolución Francesa se piensa que la Razón Ilustrada, con mayúscula, es la clave para eliminar las causas del oscurantismo, del error y de los males de la humanidad; la consagración de los derechos del hombre y del ciudadano y la soberanía, serán el camino político para la libertad, igualdad y fraternidad. Por el Iluminismo la humanidad vence el oscurantismo reinante y descubre las leyes racionales conforme a las cuales el Gran Arquitecto del Universo creó toda la tierra y dotó al hombre de la razón para que, descubriéndolas y secundándolas, pueda crear la nueva tierra y al nuevo hombre. Se descubrirán no sólo las leyes racionales de la física, de la química y de la biología, sino también las de la economía, la sociología o la psicología. En cuanto al ordenamiento político se descubre que la soberanía que ostentan los reyes es usurpada, pues en realidad corresponde a

todos los ciudadanos, que son iguales (aunque no todos los seres humanos sean ciudadanos, al menos en la primera etapa de este pensamiento). Los gobernantes serán simples encargados de cumplir los mandatos de ese soberano colectivo. La libertad, la igualdad y la fraternidad, son las expresiones utópicas de una realidad posible si se eliminan las trabas puestas por la ignorancia humana. En sociedades plenamente ilustradas, lo que ayer era utopía inalcanzable, se volverá realidad terrena.

Una ola de optimismo corre el mundo y se multiplican visiones progresistas, según las cuales todo está ordenado teleológicamente hacia una etapa superior de la humanidad. En los días de la Revolución Francesa la utopía aparecerá como liberación al alcance de la mano. Es oportuno advertir que esta visión iluminista supone que la razón lleva en sí la ética y que su aplicación, automáticamente, traerá el bien.

No se trata de una filosofía y de un pensamiento sólo para estudiosos y gobernantes (como fueron por ejemplo los despotismos ilustrados de ese siglo), sino que en las revoluciones la utopía toma la calle y deriva en propuestas de acción masiva para cambiar al mundo y lograr la felicidad humana en esta tierra. En adelante, en los movimientos políticos y en las constituciones revolucionarias, la felicidad será el objetivo de las promesas de cambios estructurales, como hicimos referencia en un capítulo anterior.

EL LUGAR HUMANO DE LA UTOPIA

Los movimientos utópicos inspiran revoluciones, y movilizan las masas con el sentimiento de que está a punto de nacer una tierra y un hombre nuevos, libres de toda alienación. Convicciones y sueños que movilizan con la plena esperanza de un amanecer definitivo en contraste con la miseria y opresión reinantes.

La utopía social, cuando se desata como movimiento político, irrumpe con clarividencia y gran fuerza crítica contra los aspectos más negativos y antihumanos del orden reinante con el que contrasta el nuevo orden de felicidad sin límites. Se vive de manera contagiosa una gran euforia y una especie de fe religiosa secularizada se apodera de los revolucionarios.

Luego que los grandes procesos revolucionarios llegan a conquistar el poder, entran en la fase de creación de la alternativa soñada, y se hacen evidentes

las dificultades para convertir la utopía en realidad. Además, los sujetos mismos se transforman al pasar de la oposición al poder: ayer no tenían poder y lo denunciaban y hoy creen tenerlo plenamente para imponer, a los que no la quieren o no la entienden, su utopía como realidad definitiva. Este triunfo del poder sobre el idealismo evoluciona hacia la eliminación de quienes no reconozcan la plena felicidad que el nuevo régimen promete. El idealismo anterior agoniza y se va imponiendo el cinismo del poder cuya razón de ser es su propia perpetuación.

La Revolución Francesa en su pretensión de hacerlo todo nuevo en un mundo de libertad, igualdad y fraternidad, vivió intensos momentos en los que la utopía convertida en terror, no sólo sirvió para rechazar el pasado, sino también para imponer la guillotina a quienes –revolucionarios o no– eran considerados opositores y enemigos de la felicidad. La política, la religión, el derecho y toda la realidad se convertían en instrumentos para justificar y secundar la revolución, y en ninguna manera para evaluarla críticamente o matizarla. En la euforia jacobina brotan, como flores sangrientas, frases como “lo que constituye la República es la destrucción total de todo lo que se opone”. Cuthon refiriéndose a los enemigos dice “no se trata de juzgarlos, sino de aniquilarlos”. Incluso se llega a aquel grito de exaltación de la guillotina “¡Por amor a la humanidad seamos inhumanos”⁴².

El Paraíso Comunista, cuyo camino se inicia con la Revolución Rusa en 1917, también se basa en un supuesto descubrimiento racional que, según Carlos Marx, sería la clave causal de todas las alienaciones humanas y, por tanto, de su radical eliminación. De esa manera el socialismo de los soñadores de paraísos deseables pero imposibles, dejaría de ser utópico y se convertiría en socialismo científico, totalmente realista. La apropiación privada de los medios de producción por un sector de la sociedad sería el origen material de todas las alienaciones humanas. Por ello, la Revolución del socialismo científico busca la toma del poder para, desde él, eliminar la apropiación privada de los medios de producción, con lo cual desaparecen las clases sociales y, en consecuencia, se extinguirán las dos grandes formas de opresión derivadas de la explotación económica, como son el Estado y la Religión. El Estado, como instrumento de dominación de una clase sobre otra, ya no será necesario en una sociedad sin clases. La Religión, que es “suspiro en la miseria”, “opio del pueblo” y “corazón de un mundo sin corazón”, se extinguirá en una sociedad donde ya no habrá ni miseria, ni explotación que

42 Citados por Marina José Antonio en *La Lucha por la Dignidad* pp. 171 y 189. Ver también del mismo autor el agudo y sugerente libro *Los Sueños de la Razón*.

requieran ser amortiguados por la droga, ni necesitarán proyectar en otro mundo el corazón que ya reinará en éste⁴³. En la nueva realidad la humanidad se encuentra a sí misma, nace el hombre nuevo, gracias a la eliminación de la división económica, de la que dependen la dominación política y la alienación religiosa. También el orden jurídico y todas las formas derivadas de ideología, desarrolladas como engaño y ocultamiento, pierden ese carácter. El trabajo, dejada atrás la explotación, se convertirá en fuente de placer y de realización.

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los mantales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!⁴⁴.

En este paraíso en la tierra el hombre libre de egoísmo habrá alcanzado una vida de igualdad y fraternidad en la abundancia. En este sentido, Marx toma las aspiraciones de la Revolución Francesa, así como ésta las heredó de los profetas bíblicos o las encontró en la eterna sed del corazón humano.

Si algo es común a estas dos revoluciones vistas a la distancia, y a las sociedades que surgieron de ellas, es que lograron quebrar el viejo orden, pero no crear la realidad soñada; el orden nuevo distaba mucho de la utopía prometida, e imponía nuevas formas de opresión, de limitaciones y del mal humano.

Su pretensión de encarnar la utopía llevó a ambas revoluciones a convertirse en regímenes tiránicos que legitimaban la eliminación de toda crítica y oposición, bajo la acusación de enemigos de la humanidad, pues sólo los malvados pueden oponerse a la definitiva y plena felicidad de los pueblos y al hombre nuevo libre de alienaciones.

43 Ver Carlos Marx. *Crítica de la Filosofía del Derecho* En Carlos Marx y F. Engels *Sobre la Religión* p. 38.

44 Carlos Marx *Crítica al Programa de Gotha*. Madrid: Edit. Ricardo Aguilera, 1971. p. 24. 4ª edic.

También se podrían señalar las pretensiones utópicas de la revolución nazi y el modo en que su esperanza y promesas, una vez logrado el poder, se fueron convirtiendo en tiranía y muerte. Pero no es nuestro propósito hacer un examen exhaustivo, sino sacar conclusiones políticas que puedan iluminar las tareas de los cambios políticos.

Una vez que el movimiento político cargado de utopía toma el poder, no le basta proclamar ideales, sino que se ve obligado a resolver las necesidades más cotidianas, mientras el ideal absoluto se va distanciando hasta reconocer su imposibilidad. Poco a poco van separándose el lenguaje y el discurso –que siguen siendo utópicos– de la realidad, que no ofrece grandes logros, ni cambios idealmente deseados. Luego, el poder deriva hacia una indoctrinación ideologizada y siente la necesidad de atribuir su falta de logros a conspiraciones enemigas. Los enemigos externos e internos, reales o imaginarios, cobran importancia para mantener a los seguidores en tiempos de frustración. En lugar de reconocer el error de haber confundido bellos horizontes imposibles con metas alcanzables, o la propia incapacidad política para lograr mejoras sustanciales, se recurre a la idea de la “conspiración” del mal que enfrenta el bien, y se desata la necesidad de persecución, inquisición y tiranía para eliminar a todos los que no estén de acuerdo.

Isaiah Berlin en un libro, que significativamente se titula *The Crooked Timber of Humanity*, expresa, con vigor, la lógica represiva de quienes desde el poder quieren imponer la utopía:

Si esto es posible [que la solución final de toda enfermedad humana puede ser alcanzada... y que una vez lograda dure para siempre...], entonces seguramente ningún precio es demasiado alto; ningún extremo de opresión, crueldad, represión y coerción será demasiado elevado, si éste y sólo éste es el precio para la definitiva salvación de todos los hombres. Esta convicción da una amplia licencia para infligir sufrimientos a los demás hombres, dado que ello se hace por puros y desinteresados motivos⁴⁵.

45 *If this is possible [the final solution to all human ills can be achieved... and once attained will last for ever...], then surely no price is too heavy to pay for it; no amount of oppression, cruelty, repression, coercion will be too high, if this, and this alone, is the price for ultimate salvation of all men. This conviction gives a wide license to inflict suffering on other men, provided it is done for pure, disinterested motives” The Decline Of Utopian Ideas In The West. Publicado originalmente en Tokio en 1978 por Japan Foundation. Ver Isaiah Berlin *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.*

Berlin en la mencionada conferencia, resume su reflexión sobre la utopía y su visión antropológica en una frase de Kant *"Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht is, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden"* ("con la retorcida madera con la que está hecho el hombre, no es posible construir algo enteramente recto")⁴⁶.

Como dijimos, en el pasado, las utopías estaban relacionadas con visiones religiosas y a partir del Renacimiento fueron tomando formas seculares vinculadas, de alguna manera, con las ideas del progreso indefinido. Se produce una especie de inversión de lo religioso en la tarea secular, racional y científica. Lo que ayer era utopía empieza a verse como una posibilidad abierta a la acción humana con progreso ilimitado gracias a los avances de la ciencia, la tecnología y la razón. Ellas y las nuevas formas organizativas permiten pensar que los sueños se vuelven realidad. De esta manera, la utopía en sentido estricto va desapareciendo sustituida por una vertiginosa transformación y cambio permanente de la vida humana gracias a los adelantos científicos y tecnológicos.

Pero en una primera fase (Revolución Francesa y Revolución Rusa, por ejemplo) secular, hay todavía fe en que la humanidad y la tierra llegarán indefectiblemente a su perfección, en que hay una teleología, un sentido preestablecido de evolución en ascenso que siempre camina en dirección a la plenitud. Con frecuencia el lugar de Dios ahora es atribuido al Estado omnipotente. Todos esos regímenes trajeron grandes cambios, pero —muy a su pesar— la utopía se mantuvo alta e inasequible en el horizonte y como "no lugar" en esta tierra, al tiempo que quedaban a la vista las miserias y cadáveres producidos en su vano intento político de imponer la felicidad plena.

En pleno siglo XX un pensador de la talla de Ernst Bloch (1885-1977) hizo una nueva síntesis histórica y proposición del principio utópico como central a la identidad humana, afirmándola como permanente esperanza de plenitud; esperanza que S. Agustín genialmente caracterizó como *"esta desconocida realidad conocida que vamos buscando"*⁴⁷.

El pensamiento de Bloch (a semejanza de la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer), en tiempos en que ya estaban a la vista sistemas estatistas totalitarios creados a nombre de "socialismo científico", decantó como un

46 Op. Cit. p 48

47 Citado por Benedicto XVI en Spe Salvi n.14

marxismo idealista, en lugar de materialista, y le llevó a incluir la rica herencia de las esperanzas judías y cristianas y su acción en la historia. El impulso utópico se vive en el sujeto humano como esperanza. Uno de sus libros más importantes se titula significativamente *Das Prinzip Hoffnung (El Principio Esperanza)*⁴⁸. Los humanos, según él, somos seres abiertos y sabemos que la verdad no es lo que ya existe, sino lo que todavía no es, pero está ya presente en nosotros como impulso de esperanza que transforma la historia. Bloch no afirma un Dios trascendente superior, que llene las aspiraciones humanas, sino el perpetuo trascender que transforma las circunstancias históricas dadas. *"En todas partes el ser humano vive todavía en la prehistoria, todo y todos están todavía antes de la creación del mundo como el que debe ser. La génesis verdadera no está al inicio, sino al final"* y el creador es el propio hombre⁴⁹.

Esta afirmación, a medias marxista y cristiana, no es marxista ortodoxa pues no es materialista, ni espera en la tierra un paraíso acabado, y tampoco es cristiana, pues no afirma un Dios trascendente que, según él, sería alienador, sino la permanente búsqueda y afirmación del trascender humano que se expresa en la transformación de las condiciones históricas. Bloch defiende un idealismo marxista que alienta la permanente revolución social hacia el ideal. El motor que impulsa la historia es la conciencia individual, más que las fuerzas materiales. El hombre experimenta la esperanza en la convicción de que todavía el presente no es el fin, ni la verdad, sino que debe ser transformado para lograr la plenitud de su ser. También se separa del marxismo al afirmar que la existencia humana no se acaba con la muerte individual.

En contra de lo que fue la promesa de la Ilustración, los éxitos de la cultura moderna y de la racionalidad instrumental a lo largo de dos siglos dejan en evidencia la separación de elementos que, supuestamente, iban juntos: el progreso racional científico-técnico, la justicia social y la dignidad humana. Ahora queda claro que los adelantos materiales de racionalidad instrumental pueden convivir (e incluso reforzarlas) con formas de alienación humana que sólo se superan con crecimiento espiritual, moral y de sentido humano. A la luz de las nuevas formas de discriminación y de opresión que acompañan a la implantación de los adelantos científicos y al desarrollo económico, y con el despliegue de espantosas

48 Ver Bloch Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt. Suhrkamp.1974.

49 Citado por Krotz Esteban en *La Otriedad Cultural entre Utopía y Ciencia* p. 340. México: FCE, 2002.

guerras (1ª y 2ª guerras mundiales) entre países tecnológicamente adelantados, aparece con mayor claridad que la humanización, depende de la calidad moral y espiritual de los humanos y que la humanidad en el siglo XXI sigue teniendo fuertes carencias morales que impiden ordenar los medios hacia la realización de los derechos humanos generalizados en todo el mundo.

En sociedades modernas con desarrollo científico, tecnológico y económico con una racionalidad instrumental muy exitosa⁵⁰, el sentimiento utópico puede renacer como la forma de denuncia social moral, pues habiendo desarrollado los medios hasta niveles que permitirían lograr desarrollo, justicia y libertad para todos, la humanidad no está logrando esta convivencia en libertad, paz, justicia y fraternidad deseadas.

La idea del permanente ascenso se ha demostrado falsa y la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. Ef. 3,16; 2 Co 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo⁵¹.

Hay otra diferencia fundamental entre el orden material y el moral. En aquél el progreso es acumulativo y con la ciencia, tecnología y desarrollo se avanza hacia un dominio cada vez mayor del mundo.

En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad que las nuevas generaciones pueden construir a partir de

50 Ver Ugalde Luis. "La Racionalidad Irrracional de la Sociedad Post-industrial, según Jürgen Habermas", en *Valores, Estructura y Sociedad* pp.31-66

51 Benedicto XVI *Spe Salvi* n. 22

los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que éste no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella⁵².

Desde luego, en una humanidad desengañada todo sentido de elevación moral y propuesta de cambio político puede ser considerado y rechazado como iluso. Se puede, también, intentar resolver ese sentido de ausencia (alienación) del hombre de sí mismo, y de falta de elevación moral, acallando la conciencia y reduciendo lo humano al desarrollo económico y consumista de un ser que vive un paréntesis de ochenta años entre dos nada. En un enfoque así, lo alienante sería la utopía como sueño irreal que impide disfrutar lo que se tiene y mientras se tiene; más bien, la sabiduría consistiría en sincerar la propia identidad y reducirla a lo que está al alcance de la mano.

Pero la utopía regresa, o rebrota, incluso en sociedades opulentas; ahora más referida al mundo de los valores humanos que al desarrollo material y al buen uso de éste para la vida digna de todos los humanos. También hoy, la convicción de que *otro mundo es posible* puede tomar la forma de invitación a una revolución moral que ponga todos los adelantos al servicio de la humanización y defensa de la naturaleza y de la vida de todos en la tierra amenazada por el hombre, precisamente con sus propios adelantos. Éste es un objetivo claro y razonable, es un valor, un reto y un horizonte para la acción humana con sentido moral; en esa tarea si la utopía como horizonte fecunda los proyectos concretos de avance y de realización, se producen transformaciones históricas con realismo, poniendo énfasis en el ordenamiento racional de los medios científico-tecnológicos guiados por los valores humanos hacia condiciones de vida más dignas al alcance de todos los humanos.

En las sociedades económicamente más desarrolladas, tal vez, pocos creen hoy que se puede encontrar la clave de la alienación que aleja al hombre de su propia esencia que sería naturalmente buena, pero siguen abiertas las preguntas ¿Por qué el hombre está enajenado de sí mismo?, ¿por qué vive y actúa fuera de sí? Movimientos religiosos y seculares llevan a hacerse estas preguntas perpetuas y a buscar el camino de la conciencia personal y el sentido de lo humano. Camino que deberá ser trabajado y recorrido por cada uno. La utopía utópica

52 Benedicto XVI *Op. Cit.* n.24

(valga la redundancia) se diferencia de la perfectibilidad de la humanidad y de cada persona por la creencia de que hay la posibilidad de eliminar la fuente de esa alienación, sanar a la humanidad de raíz y para siempre.

¿Pero hasta dónde, con materiales humanos imperfectos, se pueden crear paraísos de dioses felices? ¿Cuán sensato es proponer la construcción del paraíso en la tierra como objetivo concreto de una política?

Esto nos remite, otra vez, a la política y lo posible.

LA POLÍTICA Y LO POSIBLE

“Si los hombres fueran ángeles, ningún gobierno sería necesario” Madison J. A.⁵³

La política no es una proclamación de grandes fines deseables, sino el arte de lograr metas comunes, en las condiciones de posibilidad de una determinada sociedad, en un tiempo histórico concreto.

En toda República (como asociación de personas que persiguen un fin común y para ello negocian y ordenan ciertos medios) se formulan, como ideales en el horizonte, plenitudes que no se alcanzan, ni se pretenden lograr, pero que sirven de inspiración y de guía para los avances y realizaciones concretas. Para que la política sea exitosa es importante que sus dirigentes, sin negar esos horizontes, acierten con metas realizables o que pueden hacerse realizables con la transformación de la sociedad. Si se ponen como objetivos metas imposibles y como dirigentes soñadores carentes de realismo, tarde o temprano esa política y sociedad terminarán en frustración. No basta el acertado diagnóstico de males que necesitarían remedio, sino que es imprescindible que las soluciones sean posibles y que los dirigentes acierten con proyectos, caminos y medios para alcanzarlas.

Hay movimientos políticos más utópicos y otros más realistas, y el razonamiento y motivación de unos y de otros es distinto; ambos de alguna manera se excluyen, según desarrollen capacidades y movimientos más afincados en las posibilidades reales o más en los sueños ideales.

53 Citado por Marina J. A. *Los Sueños de la Razón*, p. 248

Presentaremos brevemente algunas ideas de Platón y de Aristóteles sobre la política como el arte de lo posible, antes de volver a la lógica de la política utópica.

Tanto Aristóteles como Platón consideran que la política humana trata de lo posible. A pesar de que Platón en *La República* presente una sociedad ideal, y un orden arquetípico de plenitud en el mundo de las ideas, en su tratado de *Las Leyes* habla de la construcción política real, pues sabe que ese arquetipo no es factible para los humanos. La filosofía platónica presenta el mundo ideal, pero no pretende que el mundo real lo pueda igualar. Por ejemplo, el ideal de la política –según él– es que todo sea común⁵⁴ y que las leyes se propongan con todo su poder hacer el Estado perfectamente uno, puede asegurarse que esto es el colmo de la virtud política, y que nadie podría en este concepto dar a las leyes una dirección mejor ni más justa. En una ciudad de tales condiciones, ya tenga por habitantes a dioses, y a hijos de los dioses, que sean más de uno, la vida es completamente dichosa⁵⁵. El Estado que nos hemos propuesto fundar se alejará muy poco de este modelo inmortal, si la ejecución corresponde al proyecto⁵⁶.

El problema está en que ese ideal platónico es para dioses y no para hombres de carne y hueso y él considera que es imposible para los humanos: “sería exigir demasiado de hombres nacidos, alimentados y educados en la forma en que lo son hoy”⁵⁷. “El legislador se limitará por lo tanto a lo que es posible, y no se propondrá lo que no lo es, **ni intentará una empresa inútil**”⁵⁸. La razón de ajustar las leyes a la realidad humana es porque tal es el ideal de perfección al que el hombre debe aspirar; pero esta perfección es más propia de los dioses que de los hombres, y es preciso por lo tanto proporcionar nuestras ordenanzas a la debilidad humana, puesto que tratamos de hombres y no dioses⁵⁹.

Ya antes ha hablado de crear un Estado perfecto “en cuanto es posible a la humanidad”⁶⁰.

Esa metodología que le lleva a presentar, por ejemplo, la plena igualdad como lo perfecto, debe tomar en cuenta lo posible: “sería de desear que, al llegar

54 Platón. *Leyes*, “Libro V”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967. Tomo III. p. 667.

55 Ibid.

56 Ibid.

57 *Op. Cit.* 668

58 *Op. Cit.* 671. Destacado nuestro

59 *Op. Cit.* 658

60 *Op. Cit.* 611

todos a nuestra colonia, no tuviesen unos más que otros; pero como esto no es posible...⁶¹

El mismo Platón, que lo defiende como método, apela al realismo:

Pero creo que en toda empresa es muy conforme con el buen sentido que el que forma su plan haga entrar en él todo lo más bello y más verdadero que existe, y que si después en la ejecución encuentra alguna cosa impracticable, lo deje a un lado y no trate de realizarlo, sin que por eso deje de adoptar lo que más se aproxime y se parezca más a lo que debería hacerse...⁶².

Ese realismo en la ejecución lleva a Platón a decir que las leyes “*que nosotros vamos a proponer serán defectuosas bajo muchos conceptos, cosa que es inevitable*”⁶³.

Traemos estas citas para dejar en claro que Platón en las *Leyes* está hablando de sociedades concretas, de realidades posibles y de limitaciones inevitables.

Sin embargo, no compartimos su metodología idealista, porque lleva a que toda realidad y toda ley aplicada siempre sean deficientes, al compararlas con un ideal imposible; con lo que se incurre en el error de juzgar a los hombres con la medida de los dioses. Esto, en la vida política, produce movimientos idealistas y soñadores, con fuerte poder crítico en la oposición y con frustrante incapacidad en el gobierno. En un enfoque así, parece inevitable el dualismo frustrante entre discursos y promesas ideales y escasas capacidades ejecutivas. Tal vez, en no pocas culturas políticas latinoamericanas todavía no se ha superado la sobrevaloración del discurso de promesas políticas y no se ha desarrollado el realismo y efectividad que se requiere en toda gestión pública. Hay peligro de que, en política, los charlatanes de ilusiones sean más valorados que los constructores efectivos de soluciones. Lo que no ocurre en la salud personal con los médicos, parece frecuente en la salud social con los políticos.

Es la experiencia la que impone el hecho de que las mejores leyes son las que mejor se adecúan a la concreta realidad y posibilidades y también la que enseña a valorar como mejores acciones de gobierno las que logran exitosamente avances concretos, aunque siempre imperfectos.

61 *Op. Cit.* 673. Destacado nuestro

62 *Op. Cit.* 676

63 *Op. Cit.* 705. Destacado nuestro

Proceder a juzgar lo real con lo ideal tiene el peligro de que se valoren menos los difíciles y costosos logros reales que los más fáciles sueños e ideales perfectos y sin obstáculos, con lo cual los soñadores de perfecciones e incapaces en la transformación de la realidad, siempre quedan por encima de aquellos que vencen trabajosamente los obstáculos y construyen cambios efectivos, aunque no alcancen la imposible plenitud ideal. Pero nunca se debe olvidar que en el desierto el caminante sediento necesita y agradece más un vaso de agua que sueños de arenales convertidos en vergeles.

Además tenemos la deformación de legislar para dioses cuando hay que hacerlo para hombres, lo que necesariamente llevará al fracaso. El mismo Platón contrapone “los antiguos legisladores, que eran descendientes de los dioses y daban, si es cierto lo que hoy se cuenta, leyes para héroes, hijos también de los dioses, y **no somos más que hombres que dictamos leyes para hijos de hombres**”⁶⁴.

Aristóteles no está de acuerdo con esa metodología de colocar primero el ideal utópico y luego tratar de que la realidad se ajuste a él. El peligro está en que se presente como ideal algo que es contra la naturaleza de las cosas y éstas, en su comparación, sean “descalificadas”, pues siempre serán inferiores a lo que “deberían ser”. ¿Y si la verdad está en que lo falso es proponer para su realización el ideal imposible? La humanidad debe aprender a trabajar las realidades siempre imperfectas teniendo como horizonte el ideal, pero mediado con proyectos realizables y sin confundir los planos.

En el capítulo 1º del libro 2º de *La Política*, Aristóteles reflexiona críticamente sobre las constituciones ideales. Dice, por ejemplo, que Platón en *La República* propone como ideal la comunidad total de bienes y “la unidad perfecta de la ciudad toda”⁶⁵. “Pero es evidente, que si semejante unidad se la lleva un poco más adelante, la ciudad desaparece por entero”. La razón es sencilla:

Naturalmente la ciudad es múltiple. Y si se aspira la unidad, de ciudad se convertirá en familia y la familia en individuo, porque la familia tiene más unidad que la ciudad, y el individuo mucha más aún que la familia”⁶⁶. Por el con-

64 Platón. *Leyes*, “Libro IX”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967. Tomo IV. p.97. Destacado nuestro.

65 Aristóteles *Política II*, “Cap. 2”. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967. Tomo I p. 558.

66 *Ibid.*

trario la ciudad se compone de “individuos específicamente diferentes porque los elementos que la forman no son semejantes”⁶⁷.

Si se fuerza el empeño por establecer la unidad máxima, se destruye la sociedad:

Y así, aun cuando fuese posible realizar este sistema, sería preciso dejar de hacerlo, so pena de destruir la ciudad”⁶⁸. De aquí se debe concluir que la unidad política está bien lejos de lo que se imagina a veces, **y que lo que nos presenta como el bien supremo del Estado es su ruina**. El bien para cada cosa es lo que asegura su existencia⁶⁹.

Aristóteles concluye que la “*aspiración exagerada a la unidad del Estado*” no tiene nada de ventajoso y reconoce que en el sistema de Platón hay “*una apariencia verdaderamente seductora de filantropía*”, pero Aristóteles llama a evitar esos ideales que falsean la realidad de las cosas. “*Indudablemente cada cual es dueño de crear hipótesis a su gusto, pero no deben tocarse los límites de lo imposible*”⁷⁰.

Dicho de otro modo, y aplicado a la utopía, ésta puede ser inspiradora, pero si lleva a confundir lo ideal imposible y falsear la naturaleza de las cosas, puede desorientar e inducir a concentrar los esfuerzos políticos en tareas irrealizables, dejando de hacer las posibles; peor aún, el poder político puede empeñarse en imponer una igualdad y unidad que, lejos de ser beneficiosas, son contra natura de la República y llevan a la tiranía.

UTOPIA Y CAMBIO SOCIOPOLÍTICO

Los diversos movimientos políticos se proponen lograr el bienestar de la sociedad.

La política de cambios sociales graduales trata de lo posible y la utopía política entusiasma con lo imposible, apelando al sueño de plenitud y al deseo de una sociedad perfecta que late en las personas.

67 Ibid.

68 Ibid.

69 *Op. Cit.* p. 559

70 *Op. Cit.* p. 568

Así, se dividen los movimientos políticos en dos tipos crecientemente distintos y contrapuestos: unos afirman la posibilidad de alcanzar políticamente la plenitud de la utopía y con ello rechazan la realidad, sin detenerse a considerar los obstáculos y los medios disponibles, ni moderar sus metas; se trata más de afirmaciones emotivas que de planteamientos con cálculos racionales necesarios para el éxito de todo proyecto humano.

Otros, por el contrario, toman el ideal de la sociedad perfecta como luz, inalcanzable en el horizonte, pero guía y estímulo para lo alcanzable; y al mismo tiempo asumen la realidad existente como condicionante de las posibilidades políticas en determinado momento histórico. Parten de la base de que lo nuevo no se puede construir sin los materiales existentes.

Al mismo tiempo defienden que las posibilidades son cambiantes y que lo imposible ayer, hoy puede ser real.

De esta manera, los partidos que buscan el cambio social se irán dividiendo en torno a la utopía entre aquellos que elaboran propuestas alcanzables de acuerdo a las condiciones de posibilidad dadas, o que puedan crearse, y los que ponen énfasis en el rechazo de la sociedad existente, contraponiéndole la plenitud utópica. Ésta es hondeada como bandera política por mesías (individuales o colectivos) que, con su verbo encendido, incendian los sueños de sus seguidores con la promesa de hacer salir al sol de lo totalmente nuevo, y exigen de sus seguidores una fe política incondicional, más que análisis de medios y de fines para lograr el paraíso prometido. Ellos no quieren hacer un buen gobierno (que no podría pasar de reformista), sino una buena revolución.

La utopía, así entendida, no es una filosofía, ni es tema de una discusión académica, sino que florece en las plazas y en las calles donde la gente vive sus sufrimientos y opresiones y de pronto irrumpe la esperanza de superarlos definitivamente en un reino de felicidad sin límite en una sociedad y una tierra sin mal.

La utopía así activada tumba las barreras que reducían el mundo de las posibilidades, pues lo imposible es posible y toda limitación aceptada es un autoengaño transmitido por los beneficiarios del orden injusto.

El Estado (sustituto del Dios de los milenaristas), como entidad superior a todo orden sociopolítico, encarna el poder de toda la sociedad y la milagrosa capacidad de hacer todo nuevo. La revolución promete que su Estado no será servidor opresivo del desorden establecido, sino que se convertirá en el creador del

orden nuevo que produce el hombre nuevo sin mal; luego, hasta el propio Estado desaparecerá, porque el hombre nuevo ya no lo necesita. Aquí, de alguna manera, se confunden los planos políticos con los teológicos y todo se convierte en un hecho salvacional pleno y definitivo.

En esta línea irán diversas formas de anarquismo y socialismo, desde el bolchevique hasta el fundamentalismo iraní, pasando por el Tercer Reich nazi y la revolución china y cubana. Con ellos se emparentan vagamente hoy muchos movimientos utópicos latinoamericanos, indigenistas y de recuperación de antiguas identidades oprimidas y de paraísos perdidos por la llegada de la opresión europea.

También, en sociedades de alta prosperidad material, puede prender la utopía en las nuevas generaciones en rebelión contra el malestar y las miserias que sus padres produjeron en nombre de esa misma utopía. Aun las mejores conquistas históricas, siempre tienen un más allá por la permanente distancia del hombre entre lo que ya es y lo que quisiera ser como individuo y como humanidad; cuando se pretende domesticarla, la utopía se desplaza lejos en el horizonte.

Los jóvenes, permanentemente, parecen decir “otro mundo es posible” y el reino de la libertad, igualdad y fraternidad no sólo es deseable, sino es nuestra identidad que nos ha sido usurpada. Esta visión utópica estuvo, por ejemplo, presente en las ideas marcusianas en torno al “Mayo Francés” de 1968; en ellas la tradicional idea hegeliana de razón es sustituida por la idea de felicidad. La felicidad-razón es crítica de toda realidad que no la garantice plenamente, es el impulso liberador del hombre que entra en la realidad material objetiva para realizarse. Según Marcuse:

El mundo es negativo en su misma estructura en cuanto que lo que es real se opone a las posibilidades que le son intrínsecas —las cuales tratan por su parte de lograr realizarse— y las niega. La razón es la negación de lo negativo⁷¹.

Marcuse, en esos años, insistía en que ya estaban dadas las posibilidades para realizar la utopía y para que ésta dejara de ser sueño inalcanzable. Cuarenta años después podemos apreciar qué quedó de la dimensión utópica del movimiento estudiantil de 1968. Aunque no fue una revolución política de propuestas

71 Citado por Rusconi G.E. *Teoría Crítica de la Sociedad* p. 267

definidas, sino una revuelta de malestar cultural, aquel ventarrón abrió las puertas a cambios culturales que han transformado la vida de millones de personas.

En nuestra opinión, los fracasos se derivan de ver como negación humana lo existente y no como posibilidad limitada de lo nuevo. Lo real, por pobre que sea, es lo único que tiene el hombre y con lo real, fecundado por el deseo y la utopía, va avanzando gradualmente. Los que rechazan lo real como negativo se bloquean para construir lo efectivamente positivo, es decir lo humano, siempre limitado e imperfecto.

DIALÉCTICA UTOPIA-REALIDAD

Luchar para construir cambios y hacer realidad los derechos humanos para todos, es el mejor modo de ser humano.

Para convertir la utopía en motor de cambios concretos y no en vanas ilusiones, parece necesaria la afirmación dialéctica de la utopía y de la realidad como polos opuestos de un mismo espíritu humano.

En nuestra opinión, en los seres humanos, su realidad poseída (no importa cuán limitada sea) y su utopía, como ideal no alcanzado, son dos componentes de la misma condición humana (la una sin la otra no expresa la verdad humana, sino que se queda sólo con una parte mutilada). Utopía y realidad son polos contrapuestos que se niegan y se necesitan mutuamente; sólo con una interacción adecuada entre sí van produciendo los logros históricos que abren paso a mejores niveles de vida y de oportunidades. Éstas, a su vez, serán criticadas por otras propuestas para etapas ulteriores y la búsqueda del futuro deseado transforma siempre el presente. Nunca lo ya poseído encarna plenamente la utopía, ni la elimina. Es decir, la perpetua distancia entre lo que ya somos y lo que queremos ser es el modo de ir haciéndonos humanos. En este sentido lo real no es negativo, sino simplemente humano, sin él no tenemos nada.

La condición humana es proyecto entre lo que ya somos y lo que todavía no, pero está presente como deseo; proyecto de superación en torno al cual se va definiendo la propia vida. En esa distancia y espacio, el hombre histórico y cambiante despliega su libertad, creatividad y conciencia. No hay argumentos para pensar que la soñada plenitud histórica de un paraíso definitivo en la tierra, para toda la especie humana, sea históricamente posible, aunque esté profundamente

arraigado en el deseo humano. Es importante diferenciar la esperanza histórica de la metahistórica, por mucho que haya relación entre ambas. Las respuestas al misterio humano, de un ser alejado permanentemente de sí mismo, son más bien de orden filosófico y teológico y se nos escapan del ámbito político, aunque incidan en él. Son lamentablemente frecuentes a lo largo de la historia las confusiones de planos y las teocracias políticas, religiosas o laicas.

Los deseos y compromisos éticos de cambios humanizadores son alimentados por horizontes inspiradores de libertad, fraternidad y de igualdad que sensibilizan y llevan a rechazar toda realidad de explotación, de dominio y de alienación, y no pactar con el mal existente. Para construir en la realidad se necesita valorar positivamente lo imperfecto y siempre perfectible. La dialéctica permite valorar los cambios graduales de manera que se avance en la medida en que maduran las condiciones de posibilidad.

Por el contrario, el empeño en instaurar lo imposible lleva a la derrota y a dejar de hacer lo posible, por carencia de realismo.

Cuando la utopía es asumida y afirmada conjuntamente con la realidad, por muy negativa que ésta sea, se establece en los sujetos una fecunda dialéctica utopía-realidad. Cada polo sin el otro es inhumano; uno, porque no existe sino en sueños y deseos, y el otro, porque se resigna a sus limitaciones y negaciones humanas.

Si se asume que la utopía no es nada sin la realidad humana, pero sí un imprescindible factor de afirmación humana, un horizonte ideal y un motor interior que da fuerza para avanzar siempre hacia estados superiores de humanización, se transforma en fuerza constructiva e inspiración para la gente. Al mismo tiempo, es necesario el realismo que mantiene el quehacer político como responsabilidad humana con proyectos realizables y metas concretas de mejoramiento. Si se logra conectar positivamente el absoluto de la utopía con logros parciales, con programas evaluables y medibles, con avances dentro de las actuales posibilidades abiertas a nuevas futuras metas de superación, la utopía, se convierte en un factor extraordinariamente constructivo de movilización, de renovación y de elevación humana. La ética de los hacedores es distinta y más necesaria que la ética de los soñadores, aunque ésta deslumbe más.

La utopía no es una vivencia humana del pasado, propia sólo de sociedades atrasadas, sino que cada etapa histórica se plantea nuevos horizontes alcanzables. El siglo XXI tiene sus propias utopías; y naciones como los Estados Unidos tie-

nen necesidad de nuevas utopías como las tuvo en los orígenes de su Independencia o en el "sueño" de Martin Luther King.

En el mundo globalizado se presentan como retos posibles el logro de la paz, la superación del armamentismo, la eliminación global del hambre y de la pobreza y la creación de una ciudadanía con autoridad mundial efectiva y común a una humanidad que se reconoce única con pluralidad de razas, religiones y culturas.

También hay amenazas nuevas, como es la destrucción de las condiciones de vida en la tierra, a causa de la acción humana y de modelos de desarrollo económico agresivos e insostenibles. No hay plenitud de la utopía en la historia, pues ella siempre se mantiene lejos en el horizonte. Siempre las nuevas generaciones serán críticas a la realidad recibida y elaborarán proyectos para cambiarla en la dirección de las aspiraciones utópicas básicas. No hay generaciones cuyo único sentido sea disfrutar y aplaudir lo recibido, sino que su utopía enfoca con clarividencia lo negativo y contribuye a cambiarlo. De esa manera la utopía no anula la creatividad ni el pluralismo de una sociedad, sino que las hace abiertas, autocríticas y deseosas de realizar transformaciones posibles.

Las sociedades que desean avanzar necesitan afirmar los dos polos, pues sólo el polo de la utopía no tiene realidad, mientras que sólo el polo de la realidad se resigna a lo ya existente, renunciando a los avances humanamente posibles, sin los cuales no hay historia humana, ni realización de las personas en ella. La sabiduría de una política de altos valores humanos consiste en combinar los dos polos de modo que la realidad, al responder a los retos de la utopía, se vaya transformando y humanizando. Más que la realidad, es el sujeto humano el que lleva en sí esas características de buscar la plenitud más allá de lo dado. La innata utopía ideal siempre será valiosa como una luz en el horizonte y como un motor interior de inconformidad. La utopía nos hace ver que nos falta algo que sentimos nuestro, nos dota de una visión crítica de lo real y nos alienta para crear nuevas oportunidades para la dignidad humana. Es un permanente reto a las potencialidades humanas en cada generación, en cada sociedad humana y en cada individuo. Pero se convertirá en impulso destructivo cada vez que los humanos se empeñen en violarla quitándole a la utopía su condición de "no lugar" y a la realidad su condición de limitada e imperfecta. La pretensión de que por fin la utopía ha sido plenamente atrapada en la realidad, de manera que ya no haya distancia entre ella y las supremas aspiraciones de felicidad humana, es la muerte

de la libertad y de la dignidad humana y absolutiza un régimen, una realidad y una tiranía.

En la veta humana más conservadora (hay conservadores de derecha y de izquierda), todo orden político existente y toda autoridad establecida, tienden a defenderse como el mejor mundo posible y a rechazar como sueño irrealizable cualquier ideal superior alternativo. Los cambios históricos demuestran la falsedad de semejantes pretensiones. La perfectibilidad es ilimitada y los cambios y avances siempre son posibles y deseables. Una de las fatalidades que puede traer la utopía a las personas que la abrazan es que las vuelva incapaces de asumir la realidad y por tanto de transformarla exitosamente.

A la búsqueda utópica de cambios definitivos no sólo se oponen las visiones políticas conservadoras, sino también los constructores de una sociedad moderna en continuo cambio, basado en la perfectibilidad humana, sin aceptar una perfección utópica que cambie de raíz la condición limitada del ser humano. La negación de una tierra de plenitud no impide afirmar la permanente perfectibilidad y cambio; más bien puede facilitar sus realizaciones.

Sobre todo en los últimos dos o tres siglos las sociedades se han vuelto menos estáticas y más cambiantes y se ha demostrado la factibilidad de aspiraciones que en otro tiempo parecían irrealizables. Los cambios no sólo se han logrado en el campo científico-tecnológico, sino también en el social y cultural. Muchas formas de discriminación social, de esclavitud, de exclusión, de negación de derechos, de condiciones de vida infrahumanas, que en el pasado eran vistas como propias de la naturaleza humana, se han superado y las vemos como una vergüenza de la humanidad, que pueden y deben ser superadas en las sociedades donde todavía persisten. Pensemos en la esclavitud, en el tráfico de seres humanos, en la discriminación y subordinación de la mujer, en inhumanas condiciones de trabajo de los niños y adultos con jornadas agotadoras de dieciséis horas, en las terribles conquistas coloniales de pueblos para explotar sus riquezas, en la soberanía usurpada en manos de reyes absolutos, en las permanentes y agotadoras guerras entre países. El ideal utópico retó a las potencialidades y a la conciencia humana y las sociedades rechazaron formas históricas de restricciones, de opresión y de derechos conculcados de manera generalizada y construyeron alternativas mejores. Los nuevos logros han traído nuevas aspiraciones, posibilidades y oportunidades, nuevas instituciones, nuevas formas de organización social y de realización personal con niveles más elevados y acordes con la dignidad humana. Pero la utopía de la tierra sin mal se mantiene lejos y desde lo alto ilumina nuevos

horizontes de posibilidad y de retos. En un mundo globalizado como el actual aparecen desarrollos, entendimientos culturales, religiosos y ciudadanía universal, que todavía parecen utopías pero al mismo tiempo empiezan a ser posibles para convertirse pronto en proyectos reales.

Muy atinadamente María Ramírez Ribes dice:

La utopía necesaria hoy es esa posibilidad y potencialidad inherente a todo ser humano de trascender el momento, elevar su condición de vida, mejorar su circunstancia e incidir en su entorno en forma activa, integral y constructiva. La utopía necesaria hoy es realista y práctica, ya no cree en absolutos y descarta aquella vieja concepción de la creación de un cielo en la tierra⁷²

LAS CAMBIANTES CONDICIONES DE POSIBILIDAD POLÍTICA

Las condiciones de posibilidad para los cambios no son estáticas en el tiempo: lo que hoy es posible, ayer no lo era, y mañana será posible lo que hoy todavía no lo es. El arte de la política consiste en madurar las condiciones, en realizar lo que ya es posible y en distinguir bien lo uno de lo otro.

Para los cambios en las condiciones de posibilidad no basta la voluntad política, por muy importante que sea, pues se cae en un voluntarismo que al llegar al poder se encuentra sin la capacidad y sin las bases para realizar los cambios deseados y prometidos. La historia enseña que en estos casos, si se pretende hacer revoluciones, fácilmente se deriva hacia la imposición de los cambios por la fuerza. Lo normal es que el deseo de mantenerse en el poder por cualquier medio degenera en imposición, y la historia está llena de casos en los que el mayor idealismo se transforma en tiranía opresora.

Sí, por el contrario, hay condiciones tecnológicas, pero no hay voluntad política, no se aprovecharán las posibilidades existentes.

Como hemos dicho, las condiciones de posibilidad no son sólo externas, sino que requieren sujetos que, individual y socialmente, estén convencidos de que "*otro mundo es posible*". Este tercer elemento tiene que ver con la conciencia, la motivación, el sentido de la vida y la libertad y con un liderazgo que visua-

72 Ramírez Ribes María *La Utopía contra la Historia*. Caracas: Fundación de Cultura Urbana, 2005. p. 275.

liza como posibles, cambios que todavía, a la mayoría, parecen imposibles. Este juicio político no puede ser obviado por el hecho de que el cambio propuesto sea deseable y justo, es necesario el criterio sobre su posibilidad. De lo contrario se puede conducir a los pueblos a concentrar esfuerzos, e incluso a dar la vida, por causas que, de antemano, ya están fracasadas.

Las sociedades y sus líderes necesitan manejar adecuadamente la dialéctica utopía-realidad. Mejor dicho, una sociedad plural, participativa y que busca cambios positivos, aunque siempre insuficientes, impedirá el predominio de líderes mesiánicos alienantes y carentes de realismo que exigen seguidores incondicionales, con adhesión emotiva.

Los avances en las condiciones de posibilidad dependen, al menos, de tres factores necesarios para la transformación:

Los factores científico-tecnológicos que hacen posible en determinado momento histórico, lo que antes era un sueño deseable pero imposible. Baste recordar cómo el invento de la penicilina hizo posible extraordinarios logros en salud, que en estadios anteriores eran deseables, pero imposibles.

Los cambios institucionales, legales, organizacionales y culturales. En determinado momento histórico a la mentalidad predominante en la sociedad le parecen imposibles e inaceptables cambios, instituciones, formas de organización y horizontes culturales, que en otras etapas se vuelven aceptables y deseables. Pensemos, por ejemplo, en el papel de la mujer en una sociedad occidental del siglo XXI en comparación con lo que era en el siglo XVI. En aquel contexto histórico cultural hubiera parecido totalmente imposible e indeseable lo que hoy es una realidad positiva. En una sociedad que debe conjugar millones de conciencias y de libertades el camino del cambio pasa por la convicción de las mayorías y no por la imposición de determinada persona o poder; mucho más si la sociedad es democrática y participativa.

Los elementos anteriores, por sí mismos, no pueden superar la tradición y la rutina, a no ser que prenda en *la conciencia, en los valores y en los afectos* de un número muy significativo de una sociedad el deseo del cambio. La radical afirmación de los derechos de todo ser humano por el mero hecho de serlo, mantiene el avance moral de la humanidad. El contraste de opiniones, el debate y el conflicto son inevitables hacia la maduración de una nueva convicción mayoritaria y la producción de una nueva realidad.

La utopía es valiosa, no como confusión de planos reales e ideales, sino como guía, valor y motor para hacer uso de los medios científico-tecnológicos, instituciones, organizativos, culturales y legales y hacer realidad aquello que consideramos posible y necesario. De esta manera, la utopía no sólo sirve para diseñar sueños y despertar ilusiones políticas, sino que es un factor de cambio para concretar etapas superiores de humanización.

En América Latina necesitamos una cultura y práctica política que combine de manera inseparable la libertad y la justicia social ideales, con logros efectivos y graduales. La historia demuestra, de manera repetida, que la mentalidad utopista que quiere saltar de la deprimente realidad al ideal, sin poner los medios, ni dar los pasos realistas con proyectos de cambio y de avance, trae más muerte. La realidad no la cambian las utopías que bajan del cielo, ni las promesas encendidas del último mesías demagogo.

La solución no es renunciar a la utopía, sino tomarla como inspiración para hacer proyectos viables de transformación con efectivos logros de libertad y de justicia social. El pensamiento utópico que no acepta el hecho de que sin la realidad dada, por pobre y negativa que sea, nada tenemos, y que desprecia la gradualidad de un buen gobierno porque lo que hay que hacer no son reformas sino revolución, es la mejor manera de garantizar la permanente frustración y el círculo vicioso entre sueños de libertad y golpes de dictadura.

Todo régimen con la pretensión de que con él se logra la definitiva realización de la utopía y de que nada mejor puede existir después de él, termina en reaccionaria opresión antihumana. Sólo una conciencia compartida de las limitaciones y de la perfectibilidad, permanece abierta al cambio, a la crítica, a los derechos personales de cada uno y a la pluralidad democrática.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor: *Crítica Cultural y Sociedad*. Barcelona, 1969.

AINSA, Fernando: *Historia, Utopía y Ficción de la Ciudad de los Césares. Metamorfosis de un Mito*. Madrid: Alianza Universidad-Alianza Editorial, S.A., 1992.

AINSA, Fernando: *Los Buscadores de la Utopía*. Caracas: Monte Ávila Editores.

- ASAMBLEA NACIONAL: *Proyecto de Reforma Constitucional de Venezuela*. Caracas: Mimeo, 2007.
- ARISTÓTELES: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- BACON, Francis: *Nueva Atlántida*. En E. Imaz, edit. *Utopías del Renacimiento* pp. 233-273.
- BELL, Daniel y otros: *Industria Cultural y Sociedad de Masas*. Caracas: Monte Ávila. Edit., 1968.
- BENEDICTO XVI: *Spe Salvi. Encíclica*. Roma: Tipografía Vaticana, 2007.
- BERDIAEFF, N.: *Le Royaume de l'esprit et le royaume de César*. París: Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1951.
- BERLIN, Isaiah: *The Crooked Timber of Humanity*. Princeton. Princeton University Press. 1990.
- BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt Suhrkamp 1974.
- CAMPANELLA, Tomas: *La Ciudad del Sol*. En E. Imaz edit. *Utopías del Renacimiento* pp. 141-231. México: FCE. 1975.
- DEL REY, José: *Una Utopía Sofocada: Reducciones Jesuíticas en la Orinoquia*. Caracas: Publicaciones UCAB, 1998.
- FREUD, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1970.
- HABERMAS, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- : *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969.
- : *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt: Suhrkamp. Verlag, 1969. 3a. ed.
- : *Theorie und Praxis*. Neuwied: Luchterhand Verlag. 1969. 3a. edic.
- HEGEL, G. W. F.: *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1961.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro: *La Utopía de América*. Caracas: Biblioteca Aya-cucho, 1978.
- HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1969.

- ÍMAZ, Eugenio: *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975. 4ª edic.
- HORKHEIMER, Max: *Kritische Theorie. I y II*. Frankfurt. Fischer Verlag, 1969.
- KOFLER, Hans Heinz y otros: *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza Edit., 1969.
- KROTZ Esteban: *La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia*. México: FCE, 2002.
- LAFAYE, Jacques: *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985. 2a. Edic. Española.
- LILLA, Mark: *Pensadores temerarios*. Caracas: Melvin, 2004.
- LUGONES, Leopoldo: *El Imperio Jesuítico*. Buenos Aires: Edit. Belgrano, 1981.
- MANHEIM, Kart: *Ideología y Utopía*. Madrid: Edit. Aguilar, 1996.
- MARAVALL, José Antonio: *La Utopía Político-Religiosa de los Franciscanos en Nueva España*. Sevilla, España: Estudios Americanos. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1949.
- MARCUSE, Herbert: *El Final de la Utopía*. Barcelona: Ariel, 1986.
- : *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Edit. Seix Barral, 1969.
- : *Eros y Civilización*. Barcelona: Biblioteca Breve, 1969.
- MARINA, José Antonio y María de la VÁLGOMA: *La Lucha por la dignidad, Teoría de la Felicidad Política*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- MARINA, Antonio: *Los Sueños de la Razón. Ensayo sobre la Experiencia Política*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- MARX, Karl y Federico ENGELS: *Sobre la Religión*. Buenos Aires: Editorial Cartadó, 1959.
- MARX, Karl: *Crítica al Programa de Gotha*. Madrid: Edit. Ricardo Aguilera, 1971. 4a edic.
- MOLTMANN, Jürgen: *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

- MORO, Tomás: *Utopías*. En ÍMAZ, E. (edit). *Utopias del Renacimiento*. México: FCE, 1975. pp. 37-140.
- PARDO, Isaac: *Fuegos Bajo el Agua. La Invención de la Utopía*. Caracas: La Casa de Bello, 1983.
- PLATÓN: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1967.
- RAMÍREZ RIBES, María: *La Utopía Contra la Historia*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana, 2005.
- RANGEL, Carlos: *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario*. Caracas: Monte Ávila Editores. 1976.
- RATTO-CIARLO, José: *El Socialismo Incaico y el Socialismo de los Jesuitas*. Barquisimeto: Edit. Buría, 1987.
- REYES MATE y José A. ZAMORA (eds.): *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*. Barcelona: Edit. Anthropos, 2006.
- RICOEUR, Paul: *Ideología y Utopía*. México: Gedisa, 1991.
- RUSCONI, Gian Enrico: *Teoría Crítica de la Sociedad*. Barcelona: Edic. Martínez Roca, 1969.
- SCHACHT ARISTIGUIETA, Efraín: *Reconocimiento Internacional de los Gobiernos Irregulares*. Caracas: Empresa del Cojo, 1968
- : *Atalaya II*. Caracas: Ernesto Armitano Editor, 1986.
- SHAPIRO, Jeremy J.: "From Marcuse to Habermas". En *Continuum* vol. VIII, N° 1,2. 1970, págs. 65-76.
- TOURAINE, Alain: *La sociedad post-industrial*. Madrid: Edic. Ariel, 1969.
- UGALDE, Luis: *Cristianismo y Sociedad*. Caracas: UCAB, 2006.
- : *El Sentido de la Historia y el Reino de Dios según Paul Tillich*. Frankfurt: Mimeo, 1969.
- : "La Racionalidad Irracional de la Sociedad Post-Industrial según Jürgen Habermas". En *Valores, Estructura y Sociedad*. Caracas: OESE, 1974.
- WEBER, Max: *Economía y Sociedad*. I y II. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. 2ª. Edic. esp.

ZAVALA, Silvio: *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España*. México: Porrúa, 1965.

CINCUENTA AÑOS DE DEMOCRACIA.

BALANCE

P. Pedro Trigo, S.J.¹

Abstract:

We intend to make the balance of these fifty years of democracy from our history; that problem is to solve the structural dualism between lords and servants (or slaves or laborers or servants) and among city and countryside, which is a cultural dualism. Nor the emancipation, nor the federal war, nor the general Medina resolved it. The first phase of democracy laid the groundwork to resolve it by facilitating the popular "subjectuality" and give the people the means (efficient and productive work) to be trained and promoted. However modernization, which amounted to Westernization, not satisfactorily solved the problem of culture. The second phase of democracy, not only did not elaborate the process, but led to nearly lose these achievements. The government of Chavez has been a missed opportunity, but leaves as assets, placing people in the center of everything and put on the table the issue of multiculturalism. We have not yet solved the problem of our history, but it is expressly raised and there is now a national will to pursue it.

Keywords: structural dualism, productivity, rentism, democracy, modernization, multiculturalism, grassroots organizations, Leninist structure, messianic personalism.

¹ El P. **Pedro Trigo** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de la Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue Discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al grupo Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden de una Vida Religiosa inserta e incultrada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamientos españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de Teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLa, ITER, Sic, Anthropos, Nuevo Mundo...

INTRODUCCIÓN: PERSPECTIVA Y MÉTODO

La conveniencia de hacer una evaluación de nuestra democracia deriva, no sólo ni principalmente del hecho de que medio siglo es un número de años respetable y hasta emblemático que sugiere la conveniencia de hacerla, sino sobre todo de que estamos al fin de un ciclo, que hace ver la necesidad de concebir una auténtica alternativa, que recoja sus virtualidades y supere sus limitaciones y perversiones. Pero no se puede diseñar una alternativa, si no sabemos con la mayor exactitud posible cuáles son nuestras dotes, lo que de positivo ha fraguado en estos años y las virtualidades que hemos adquirido a través de ellos, y cuáles son nuestras limitaciones, nuestras deformaciones, lo que en nosotros como cuerpo social resiste a una transformación superadora. Esto es lo que pretendemos perfeccionar en este ensayo, que se suma a otros muchos que se emprenden en nuestro país con el mismo objetivo.

Desde lo dicho aparece ya de entrada que nuestro presupuesto es el convencimiento de que este ciclo democrático ya dio de sí y que por tanto no hay nada que buscar en las figuras que lo representan, que meramente se sobreviven y nada tienen que aportar al ahora. Me refiero en primer lugar a la oposición, no a toda, pero sí a la mayoría, que representa el antes y el desde arriba, y en segundo lugar al Presidente, que ha perdido y ha hecho perder al país una de las ocasiones más propicias de nuestra historia, para avanzar, tanto en el rediseño del país para que exprese su carácter multiétnico y pluricultural, como en nuestra inserción no apendicular en la mundialización.

Pero la nueva figura histórica no se hará desde la nada. Ningún cambio empieza de cero y es una ceguera no verlo así y creerse que con él y su propuesta empieza la verdadera historia de la que todo lo anterior no fue sino mera preparación. El cambio no se reducirá a nueva versión de lo mismo sino que se constituirá en alternativa superadora, cuando incorpore las virtualidades de esta figura histórica y supere sus desventajas. De este convencimiento deriva la necesidad de evaluarla. Y con este propósito constructivo la emprendemos.

Dividimos este ciclo en dos etapas: los primeros cuarenta años y los diez de Chávez, y a su vez dividimos la primera fase en otras dos mitades, ascendente la una, que dura hasta el año 1979 y descendente la otra, que acaba con la elección del actual Presidente. Pero antes de presentar cada período, nos referiremos al problema de nuestra historia, que también nosotros tenemos que enfrentar y tratar de resolver.

Otra observación crucial es que la historia no es ni lineal ni ascendente. La historia es simplemente abierta y en ella caben igual avances que retrocesos. Es decir, que lo conseguido en una etapa, puede perderse en otra. Nos referimos a la historia entendida como historia de la humanidad en el sentido cualitativo, ya que la historia en cuanto desarrollo técnico y organizativo es, obviamente ascendente.

EL PROBLEMA DE NUESTRA HISTORIA

Venezuela nace con un problema capital con dos expresiones conectadas: el problema es el dualismo estructural y las dos expresiones son la oposición campo-ciudad y señores-peones (o amos-esclavos y amos-criados). La conexión entre ambas oposiciones estriba en que los señores son los vecinos de las ciudades, los que tienen voz y voto en el cabildo y luego de la emancipación, los ciudadanos con plenos derechos y la clase dirigente. Éstos, además de comerciantes y banqueros, son, sobre todo, hacendados: los dueños de la tierra, que tienen dominio sobre peones y esclavos, e incluso sobre los intermediarios.

La dinámica que atraviesa la historia de nuestro país va en la dirección de superar ese dualismo para alcanzar la igualdad, no sólo igualdad ante la ley e igualdad de oportunidades sino más profundamente igualdad en principio en la estimativa social y cultural, en el respeto y la consideración de las personas. Ahora bien, conquistar la igualdad entraña la superación de la dependencia estructural: la libertad de los esclavos y de los criados respecto de sus amos y de los peones respecto de los hacendados. Pero la superación de este dualismo estructural requiere un elemento decisivo: la capacitación de los del campo y en general de los de abajo para que su solvencia económica y la conciencia de su suficiencia (porque la han adquirido con su esfuerzo), les permita vivir sin amos ni tutores.

CIVILIZACIÓN-BARBARIE, UNA OPOSICIÓN SIN DINAMISMO HISTÓRICO PARA RESOLVERSE SUPERADORAMENTE

La república señorial que surge en 1830, llamada convencionalmente oligarquía conservadora, pero económicamente liberal, gira simbólicamente alrededor del eje barbarie-civilización, que entraña la salida del confinamiento hispano, tenido como atraso y rutina, y la incorporación sistemática del país a las

corrientes del occidente desarrollado. La expresión más significativa y cargada de consecuencias de esta dirección vital fue la implantación radical del liberalismo manchesteriano, que no trajo consigo mayor creación de riqueza sino su concentración en muy pocas manos y la ruina de muchos pequeños y medianos productores.

Esta orientación al progreso, entendido de este modo economicista, no pudo, sin embargo, imponerse y modelar institucionalmente al país. Quienes la sustentaban eran una minoría que no tomaba en cuenta la realidad del país. Por eso lo que simbolizó esta época no fue la transformación del Centauro de los Llanos en un hombre enlevitado que aprendió incluso a tocar piano y viajó a Estados Unidos, sino la ruralización de la vida pública por la influencia de los caudillos del interior.

Es verdad que Guzmán Blanco retomó el proyecto modernizador proponiendo la educación popular y el saneamiento ambiental. Pero fue muy poco lo que se hizo y por eso todavía en 1929 Rómulo Gallegos, en la novela emblemática de la generación del 28, *Doña Bárbara*, pudo plantear el problema nacional como la lucha entre la barbarie ancestral y la civilización que traen los criollos pasados por la universidad, que a diferencia de las élites tradicionales, no se confinan en su torre de marfil en las ciudades sino que remontan el territorio del interior, dejado hasta entonces a la incuria, que es como remontar el tiempo, para acabar con el imperio de la fuerza e implantar la ley y las reformas económicas y de costumbres que traigan la modernidad.

MODERNIZACIÓN POLÍTICA COMO PALANCA PARA LA MODERNIZACIÓN INSTITUCIONAL, SOCIAL Y ECONÓMICA

La explotación del petróleo en gran escala, a partir de los años veinte, bajo el régimen de concesiones, dotó al Estado, dueño de la renta como propietario del subsuelo, de recursos para motorizar la modernización, a la vez que casi determinó su puesto como conductor del proceso, y desató por consiguiente la lucha por su control.

Los reformistas de Medina Angarita, cuyo símbolo sería Uslar Pietri, lo fiaron todo a la modernización económica e institucional, postergando la participación popular, que sería para ellos la consecuencia de esa modernización, pero que no debería darse antes de ella porque unas masas no educadas por la

disciplina del trabajo moderno productivo, en vez de ayudar a la modernización, la impedirían, ya que serían presa fácil de demagogos.

Para llevar a cabo con solvencia este proceso modernizador contaron con la colaboración, que había comenzado una década antes, del segmento más profesionalizado, competente y solidario de la burguesía, que ligó su suerte a la creación de un Estado moderno, más allá de cualquier gobierno y casi independiente de todos ellos. Hay que decir que el liderazgo de esta burguesía que actuó en el Estado y no en la empresa privada, posibilitó la siembra del petróleo en el ámbito de la institucionalización estatal desde las obras públicas a la salud, a la vez que contribuyó a la creación de una burocracia estatal eficiente.

Pero lo que triunfó y llegó a su madurez institucional a partir de 1958, tras el paréntesis de la década dictatorial, no fue la modernización desarrollista sino la modernización adeca, o, mejor, puntofijista, basada en la incorporación de las masas a la vida pública, a la política, y desde ahí a la educación popular, la salud y la seguridad social.

Queremos resaltar la secuencia: en nuestro país ni el desarrollismo ilustrado ni el gobierno de las Fuerzas Armadas y el Ideal Nacional promovieron la educación pública masiva de calidad. Ésta se implantó con suma rapidez y excelencia como política de un Estado democrático, liderizado por partidos de masas. Este paso a la democracia era imprescindible ya que el carácter elitista del medinismo privaba al proyecto nacional de los sujetos populares, cuyo dinamismo era más necesario aún que el de los profesionales cualificados.

Este proceso democratizador, mediante la reforma agraria, logró una cierta modernización del campo, pero no de los campesinos. Pero sí condujo a su desplazamiento masivo a la ciudad, en la que había servicios, profesionalización, trabajo productivo y una cierta participación en la vida pública. Además en la ciudad participaron con avidez de la cultura de masas a través de la radio y enseguida también de la televisión, que en esos momentos iniciaba una fase muy creativa y hasta cualitativa, de modo que cultura de masas no equivalió de ningún modo a cultura masificada sino que, por el contrario, tuvo un impacto educativo nada desdeñable.

Ese pueblo, en proceso de capacitación y consciente de sus derechos, podía participar en condiciones de justicia social en un capitalismo nacional, basado en la sustitución de las importaciones, cuyo árbitro era el Estado, promotor por eso también de la burguesía nacional.

Es preciso insistir, porque existe el prejuicio contrario, que en esta primera fase de la democracia el tono de la sociedad no fue rentista, porque la renta petrolera fue considerada como un capital de inversión que dio muy buenos dividendos. La profesionalización de las masas campesinas, la dotación de servicios eficientes y la productividad positiva de la economía privada (de 1960 a 1974) hacen ver que no se vivió de rentas sino que en este tiempo se sembró eficientemente el petróleo en la sociedad venezolana, que adquirió hábitos de trabajo productivo, de honradez y de responsabilidad cívica, en medio de una creciente bonanza. No sólo las ciudades se modernizaron y la red vial pasó a ser la más moderna de América Latina sino que también las universidades y hasta la educación primaria popular estaban a la altura del tiempo.

Este proceso culminó en la nacionalización del petróleo. Ya que no se redujo a asumir el Estado la propiedad de la industria sino que llevó a ponerla a la altura del tiempo, con lo que supone de incorporación tecnológica, manejo gerencial, formación de recursos e investigación. El país estaba maduro para asumir ese reto crucial y lo hizo con prudencia y solvencia.

VALORACIÓN DE LOS LOGROS DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS SUJETOS Y DE LOS CONTENIDOS

Creo que estos logros deben ser altísimamente valorados. Primero porque sus contenidos fueron muy medulares y además porque fueron fruto de toda la sociedad. Empecemos por este punto: en este tiempo se puede hablar de la constitución de verdaderos y densos sujetos humanos. Pasar del campo a la ciudad y para la mayoría, ni siquiera a la ciudad sino al barrio, levantado íntegramente por ellos mismos, supone un ejercicio muy sobresaliente de la condición de sujeto. Pasar de un trabajo tradicional con escaso componente tecnológico y baja productividad a un trabajo moderno crecientemente especializado, significa una capacidad muy notable de transformación personal hacia una mayor complejidad. Pasar del ámbito reducido de la oralidad local, al profuso intercambio de la ciudad, a la lectura de periódicos y libros, a la participación en espectáculos masivos, al hábito de la radio y la televisión, es crecer en horizonte vital. Pasar de no tener ni voz ni voto y de atenerse a las directrices de los que mandan, a discutir de política y participar en comités y grupos y en manifestaciones, y decidir con su voto el destino de la vida nacional, es ganar en conciencia de sí, autonomía y responsabilidad. Pasar del confinamiento en las regiones con sus culturas pe-

culiars, a la creación, por el intercambio incesante y profuso, de una suerte de cultura nacional, es crear un cuerpo social personalizado. Por eso la gente estaba dinámicamente centrada, abierta a sus conciudadanos, comunicativa, y abierta al futuro y en paz. Todo esto constituye un avance histórico en subjetualidad, es decir, auténtico desarrollo humano.

Sintetizando los logros objetivos, podemos reunirlos en dos grandes apartados: trabajo productivo para todos y servicios públicos eficientes también para todos. En esto se sembró el petróleo. Y fue una siembra fecunda.

DEBILIDADES DE ESOS AÑOS FUNDAMENTALMENTE POSITIVOS

La pregunta inexcusable es ¿cómo fue que se perdió ese tesoro, esa verdadera riqueza nacional?

Primero examinaremos algunas debilidades de esos años. El gobierno de Betancourt fue el primero elegido por elecciones libres y universales que, al culminar su mandato, transmitió el mando a otro Presidente electo del mismo modo. Su gestión supuso la estabilización de la democracia. Como fue una novedad en nuestra historia, es un verdadero salto histórico que debe ser altísimamente valorado. Pero el precio que pagó, que hasta cierto punto podía haberse evitado, fue la ilegalización del partido comunista y la formación del MIR como escisión de su propio partido, con el objetivo de convencer a los militares, a USA y a la Iglesia de su ruptura con ese aspecto de su pasado y de su conversión en un ferviente anticomunista. De este modo empujó a la izquierda venezolana a la órbita cubana y a la guerrilla. También es responsabilidad de esos grupos de izquierda haber caído en esa trampa y haberse dejado seducir por los cantos de sirena del espejismo de Cuba, espejismo para nosotros, ya que, a pesar de los indudables logros de esos años, no constituía una alternativa para nuestro país. Pero el precio mayor fue su propia derechización, que impidió que el proceso diera más de sí.

El presidente Leoni fue el primer presidente venezolano que transmitió el mando democráticamente a otro Presidente de otro partido. Como además la victoria de Caldera fue por muy pocos votos, el que no se intentara fraude y el partido autodenominado del pueblo aceptara dejar el poder y pasar a la oposición, fue un verdadero hito histórico. Lo fue más aún el que Betancourt viera la alternabilidad como un bien para el país, superior al mal que era perder el gobierno para su partido, e incluso que viera que al propio partido le convenía perder la

instalación que induce el poder y tener que dedicarse de nuevo al trabajo de base y al esfuerzo crítico de la oposición. Lo negativo de este gobierno fue la represión desmedida de la izquierda desde el Ministerio del Interior comandado por Carlos Andrés Pérez.

El gobierno de Caldera tiene en su haber la pacificación y el indulto a los guerrilleros con la consiguiente incorporación de la izquierda a la vida política, una izquierda renovada, que dejó atrás el centralismo democrático y la dictadura del proletariado y asumió sinceramente la democracia occidental. Esta incorporación dinamizaría la vida política venezolana. Sin embargo su limitación principal fue no atreverse a llevar a cabo a fondo su propuesta electoral de promoción popular con la incorporación de la subjetualidad popular desde organizaciones de base. Esa propuesta contiene en alguna medida lo mejor de la propuesta del gobierno actual, para Caldera la desechó por lo mismo que se desecha hoy: el temor de los que mandan al poder de base. Tal vez habría que decir que el tiempo no estaba maduro para esa propuesta, pero de todos modos el que no se implementara como se había diseñado, además de la sangría de lo mejor de la juventud socialcristiana, marca el comienzo de la involución estructural del sistema: la prevalencia del orden establecido sobre la democracia social.

Lo referente al gobierno de Carlos Andrés Pérez ya lo hemos tratado y lo seguiremos tratando en lo que sigue.

LA IRRESPONSABILIDAD INSOLIDARIA, FUENTE DE ESTANCAMIENTO Y DESCOMPOSICIÓN SOCIAL, ECONÓMICA Y POLÍTICA

El proceso involucionó a partir de la segunda mitad de los años setenta (que constituye a la vez la culminación de todo lo bueno del proceso y la instauración de todo lo malo), cuando ante la abundancia súbita por la subida coyuntural de petróleo, se dio el salto, no, como proclamaba el gobierno, hacia la Gran Venezuela sino a la corrupción y el endeudamiento irresponsable.

Pasada la coyuntura, se evidenció que el petróleo no daba ya para todo y como consecuencia empezó a fluctuar, es decir a caer, el bolívar.

Como la burguesía tenía más poder de presionar, el Estado invirtió cada vez menos en el pueblo y empezó el fenómeno de la exclusión.

Se habría necesitado una reforma tributaria, basada en el impuesto sobre la renta y progresiva, y no se acometió por contubernio entre empresarios y políticos.

También tocó techo el sistema de sustitución de importaciones, precisamente cuando empezaba a emerger la economía globalizada, mucho más competitiva.

Además la expectativa de ganancia de los propietarios fue cada vez más desorbitada y menos atada a la productividad de las empresas.

Los partidos, por su parte, pasaron de mediadores a intermediarios de los de arriba para los de abajo, y, al no representar a las mayorías, perdieron el sentido de realidad y, al mirarse sólo a sí mismos, se volvieron sectas hasta descomponerse.

Por estos factores y por la presión de la nueva época, comenzó a retirarse la burguesía cualificada del Estado, que fue perdiendo eficiencia y más todavía que se quedó sin rumbo. Fue menguando tanto la representatividad como la participación, hasta perder las masas toda esperanza en los políticos y en el Estado. A este desprestigio del Estado contribuyeron los grandes medios de difusión, que con tremenda irresponsabilidad y miopía pretendían sustituir a los partidos en la conducción del país.

La gente quiso cerrar ese ciclo que se había vuelto infecundo y por eso votó por Chávez.

PROCESOS INVOLUTIVOS: DEL POLICLASISMO AL CLASISMO, DE LA PRODUCTIVIDAD AL RENTISMO, DEL ESTADO SOLVENTE AL ESTADO PARÁSITO

Pero antes de analizar los diez años de Chávez es conveniente determinar por qué esos logros indudables de la democracia que hemos señalado, que hacen de esa época la mejor de nuestra historia, no pudieron mantenerse sino que por el contrario desaparecieron en buena medida en esta etapa regresiva que acabamos de caracterizar.

Una apreciación de conjunto insistiría en el hecho de que esa propuesta, como toda propuesta política, fue limitada, y por eso, cuando tocó techo, empezaron a emerger sus limitaciones hasta que, carente ya de dinamismo histórico porque ya no tenía objetivos, se agotó.

Esto en alguna medida nos parece que da cuenta de lo que sucedió. Pero con la salvedad de que ese ciclo democrático no cumplió con todos sus objetivos por inconsecuencias de quienes lo condujeron, que lo fueron minando por dentro.

La primera y principal fue que la democracia no llegó a alcanzar en plenitud el carácter policlasista que la definía. En las primeras fases los partidos y los gobiernos se fueron apoyando de manera determinante en las masas, en su movilización, porque necesitaban de ellas para afianzarse como alternativa frente a los que habían detentado el poder hasta entonces, tanto los militares como la oligarquía. Los gobiernos, además de emplear buena parte de sus recursos en la dotación de servicios eficientes para el pueblo, dieron poder a las masas, tanto a nivel de comités y juntas pro mejoras de los barrios, como de la central sindical y la federación campesina. Hubo continuas ayudas concretas a los de los barrios y los sindicatos tuvieron poder de negociación. Y sobre todo, el tipo de discurso y los símbolos esgrimidos apelaban constantemente a las aspiraciones y al dinamismo de las grandes mayorías populares.

Pero luego, en parte por efecto de la polarización de la guerra fría y el desmarcaje respecto del comunismo cubano, en parte por la seguridad que daban los representantes de la, así llamada, burguesía nacional a la hora de implementar las políticas económicas y cada vez más también de diseñarlas, los gobiernos se apoyaron crecientemente en los que tenían más dinero, hasta que insensiblemente los líderes políticos formaron parte de ellos, no tanto porque robaran sino porque ése fue su grupo de referencia y su entorno vital. Así dejaron el trabajo propiamente político de estar en contacto permanente con las bases para intermediar socialmente, y, en vez de contrapesar con el empoderamiento del pueblo el poder del capital, se recostaron en él, perdiendo de vista su objetivo histórico y su razón de ser.

De este modo esa burguesía, también insensiblemente, dejó de serlo, ya que resultaba más cómodo obtener rentabilidad como privilegio que obtenerla por un esfuerzo creciente de productividad. El sistema productivo se volvió rentista. Además esos pioneros que se habían levantado de la nada con enormes dosis de creatividad, sentido de la oportunidad y tenacidad, y esos ricos a la antigua que, repotenciándose en su condición de productores, se habían transformado en burgueses, fueron sustituidos por otros, a veces sus descendientes, que pusieron más atención al tren de vida, al consumo suntuoso, que al aumento de productivi-

dad. Estos ricos no arriesgaron económicamente ni crearon plusvalía sino que se especializaron en sacar cada vez más provecho de su influencia en el Estado.

Por su parte también los sindicatos y gremios profesionales perdieron su carácter democrático, tanto por enquistarse sus cúpulas en el poder sin permitir elecciones, como por abandonar la base, por confinarse cada vez más en la comisión tripartita, haciendo del gobierno y los patrones su círculo de referencia. En esas condiciones de pérdida del sentido de realidad y de su base natural, para obtener el apoyo de los trabajadores se dedicaron a presionar para obtener crecientes beneficios de un modo irresponsable, es decir, sin tener en cuenta el desarrollo de la capacitación y la productividad de los trabajadores y la elasticidad de las empresas.

El Estado sufrió dos desviaciones, a cual más funesta: Poco a poco fue perdiendo autonomía y se fue partidizando. Se admitieron empleados por méritos en el partido, que no reunían condiciones para desempeñar el puesto que se les había asignado e incluso que no ejercían ningún trabajo. Además la burocracia se fue enquistando en sus puestos, consiguiendo de hecho la inamovilidad, de manera que trabajar en el Estado era como tener un seguro de vida. El Estado comenzó a dejarse de justificar por su desempeño y llegó a ser un ser para sí. Naturalmente que siempre había en cada departamento alguien que poseía el sentido de su oficio con la responsabilidad consiguiente y, bien que mal, sacaba adelante lo que le tocaba a él y a los demás. Pero todo se ralentizaba de modo desesperante para los usuarios. Cuando hubo un proyecto serio de rescatar el Estado, examinando a cada funcionario para evaluar su idoneidad con el objetivo de sacar a todos los que no dieran la talla y emplear a los mejores por concurso, el caudillo político del partido mayoritario amenazó con retirar su apoyo al gobierno, que carecía de apoyos consistentes, y el Presidente se asustó y engavetó el proyecto. Así la institucionalización, que había llegado a ser consistente y efectiva, es decir capaz de responder establemente a los objetivos asignados y que por esa razón servía satisfactoriamente al estado de derecho con carácter social, acabó convirtiéndose en un elefante blanco, más un problema que la plataforma para resolver problemas.

Quisiéramos mencionar también dos problemas que no fueron nunca resueltos: el de la justicia y el de la seguridad social. El problema de la justicia en nuestra democracia no consistía en que no la hubiera sino en que había intangibles, para decirlo en términos gruesos, que no iban a la cárcel los ricos ni más en general los que tuvieran una institución lo suficientemente poderosa que los amparara. Con la seguridad social pasaba algo parecido: que los trabajadores

reciben jubilaciones de miseria y que cada vez más empezó a no servir el seguro de enfermedad, y por esa razón los profesionales reciben jubilaciones de sus instituciones, que no pueden con una carga tan pesada.

DOS LOGROS DE LOS AÑOS NOVENTA

Sin embargo para ser justos en nuestro balance tenemos que reseñar que precisamente cuando se estaban desarrollando estos procesos tan involutivos, tuvo lugar el proceso de descentralización con la elección directa de alcaldes y gobernadores, que significó una profundización en la democracia. Esta conquista se obtuvo por la presión de la sociedad civil y más en concreto de agrupaciones de personalidades e instituciones de mucho peso, que dio como resultado el nombramiento de una comisión presidencial para tal efecto y posteriormente la aprobación de la ley y su ejercicio.

Éste llevó a la emergencia de los liderazgos regionales y a la relativización de la estructura leninista, centralista y verticalista (el centralismo democrático, que pone todo en manos del comité central y en definitiva del secretario general), que había regido hasta entonces en los partidos, impidiendo la democracia interna y el relevo generacional.

La emergencia de la sociedad civil se expresó también en el surgimiento y el afianzamiento de organizaciones de derechos humanos, cada vez más solventes y prestigiosas. Al atrofiarse los partidos y perder transparencia y operatividad el Estado, estas organizaciones son casi las únicas barreras que encuentran los funcionarios en su propensión a la arbitrariedad por la impunidad de que gozan.

También son una barrera los medios de comunicación social, sobre todo la televisión. Pero lamentablemente en esta época, en vez de objetivadores de la situación y analistas del acontecer nacional, se convirtieron en actores desde sus intereses particulares, que pretendieron suplantar a los partidos, sin poseer avales convincentes de representatividad.

EL PROCESO DE CHÁVEZ

Decíamos que la gente quiso cerrar ese ciclo infecundo y por eso votó por Chávez. Votó por él porque se presentó como el antipartido, el sepulturero de lo

que para la mayoría de los venezolanos ya no tenía razón de ser. Pero además porque en la campaña había recorrido todo el país, caserío por caserío, casi casa por casa, entablando contacto cercano y cálido con la gente que se sentía completamente abandonada. Eso mismo, hay que recordarlo, había hecho Rómulo Betancourt sesenta años antes, y de ahí el anclaje de Acción Democrática. Betancourt había entablado contactos muy personales, pero a la vez institucionales, dejando así las semillas del partido. Chávez lo hizo de manera más impresionista, tomando contacto a nivel de las culturas populares y proponiéndose como su representante fiable y carismático.

En este ya largo proceso en la presidencia podemos distinguir tres etapas: Lo primero fue la gente. Ese encuentro con el pueblo y esa capacidad de encarnarlo simbólicamente, que se dieron en esos primeros años, siguen siendo la base de su poder. Y él lo sabe.

Para valorar lo que eso supuso para el pueblo hay que recordar que desde la segunda mitad de los años ochenta del siglo pasado, lo único que se decía al pueblo era que tenía que capacitarse para entrar en la mundialización y que, si no lo hacía, se iba a morir de mengua y abandono, porque nadie, empezando por el Estado, lo iba a apoyar: habían pasado los tiempos del populismo y sólo podía contar con sus propias fuerzas. El presupuesto era que la mayoría del pueblo quedaría excluida, y que los mejor dotados se subirían al tren de la revolución tecnológica, dejando en ello la vida y, por supuesto, dando la espalda a los suyos.

En este escenario se presentó Chávez llamándolos a la participación, ofreciéndose él como el canal sustitutivo de los partidos. Pero además los llamó a participar como los seres concretos que eran, es decir desde sus culturas populares. La gente se sintió sumamente complacida, creyó en él y en su propuesta y se fue detrás de él.

Esta llamada a la participación, secundada por tanta gente, ha sido el gran aporte de Chávez. Muchos siguen en esta etapa, organizándose, tanto para lo vecinal, por ejemplo los servicios de agua, luz y tierra, como para la defensa de los derechos del niño y el adolescente, como para la organización para la producción, como para la militancia política, como para la administración de su territorio en los consejos comunales.

Sin embargo los que se organizaron mejor y empezaron a asumir la llamada democracia protagónica, sienten cada día más la contradicción entre el poder de base que ellos representan y el proceder de los funcionarios del gobierno y del

partido, que disponen discrecionalmente de los recursos y que pretenden tener la última palabra en cómo se emplean.

Es cierto que no es fácil que el pueblo se organice desde sí mismo haciéndose cargo de su realidad y encargándose solventemente de ella. Existe el problema organizativo, el de las herramientas técnicas para la organización y el procesamiento de los problemas y de sus soluciones y el problema del control de los recursos, no sólo para que haya transparencia sino también productividad. Teniendo en cuenta esta realidad, es preciso algún tipo de sinergia entre la gente popular y profesionales competentes. Tampoco el Estado puede descargar sus obligaciones en el pueblo que está ya sobrecargado. Por este lado también se impone una sinergia entre las autoridades competentes y los grupos de base. Todo esto requiere un diseño complejo, en el que deben estar claras las atribuciones de cada quien. Pero para que la gente crezca y se obtenga una profundización de la democracia, es imprescindible que las organizaciones sean realmente de base y que no se mezcle lo político partidista con lo vecinal o lo productivo. Todos tienen que tener claro cuándo el Estado, reconociendo el principio de subsidiariedad, respeta y sirve a las organizaciones de base y cuándo las organizaciones dan lineamientos y fiscalizan la acción del gobierno.

Se tiene la impresión que el gobierno del presidente Chávez tiende a desconocer la función subsidiaria del gobierno en todo lo que no es común y básico y tiende a considerar a todos como colaboradores suyos y a encuadrarlos en sí como condición para reconocerlos y servirlos.

Pero el problema es más estructural. Porque de ahí pasó Chávez a la segunda fase: a la proclamación del socialismo del siglo XXI. En muchas ocasiones este socialismo ha sido glosado por él con frases y actuaciones de Bolívar, con lo que no vemos qué tendría de siglo XXI.

Lo que a través de la actuación vamos viendo es que eso significaría socialismo marxista leninista, incluso stalinista, es decir nacionalista sin prescindir del internacionalismo; pero, a diferencia de ellos, conservando la democracia formal, sobre todo en dos aspectos: libertad y elecciones. Esto sería lo que exige el siglo XXI para que sea viable el tránsito gradual al régimen estatista.

Libertad de expresión, pero con la ley Resorte y con amenazas a periodistas y medios e incluso multas exorbitantes a periodistas molestos. Libertad para defender los derechos humanos, pero con los tribunales cooptados por el ejecutivo y con la amenaza de una Ley de Cooperación Internacional que hipoteca

a las ONGs al Estado. Propiedad privada, pero con expropiaciones y nacionalizaciones forzadas. Educación privada, pero estrangulándola económicamente e imponiendo paso a paso las directrices bolivarianas y sobre todo intentando ponerla en manos de asambleas que no controlen los propietarios ni los docentes. Elecciones libres, pero con un CNE elegido y controlado por el gobierno, con un padrón electoral viciado que no se quiere sanear, y con discrecionalidades que dejan mucho que desear.

La existencia indiscutible de democracia formal, más el modo pésimo de conducirse la oposición en el paro y el golpe, logró en esta segunda fase la convalidación de la comunidad internacional, incluso el apoyo entusiasta de no pocos progresistas bienintencionados de Europa y de América Latina, e incluso de USA. Logró que pasaran por alto todos estos controles que en la práctica limitan drásticamente el ejercicio de la democracia y que, sobre todo, llevan a los opositores a autocensurarse, a medirse, a renunciar a sus acciones, a adaptarse mientras se pueda.

La tercera fase era para Chávez la reforma a la Constitución, que fue sometida a referéndum en diciembre del 2007 y rechazada por la mayoría. Los dos aspectos que la caracterizan son Cuba y las alianzas antiimperialistas. Ambos aspectos se corresponden: para Chávez sólo se puede hacer frente duraderamente al imperio desde un régimen de planificación y dirección centralizadas, tanto en economía como en política como en ideología, es decir desde un país comunista.

Desde siempre fue un gran admirador de Fidel Castro. A partir de las misiones, la colaboración se fue convirtiendo en poner en manos cubanas el control de la educación y salud populares y el de la cedula, íntimamente ligada a la seguridad. De ahí se pasó a la relación frecuentísima e íntima entre ambos líderes hasta el punto de que, en palabras de Fidel, avaladas por nuestro Presidente, se da la correspondencia entre ambas revoluciones y el papel de ambos líderes: así como Fidel fue imprescindible para que se consolidara la revolución en Cuba, pero ahora, según su percepción, ella está tan institucionalizada que ya se puede morir sin que pase nada, así la vida de Hugo Chávez es imprescindible para que Venezuela llegue a ser íntegramente moldeada por la revolución, como lo ha sido Cuba.

Hugo Chávez sabe que la mayoría de sus partidarios no quiere que Venezuela llegue a ser como Cuba: no quiere que el Estado sea la fuente de todos los derechos y en definitiva el único sujeto, el que define todos los parámetros de

vida social y el único empleador. Pero hacia allí nos va llevando con medidas indirectas que no causen alarma.

Es cierto que su discurso ha cambiado: Ahora no es ya el líder y compadre de cada uno, que habla del mundo cotidiano del pueblo en los términos de su propia cultura para cualificarlo. Ahora habla de Fidel, su hermano entrañable, su padre y mentor y del socialismo, que es el modo solapado de aludir al comunismo, que él sabe que sigue siendo una palabra tabú, que el pueblo no quiere oír. Ahora habla incansablemente de Bush, sale a cada rato fuera del país para hablar en contra del imperio. Si es verdad el dicho de "dime con quien andas y te diré quien eres", Chávez anda con autócratas y con regímenes que no aceptan el pluralismo político ni ideológico, regímenes en los que el Estado define todo. Y él en cada caso señala la afinidad ideológica con ellos.

Estamos de acuerdo con él en que la política de Bush es imperialista y gerrerista, pero él no asume una postura superadora sino meramente antitética, con lo que se convierte en la sombra de Bush y no en el que abandera una mundialización en la que de hecho quepamos todos con nuestras diferencias.

UNA OCASIÓN PERDIDA

Lo más duro que se puede decir de Chávez es que representa una ocasión perdida. Disponiendo de todo el poder (incluso abusivamente, porque no reconoce la división de poderes, infaltable en toda democracia), contando inicialmente con el consenso de la mayoría y teniendo unos recursos petroleros como no los tuvo nuestro país durante todo el siglo XX, no ha sido capaz de propiciar empleo productivo en gran escala; no ha dotado de servicios eficientes de educación, salud, vialidad, electricidad y agua al país; no ha creado una seguridad social moderna y universal; y, lo más grave de todo, ha sido incapaz de proporcionar la seguridad a los ciudadanos, que es lo mínimo de lo mínimo que se debe pedir a un Estado. El que seamos el segundo país con más homicidios en América Latina, el que, más específicamente, se esté diezmando a los adolescentes y jóvenes de nuestros barrios, el que sean algo cotidiano los secuestros y los robos a mano armada, el que la policía esté implicada por contubernio y por comisión directa en todo esto, el que las cárceles no estén controladas por el Estado sino por las mafias de los mismos reclusos, el que no se pueda esperar mucho de la justicia, configura una situación imperdonable. Cualquier explicación es como querer ta-

par el sol con el dedo. Todo esto equivale a decir que no hay derecho, que no hay Estado de derecho, a pesar de las formas.

Pero además el manejar la institucionalidad y los recursos como si fueran suyos, el obrar conforme a la máxima de que el Estado soy yo, ha hecho retroceder el país hasta cuando era una hacienda de Gómez, que por lo menos logró la paz y permitió la institucionalización del Estado y de las Fuerzas Armadas, y respetaba las formas tanto como hoy y no hablaba.

Y SIN EMBARGO

Hay algunos logros importantes que reconocer a Chávez.

El primero es la repolitización del país. A fin de siglo y desde la segunda mitad de los años ochenta, política era sinónimo de algo sucio que había que evitar a toda costa. Nadie hablaba de política. Por ese derrotero, promovido por grandes medios de comunicación, por el gran capital y por intelectuales y altos burócratas trasnacionalizados, nos estábamos convirtiendo en la cola del león: un país petrolero con la mentalidad de los consorcios mundializados, en el que un pequeñísimo sector empataba miméticamente con la dirección dominante del occidente mundializado y el resto quedaba huérfano de todo apoyo, cada vez más proletarizado y desesperanzado. Sin política se imponían los poderes fácticos, unos poderes sin misericordia ni imaginación, que no pensaban ni sentían el país, que lo despreciaban, y a los demás no les quedaba ni el derecho al pataleo.

Chávez hizo ver la necesidad de la política. Gracias a Chávez mucha gente del este que ni en carro habían pisado el centro de Caracas, lo patearon varias veces y hasta se expusieron. Gracias a Chávez el pueblo se puso a debatir la situación y sus salidas, aportaba datos, razonaba, opinaba, sentaba posición y la defendía. Gracias a Chávez las clases medias emprendieron muchas iniciativas de análisis y discusión a fondo.

El límite de este vasto movimiento ciudadano de repolitización es que todavía no ha salido ningún partido a la altura de la situación que canalice estos fermentos. No ha salido en el gobierno porque el personalismo de Chávez lo impide. No ha salido en la oposición, en parte porque el mito, tan dañino, de la unidad, ha impedido el deslinde entre los de antes y arriba y los de la alternativa a Chávez, y en parte porque faltan equipos que tengan visión de esta organización alternativa y apuesten por ella.

El segundo logro que debemos a Chávez es que los de abajo están ya en primer lugar. Antes de llegar Chávez el abandono del pueblo era tal, que el porcentaje del presupuesto estatal destinado al pueblo era menor que el de Chile de Pinochet o el de la Argentina de los militares. Hasta ese abismo llegó la avaricia e insensibilidad de políticos, empresarios y en general fuerzas vivas. Realmente que en los últimos gobiernos no se invirtió nada en el pueblo. Pero peor fue que no se lo tomó en cuenta, que nadie se refería a él, que no existía para todo aquel que tenía algún poder o representatividad. Y el desprecio y la prescindencia amargaban más a la gente que la falta de recursos. En este sentido primordial, no vivíamos en una democracia, ya que, si la democracia es el poder del pueblo, y la mayor parte del pueblo, que son los de abajo, que es el pueblo pueblo, no contaba nada, eso era en realidad una oligarquía. El Presidente tiene razón en esa apreciación tan peyorativa de lo que había antes de llegar al poder.

Ahora los de abajo están en primer lugar, tanto como en el trienio adeco y más que en los quince primeros años, que son la época dorada de nuestra democracia. En esos años el Estado favoreció, como hemos insistido, tanto que pueblo avanzara exponencialmente en su condición de sujeto personal y social, como que tuviera condiciones objetivas de servicios y trabajo productivo, con las que se pudiera transformar superadoramente. En este sentido las condiciones fueron mejores en esos años que ahora. En lo que ahora estamos mejor es en la preferencia. Antes el Estado favoreció al pueblo y a los empresarios. Ahora ha preferido al pueblo. Creemos que lo ha hecho mal, en cuanto que disponiendo de muchísimos más recursos que entonces, no ha logrado ni aumentar el trabajo productivo ni mejorar los servicios. Pero ha logrado lo que podemos considerar un acuerdo nacional: que la alternativa a Chávez tendrá que mantener esa preferencia al pueblo y materializarla en obras efectivas que lo potencien. Para lograrlo tendrá también que incorporar, como entonces, a lo mejor de las clases profesionales, pero al Estado no al gobierno. Y tendrá también que pactar con el empresariado, con reglas claras, que eviten hipotecarse a él, pero con su concurso y consiguientemente con el mercado, libre de oligopolios y devuelto a su fluidez.

Un tercer logro de Chávez es una especificación de este segundo y un avance respecto al período anterior. Hemos insistido en que Chávez comenzó dialogando con el pueblo en el lenguaje y los símbolos y más aún en el tempo, en el ritmo, de las culturas populares. Eso le fascinó al pueblo. Y con razón porque era una novedad.

Los quinientos años de la presencia europea en nuestro país y en nuestro continente han estado marcados por el dominio de los occidentales. Este dominio al principio fue compartido entre los occidentales peninsulares y los americanos. Luego, a partir de la emancipación, se quedaron con todo el poder los americanos. Pero hubo un tercer período, que en nuestro país coincide con la democracia, en el que los occidentales americanos comparten el poder con los americanos no occidentales, con la condición de que dejaran sus culturas y se occidentalizaran. En esto consistió precisamente el proceso de modernización: en la occidentalización integral del pueblo venezolano y en la incorporación del país a la economía cada vez más globalizada y a las instituciones internacionales.

Pues bien, la interlocución constante de Chávez con el pueblo, muchos gestos simbólicos que ha realizado y su política cultural han ido en la dirección de dar contenido a lo que dice el prólogo de la Constitución: que somos un país multiétnico y pluricultural que tiene que constituirse en estado de justicia. Chávez ha visibilizado las culturas indígenas, la afrovenezolana y la campesina y en una medida menor la suburbana. En este sentido acertó Luis Herrera cuando, al ganar Chávez las elecciones, avisó: "saquen las alpargatas, que lo que viene es joropo".

Tenemos que decir que esta insistencia de Chávez es muy oportuna y muy sabia. Ya que sólo desde sus culturas, a través de ellas, pueden los seres humanos constituirse en cualitativamente humanos. Naturalmente que también tienen que transformarlas, poniéndolas a la altura del tiempo e incorporando los bienes civilizatorios, en nuestro caso de la mundialización. Pero no puede obviarse, como se había venido haciendo, el ser cultural de nuestro pueblo, ni darlo por perimido y confinarlo al folklore. La vigencia de *Un solo pueblo* y antes aún de *Madera* en los años anteriores a Chávez, hace ver lo que significa la asunción de lo popular en lo cotidiano, más allá de lo folklórico.

En este camino, primero ascendente y luego descendente, hubo aciertos en la conducción (tanto de políticos como de sectores de la burguesía) y desaciertos crecientes en la última parte. Pero siempre se mantuvo el objetivo de la modernización, que se entendió como Este horizonte es el que queremos cuestionar. Sin modernización, en términos actuales, sin asumir los bienes civilizatorios del occidente mundializado, no seremos un país viable. Pero tampoco lo seremos, si nos confinamos en ese horizonte.

Si hacemos un balance del siglo pasado tenemos que admitir que la paz interna, la democracia, una cierta homogeneización (es decir la adopción de ciertos

parámetros en los que todos nos reconocemos y de ciertas reglas de convivencia en las que en principio hay acuerdo), el proceso de urbanización, la dotación de servicios básicos (educación, salud, agua potable, cloacas, luz, vialidad), la capacitación de un número significativo de venezolanos, son indicadores de que el proceso de modernización ha sido exitoso.

Sin embargo, el que nuestra economía dependa del petróleo, el que aún no se normalice la recaudación de impuestos, el que no se haga respetar la ley ni por parte de las fuerzas del orden ni de los jueces, el que cada vez se ahonde más la brecha entre los que disfrutan de los adelantos del mundo desarrollado y de algún modo contribuyen a él y los que no pueden entrar al sistema; el que no existan partidos políticos modernos; el que el Estado sea tan ineficiente e irresponsable respecto de la ciudadanía; el que el sector privado de la economía tenga tan poco impulso; el que la gente preparada o emigre del país o intervenga poco en la vida pública... son indicios de que el proceso está distorsionado y no ha alcanzado suficiente desarrollo.

Pero el individualismo insolidario, la fortaleza del crimen organizado y el narcotráfico, la magnitud de la corrupción no sólo pública sino en las empresas privadas, el imperio de la televisión y las modas, la privatización de los espacios públicos, el predominio del consumo sobre la producción en el imaginario, en la organización del sentido y en la diversión y el descanso; la presencia galopante de estos subproductos que podríamos considerar como el desecho de la modernidad, nos lleva a plantear que, además de reconducir el proceso de modo que podamos acceder con más plenitud a los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado, deberíamos orientarlo en un sentido que desborde sustancialmente el ámbito de la modernidad. Tenemos que decir que desde el corazón del occidente mundializado pensadores lúcidos también lo vienen señalando. En lo que se llama la posmodernidad se agrupan tendencias heterogéneas. Entre ellas, anudando, por cierto, con planteamientos de la escuela de Franckfurt, las de quienes creen que hay que abandonar de modo resuelto la voluntad de poder que ha comandado todo el proceso tornándolo opresor, individualizador y destructivo, y que hay que desarrollar aspectos preteridos y aun sacrificados a este proceso como la convivialidad, el sentido lúdico, la dimensión estética, el respeto y la comunión con la naturaleza, el silencio y la contemplación, la gratuidad y la donación de sí como expresiones antropológicas fundamentales, la religación con el misterio, la religión...

Nosotros también lo planteamos desde la relativa exterioridad al sistema de las culturas populares, desde el dolor de los excluidos, que son las víctimas de esta dirección que tomó el proceso comandado por corporaciones transnacionales, y desde la trascendencia de nuestra identidad cristiana.

Esta trascendencia nos ha permitido superar la relación ilustrada con el pueblo venezolano, dejar de considerarnos como el paradigma, rectificar procesos emprendidos y pergeñar una dirección en nuestras propuestas que logra un verdadero desarrollo humano, incorporando los bienes civilizatorios y culturales del occidente mundializado e incluso una relación orgánica con grupos que pertenecen a él, pero desde el propio ser cultural y espiritual de la gente popular, transformado también en el proceso. También nosotros nos vamos transformando en él. Consideramos que todavía estamos en una fase preliminar en la realización de este proyecto. Pero nos parece que vamos por buen camino y que es oportuno teorizar lo que vamos recorriendo.

VALORACIÓN DEL SISTEMA PARTICIPATIVO EN VENEZUELA

P. Arturo Peraza, S.J.¹

Summary:

Participatory democracy is a political concept in vogue, but of which little is known, as its semantic field encompasses many different and even contradictory experiences. The involvement stems from the set of economic, social and cultural rights which are carried by individuals and communities, with public character; and whose solutions are entitled to participate primarily those affected by influencing effectively and efficiently in decision-making on the part of government agencies. Central to this is the real possibility of deliberation to arrive at shared decisions. But another concept of citizen participation makes these mere executors of pre-established programs. Hence the need to establish some criteria or notes from which to assess existing experiences. A note is the need for decentralization to enable real and effective participation of communities, namely, that communities can actually make decisions and influence really in the bodies that have interference in solving their problems.

Keywords: Participatory democracy; Constitution; Decentralization; Federalism; centralism; communal councils, human rights, economic, social and cultural rights, the right to participation, representative democracy, direct democracy.

Este trabajo se plantea como problema establecer si la descentralización federal en Venezuela es un medio necesario para lograr la democracia participativa y si fuese así, valorar el marco institucional venezolano desde esta perspectiva, a fin de mostrar en qué medida esta necesidad es coherentemente sostenida.

Nuestra hipótesis sostiene que para que acontezca la democracia participativa es condición necesaria la descentralización federal, y que tal necesidad no es coherentemente sostenida por el marco institucional venezolano.

1 El P. Arturo Peraza es religioso sacerdote, miembro de la Compañía de Jesús. Abogado mención *cum laude*, Doctor en Ciencias Políticas de la Universidad Central de Venezuela. Profesor en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica Andrés Bello. Actualmente se desempeña como Director de la revista *Sic*. Este escrito es como la conclusión de su tesis doctoral en Ciencias Políticas en la UCV.

Para mostrar esta hipótesis se requiere mostrar, en principio, que existe una relación de necesidad entre los conceptos de descentralización y democracia participativa en Venezuela.

El primer elemento nos lleva a establecer unas notas esenciales de lo que puede ser definido como democracia. Definimos instrumentalmente la democracia como aquel modelo de gobierno en el cual las personas, que tienen la condición de ciudadanos, de manera igualitaria, participan en la designación de un gobierno a través de elecciones periódicas, libres y equitativas, así como (en tanto que su sistema lo permite) en la *deliberación*, ejecución y control de la acción legislativa, gubernativa o judicial, y cuya finalidad fundamental es la salvaguarda de los derechos humanos de la población, buscando la *participación* de todos en las decisiones que competen al bien común.

Como notas del sistema democrático podemos señalar las ideas de poliarquía electiva y por lo tanto el pluralismo. Del mismo se sigue la necesidad de la *deliberación* y por lo tanto la tolerancia. Como fines últimos afirmamos los principios de libertad e igualdad, que en definitiva hacen referencia a los derechos humanos, tanto civiles y políticos, como económicos sociales y culturales, hasta abrirlos a los derechos de 3° generación. Tales derechos sólo pueden ser garantizados a través de la existencia de un Estado Social de Derecho como mecanismo de salvaguarda para todos los miembros de la sociedad.

La existencia del Estado Social de Derecho vincula de forma dialéctica dos concepciones del Estado que en el fondo son dos concepciones democráticas que a veces aparecen opuestas. La primera se refiere a la democracia en sentido sustantivo, que se define por los fines de igualdad (isonomía) que deben existir en la sociedad si se quiere alcanzar una verdadera libertad. La segunda se refiere a la democracia en sentido adjetivo, en la cual se hace énfasis en los procedimientos y reglas que permiten elecciones justas, transparentes y libres, poniendo el énfasis en la necesidad de la pluralidad como criterio para definir la democracia.

La democracia participativa busca integrar ambos elementos, pues la participación como *inclusión* toca aspectos económicos, sociales y culturales en el marco de un sistema político que se pretende abierto, pluralista y libre.

Este conjunto de notas pueden ser contrastados con los modelos históricos de democracia. En ello podríamos ver, en desarrollo histórico, los modelos directo y representativo, sus contradicciones y posibles caminos de integración. La democracia directa como idea existió como modelo desde Grecia, pasando

por pensadores como Rousseau (quien influyó de forma importante en el pensamiento del Libertador), hasta llegar al sueño marxista que postula la participación extensa de la población en todos los niveles de gobierno con base a la experiencia de la comuna francesa y que recibió el nombre de soviets en la experiencia rusa.

También podemos recordar el camino seguido por el modelo representativo, que partiendo de la necesidad de una Constitución mixta, nos conduce por medio del pensamiento de Hobbes, Locke y Montesquieu al desarrollo de la democracia norteamericana, y en Francia a la tesis del Abate de Sieyès. El modelo recibe su configuración presente de la mano de autores como Benthan Mill y Stuart Mill.

Definimos como notas que configuran este sistema, el principio representativo, el principio de la mayoría junto con el respeto a un conjunto de derechos de la minoría, la división de poderes como mecanismo de control del poder y el Estado de Derecho.

A modo de integración, como posible modelo de síntesis, podemos presentar la visión que sobre la democracia en América tuvo Tocqueville, pues jugando con las estructuras de niveles, integró mecanismos directos de gobierno (que hacen referencia al gobierno comunal), junto con elementos representativos para los niveles superiores de gobierno. Nos preguntamos si el modelo de Tocqueville puede servirnos de antecedente de aquello que definimos como democracia participativa. Éste, bien podía ser el concepto síntesis que vincula de forma dialéctica los sistemas representativos y directos.

En el caso de la democracia directa, y en particular de lo que llamamos democracia plebiscitaria, se tiende a crear sistemas totalitarios, pues se confunde a la Sociedad Civil con el Estado, se niega la legítima autonomía y condición de pluralidad de esta sociedad, e incluso se llega a unificar al Estado con el gobierno y a éste con la persona que lo preside, generando sistemas personalistas. No otro fue el resultado del Leninismo y el Stalinismo.

En el caso de la democracia representativa y su actual tendencia a la tecnodemocracia se puede llegar a nuevos mecanismos de exclusión que en el fondo reproducen nuevas condiciones capacitarias e incluso cencitarias. Así la democracia deja de ser tal, para convertirse en gobierno de elites.

Evitar tales desenlaces sólo es posible si integramos elementos propios del sistema representativo con elementos de la democracia directa en un nuevo sistema. De allí que percibimos a la democracia participativa como un sistema que

supera dialécticamente las contradicciones propias del sistema representativo y del directo.

El respeto a los derechos humanos, en especial a la libertad de asociación y expresión, respeto al Estado de Derecho y a la separación de poderes y la posibilidad de elecciones justas suponen las condiciones necesarias para cualquier experiencia que se pretenda como democrática. Igualmente, una experiencia democrática exige el respeto al principio de igualdad formal y el impulso de procesos de mayor justicia social. Los mecanismos de la democracia no garantizan de por sí este conjunto de principios, sólo una visión de democracia integral, no sólo electoral, permitiría integrar un conjunto de principios a ciertos mecanismos para producir una experiencia política que se pretenda democrática.

Por eso para nosotros la democracia participativa supone dos sujetos en interacción: Estado y sociedad civil. Supone la intención expresa de influir, supone la existencia de intereses sociales que se pretenden como intereses públicos, de los cuales son portadores los ciudadanos y sus organizaciones, supone la finalidad de ampliar los marcos de libertad, integrando las nociones de libertad negativa y libertad positiva, supone la búsqueda de la justicia social tanto en el campo económico como en el campo socio cultural, por lo que tiene por fin último la *inclusión*, supone el uso de mecanismos de la democracia directa y semidirecta en el marco de una democracia representativa, supone y exige la *deliberación* y la capacidad de decisión por parte de los ciudadanos, supone la búsqueda de acuerdos con base al bien común.

Pero ver la democracia participativa como un sistema que integra los modelos directos y representativos, superando sus limitaciones y uniendo sus virtudes es, como demuestra Njaim, una relación problemática.²

El criterio fundamental expuesto por Njaim es que la visión desproblematizadora de la relación entre democracia participativa y democracia representativa, por la cual la primera sería una simple corrección de males propios de la segunda, ha resultado ser falsa por razones estructurales al sistema, pues al introducir elementos del sistema directo en el sistema representativo, en particular la potestad constituyente, el sistema se vuelve inestable.

2 Humberto Njaim: *Panegírico al Dr. Pascual Venegas Filardo y Trabajo de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. La democracia participativa, de la retórica al aprendizaje*. Inédito. Caracas 29 de marzo de 2005.

En el fondo, percibe Njaim que la participación es un mecanismo de irrupción y legitimación de nuevos actores sociales que determinarán a la vez quienes participan y de qué forma.³ Tras bastidores de la participación se encuentra el autoritarismo.

Éste se da porque el sistema de aparente participación protagónica de todos, con base a sistemas referendarios y de un colectivo poder constituyente originario, soberano e ilimitado, termina forzosamente en investir a uno sólo o a un grupo determinado de tal condición, como ocurrió con la Asamblea Nacional Constituyente.

Es indudable que el ejercicio directo por el pueblo de su soberanía es una forma de concentración del poder en la cual resulta difícil, si no imposible, concebir mecanismos para su control y limitación. Una vez asumido el poder por el soberano mismo ¿qué judicatura podrá juzgar sus actos?, ¿a qué leyes se someterá sino a las que él mismo dicta?, ¿qué será el gobierno sino un apéndice precario de él? Todas las diferenciaciones tanto funcionales como territoriales colapsan en la voluntad única del pueblo. De esta manera nos encontramos con la paradójica situación de que en la democracia representativa los execrados representantes están sometidos a la apelación cuestionadora a la soberanía popular, pero cuando esta misma es el principio rector contra ella ya no hay ningún recurso. Una y otra vez se ha comprobado la imposibilidad e indeseabilidad de tal esquema pero una y otra vez resurge de sus cenizas. No puede explicarlo el puro azar o el desvarío colectivo. Hay intereses y razones avasalladoras a los que conviene el cíclico recurrir del espejismo. Sencillamente se trata de que, realizada la imposibilidad del gobierno de todos, el péndulo oscila inexorablemente al dominio de uno sólo que pretende identificarse con el todo o con quien el todo se siente ilusamente identificado. Participación y autoritarismo aparecen como caras de una misma moneda política atractivamente reluciente y donde una cara sirve de pretexto y justificación a la otra. El autoritarismo, ya sea individual (de derechas) o colectivo-revolucionario (de izquierdas) o en diversas y abigarradas combinaciones, se cubre de respetabilidad democrática y la ineficiencia asamblearia encuentra a través del autoritarismo sublimado por la legitimación que le confiere la Asamblea popular, un recurso poderoso para salir de los constantes atolladeros en que se ve envuelta.⁴

3 Ibid. p. 32.

4 Ibid. p 38.

Compartimos esta percepción del Dr. Njaim, pues de hecho es la crítica que hicimos respecto a lo que llamamos democracia plebiscitaria y que la hemos contrapuesto a lo que hemos definido como democracia participativa. Pensamos que la descripción hecha por Njaim del proceso venezolano a través del proceso constituyente y que él considera como democracia participativa, es en el fondo la crítica que también hemos sostenido a los sistemas políticos plebiscitarios.

En el plano teórico, la democracia participativa no responde necesariamente a esta visión plebiscitaria que se dio en la realidad política venezolana. Por eso evaluar el proceso venezolano requería en principio aclarar la concepción del sistema participativo, para luego poder valorar la experiencia vivida con sus luces y sombras.

Pensamos que en el plano teórico es posible integrar mecanismos directos y representativos en un solo sistema. Pero ello requiere de una estructura que se funde en dos premisas básicas. La *deliberación* como método para llegar a *decisiones* y la búsqueda constante de la *inclusión* como fin.

De allí que definamos la democracia participativa como el modelo democrático sustentado sobre la participación ciudadana, en la cual los ciudadanos y la sociedad civil, en cuanto tales, influyen, con base a la deliberación y la decisión, en la dirección del Estado. Esto lo hacen en virtud de los intereses sociales de los que son portadores y por el derecho que nace de estos intereses a estar informados, a ser consultados, a gestionar y a controlar las decisiones públicas, con la finalidad de ampliar y hacer realidad la libertad ciudadana y la justicia social como inclusión.

Esta integración sin confusión entre Estado y Sociedad es lo que permite que puedan coexistir dialécticamente el sistema representativo y el sistema directo en la democracia participativa. Pero este modelo de integración se ve modulado por la relación espacial y la cantidad de participantes. Lo que nos conduce al problema de las escalas.

En pequeñas comunidades espacial y poblacionalmente limitadas es posible la aplicación de mecanismos directos especialmente en materia de planificación y regulación normativa. Pero cuanto mayor es la escala, mayor la necesidad de aplicar mecanismos representativos.

Esto nos llevó a estudiar dos sistemas de integración. El primero definido como *democratización de los subsistemas sociales*, sustentado fundamental-

mente por Carol Pateman⁵ y el segundo denominado *descentralización política* defendido fundamentalmente por Macpherson.⁶

El modelo de *democratización de los subsistemas sociales* parte de la necesaria convivencia entre el régimen representativo y el participativo, de forma tal que el segundo es un modo de corrección de las desviaciones del modelo representativo, pero incrustado en su lógica. La idea de la participación es lograr una *des-oligarquización* de los partidos, a través de la participación de los ciudadanos en diversas instancias, a la vez que significa democratizar otras instancias sociales no políticas como las empresas, la familia, escuelas, universidades, etc.

En el modelo de *descentralización política* la democracia participativa implica la necesidad de que las bases tomen todas las decisiones políticas posibles, dejando la coordinación a un único centro de poder que mantiene el orden, eliminando de esta forma la democracia representativa.

Las experiencias de democracia participativa en la realidad están fuertemente vinculadas a experiencias locales como la constitución de presupuestos participativos en los municipios, o a experiencias vecinales, en las cuales asume gran preponderancia el autogobierno.

Lo propiamente democrático del modelo de *descentralización política* (y su comprensión de la participación) es que entiende la democracia como democracia local. Participación, según este modelo, es que todos tengan igual derecho a participar en el ejercicio del poder, en el proceso de toma de decisiones, en la capacidad de propuesta de problemas, en la búsqueda de alternativas, en la *deliberación* y en la *decisión* de las soluciones a los puntos planteados. Esto es sólo posible en ámbitos locales.

Pero ante la necesidad de coordinar a las diversas pequeñas comunidades, en virtud de la existencia de los Estados Nacionales, la respuesta que encuentra el modelo de *descentralización política* es crear una única instancia central de coordinación de corte monocrático. El partido. Así sucedió en la Unión Soviética durante el período Leninista y Stalinista. También ocurrió lo mismo en Yugoslavia e incluso en Cuba. El motivo de esta estructura es que *la democracia participativa se piensa como contradictoria a la democracia representativa*.

5 FALTA EL DATO

6 A los efectos véase en el capítulo 4 de esta tesis el Apartado A literal e y el Apartado B donde se explican ambos modelos de democracia participativa.

Habría que decir que tal perspectiva puede dar al traste incluso con la autonomía local, porque en el fondo es una "democracia" supervisada desde el centro. La experiencia señaló que al negarse las estructuras de representación, los órganos locales no pasan de discutir aspectos de maquillaje, de pura política local, sin poder abordar decisiones estructurales en el país, aunque como es lógico, tales decisiones nacionales los afectasen.

El modelo de *descentralización política* postula un sistema orgánico que, partiendo de las comunidades, va creando instancias de coordinación, a través de la elección de delegados y de delegados de delegados para instancias superiores de gobierno, hasta llegar al gobierno nacional. Este modelo expresa el sistema piramidal del cual habla Macpherson.⁷

Tal esquema no hace más que redoblar el carácter representativo de lo que pretende ser una democracia participativa con tendencia a identificarse con el sistema directo. El resultado es el contrario al pretendido. Los delegados se hacen cada vez más distantes de sus supuestos delegantes o representados, pues su elección depende más de las organizaciones y maquinarias que de la gente que dice representar. Mal que supuestamente la democracia participativa desea superar.

Este esquema piramidal de coordinación no logra más que sostener en el control del aparato a quien se encuentra en el centro de gestión del mismo. Esquemas de este tipo fueron implementados por los partidos políticos como Acción Democrática o COPEI evitando cambios en su dirigencia o en sindicatos como la CTV.

La predominancia del elemento comunitario está en la base de la democracia participativa, pero habría que decir que no es su único elemento y que por lo tanto siendo una condición necesaria no es suficiente. Se hace también necesario rescatar los logros del sistema de democracia formal representativo liberal y a la vez ampliarlos.

En este sentido, quien esto escribe, asume como postura personal el modelo de *democratización de los subsistemas sociales*,⁸ en el cual, se busca dar el máximo de apertura posible en el nivel local (como correctamente percibe el modelo de *descentralización política*), haciendo necesaria la interacción entre la sociedad civil y los representantes de los poderes públicos, en el marco de una democracia pluralista.

7 Ver capítulo 4 Apartado A literal e.

8 Ver capítulo 4 literal B.

Este sistema supone en principio que se respeta la autonomía y esencia de la sociedad como contradistinta al Estado. Se acepta la pluralidad de esa misma sociedad y se le invita a interactuar en virtud de los intereses de la cual es portadora, sin buscar colonizar su existencia.

El Estado está conformado por representantes cuya legitimidad deriva del ordenamiento jurídico y su carácter de personas electas. Esto no así con quienes participan, pues su legitimidad no depende del número de personas que representen o su fuerza política, sino de los intereses de los cuales son portadores y las razones que los asisten. Es por ello que la relación se establece desde la *deliberación* y requiere a ambos sujetos con legitimidades diversas.

Esta integración requiere el respeto a un ordenamiento jurídico que sirve de base para la relación. Un ordenamiento que permita la interacción entre ambos principios de legitimidad, que sin desconocer su carácter dialéctico, pueden ser unidas en una unidad superior o síntesis con base a mecanismos de participación diversos que sirven de moderación al sistema representativo. Para el modelo de *democratización de los subsistemas sociales* se debe dar una integración entre el sistema representativo y el sistema directo, siendo esta posición una de las notas fundamentales que lo diferencia del modelo de *descentralización política*.

Esta interacción entre el sistema directo y el representativo forzosamente se da en escalas, pues es distinto si se habla de un amplio territorio con una población numerosa, que de en un ámbito local. El modelo de *democratización de los subsistemas sociales* admite que existen diversos subsistemas y que dependiendo de su entidad, han de aplicarse diversos modos de democratización.

Hay pues una relación entre ambos modelos y el problema del ámbito espacio poblacional. Para el modelo de *descentralización política*, que se funda en identificar la democracia participativa con la democracia directa, el problema del espacio y de grandes poblaciones se resuelve con base a un sistema piramidal con un único control central. Para el modelo de *democratización de los subsistemas sociales*, que se funda en una visión dialéctica de integración de los sistemas representativo y directo en la democracia participativa, el problema del espacio y de la población se resuelve con base a elecciones de representantes y control social de los mismos.

En el modelo de *descentralización política* la autonomía local se afirma, pero en la realidad posteriormente queda relativizada por el control central tendiendo a generar sistemas corporativos. En el modelo de *democratización de*

los subsistemas sociales se parte de la necesaria autonomía de cada subsistema y ello incluye la necesaria autonomía de las instancias locales.

Esto nos lleva al problema de la autonomía de las instancias locales frente al Poder Nacional. Esta autonomía se funda en el principio de *subsidiariedad* que hace centro de los procesos políticos a la persona y su autonomía, así como a las instancias más cercanas a él. La persona se encuentra invitada a ejercer su libertad y autonomía como medio de humanización y esto pasa por el hecho de que se sienta *incluida* en su capacidad de *deliberar* y *decidir* los asuntos que le afectan.

Estas tres palabras señalan la dirección desde donde evaluamos los procesos: *Inclusión, deliberación y decisión*. Los tres términos los consideramos necesarios en su mutua implicación. Es en el régimen local donde los tres pueden expresarse de manera más integral. Por ello establecimos una relación de necesidad entre la democracia participativa (como sistema para que la población participe en la *deliberación y decisión* de su destino con la finalidad de lograr la *inclusión*) y el principio de *subsidiariedad*.

Por eso, para que realmente se den integralmente estos tres elementos (*deliberación, decisión e inclusión*), se requiere que los órganos locales, con los cuales interactúan los ciudadanos, tengan real capacidad de decisión política, administrativa y económica sobre sus comunidades.

La democracia participativa privilegia la acción directa de todos los interesados en los temas que los afectan, durante todo el proceso de *deliberación y decisión*. Esta actuación debe hacerse en igualdad de condiciones.

Si el funcionario o el órgano con el cual se dialoga no es fácilmente asequible, o no tiene capacidad de decisión, entonces la democracia participativa deja de lado un aspecto fundamental que es la capacidad de *decisión*.

Si los ciudadanos o sus organizaciones, para ejercer sus derechos a la participación, deben trasladarse geográficamente a un lugar que dista a muchas horas de sus lugares de trabajo y/o residencia, entonces la participación deja de ser igual para todos. No hay verdadera *inclusión*.

Si la *deliberación* no es posible y sólo se dan elementos de consulta o decisiones plebiscitarias, entonces reducimos la democracia participativa, con los peligros que ya señalamos. La *deliberación* exige medios y espacios donde ésta pueda ocurrir y ello hasta el presente requiere del espacio local.

Por todo esto, si el espacio local no existe como ente autónomo en la democracia participativa, el resultado de esa inexistencia es el autoritarismo e incluso puede llegarse a experiencias totalitarias. Esto es lo señalado por Njaim como perversión del sistema participativo.

Por eso el espacio local autónomo es una condición necesaria para la democracia participativa, si bien como ya hemos señalado no es suficiente.

Siguiendo esta lógica y bajo el principio de *subsidiariedad*, debe preferirse las instancias más locales a las instancias más generales, sin saltar los esquemas de articulación. De esta forma debe darse la mayor autonomía posible a las comunidades. Ésta se sustenta a su vez en la mayor autonomía posible a los municipios o instancias locales de gobierno. Ésta a su vez se sustenta en la mayor autonomía posible en las instancias de gobierno regional o estatal, según sea el ordenamiento jurídico político del cual se trate. Por último, la instancia nacional se convierte en garante del proceso y a su vez en parte del mismo a través de la representación.

Habría que señalar que, en la medida en que se asciende en la escala territorial se requiere de mayores elementos del sistema representativo, mientras más se descende se pueden usar mayor cantidad de mecanismos directos. Esto se debe a la necesidad de la *deliberación* y la *democratización* de todos los *subsistemas*. En instancias más reducidas las personas involucradas pueden *deliberar* directamente y *decidir*, en instancias mayores la única forma de *inclusión* de la pluralidad es por vía de la representación.

Ahora bien, en ninguno de los niveles se debe eliminar la posibilidad de incidencia de mecanismos representativos o directos. En particular en las instancias locales debe quedar claramente diferenciado lo que pertenece al Estado de lo que es propio de la acción de la sociedad, pues la confusión conlleva a la pérdida de la autonomía propia de la sociedad civil.

Por otro lado, en instancias más amplias como el nivel nacional deben implementarse mecanismos de la democracia semidirecta que garantizan el control por parte de los ciudadanos sobre sus representantes y las decisiones que éstos asuman. Por ello no deben ser obviadas las posibilidades de referendos e incluso plebiscitos dentro del marco jurídico y con límites claramente establecidos.

Puestos en este escenario de integración dialéctica (entre la democracia representativa y la democracia directa, entre las instancias comunales, locales, regionales y nacionales, entre la sociedad civil y el Estado debido a lo postulado

en el modelo de *democratización de los subsistemas sociales*), bajo los principios de *subsidiariedad, deliberación, decisión e inclusión*, es que la democracia participativa adquiere su fisonomía más particular y propia como novedad histórica.

En este marco, podemos indagar sobre uno de los elementos que configuran la imagen antes señalada y es si el sistema jurídico venezolano sostiene de forma coherente esta necesidad de autonomía de las entidades locales y regionales, bajo el principio de *subsidiariedad*, para que este sistema puede ser calificado realmente de participativo, evitando la perversión plebiscitaria.

Para ello, en principio, requerimos estudiar el concepto de *descentralización* como mecanismo propio para lograr establecer institucionalmente la autonomía de las instancias locales y regionales frente al poder nacional.

La autonomía, como principio, es central para nuestro trabajo, pues la participación requiere la existencia de entidades locales y regionales con capacidad real para ser interlocutoras en el proceso de participación política, como ya señalamos. Esta capacidad real depende entre otros aspectos de que esas entidades puedan tomar decisiones, sin depender de instancias externas a ellas mismas.

La autonomía no puede ser lograda en mecanismos de desconcentración, sino solamente a través de la descentralización y en particular si ésta no es funcional, sino política. Esta descentralización política puede adquirir diversas modalidades, pero en la medida en que la misma tiene por fuente y origen a la Constitución, estableciéndose en ella garantías para la autonomía política, fiscal, normativa y administrativa, entonces nos estamos refiriendo a una descentralización federal.⁹

Por descentralización federal hemos entendido un mecanismo que reconoce, a diversas entidades político-territoriales, un conjunto de competencias autónomas que pueden estar en condiciones de coordinación o cooperación con entidades superiores a nivel político territorial, siendo que tales competencias son establecidas y salvaguardas constitucionalmente.

La descentralización federal la hemos caracterizado así por dos notas sustantivas. La primera se funda en que la autonomía es de origen constitucional.

9 Es bueno aclarar que es cierto que todo federalismo implica descentralización, pero no toda descentralización implica que ésta deba ser federal. Por eso nos referimos a una descentralización federal, no a un federalismo descentralizado.

La segunda nace de las competencias que tienen los entes federados, de forma tal que un mínimo de competencias propias le son necesarias.

El federalismo implica un sistema de descentralización que reconoce la existencia de los entes federados y su necesaria participación en la constitución de la voluntad federal, tanto constitucional como legislativamente. Pero también se ha aplicado muchas veces al sistema municipal, como en el presente caso, para destacar la imagen de autonomía garantizada constitucionalmente, por lo que se trata del ejercicio de potestades originarias.

Así, al decir que la descentralización federal es una condición necesaria para la existencia de la democracia participativa, estamos diciendo que se necesitan instancias locales de gobierno, cercanas a la población, con autonomía originaria en el campo político, administrativo, normativo y fiscal, en el marco de un territorio determinado, para que pueda darse la democracia participativa.

La autonomía no es una negación de la cooperación o coordinación entre instancias, es una negación de la subordinación. El federalismo tiene modos de relación entre las diversas instancias de poder que pueden ser de coordinación o de cooperación, según se trate el modelo de federalismo a ser desarrollado.

Mostramos que la descentralización política es necesaria, pero para argumentar que ella deba seguir el modelo federal en Venezuela, tendríamos que recurrir al proceso histórico político que ha configurado nuestra condición nacional.

La idea federal fue una noción que acompañó el proceso republicano venezolano durante el siglo XIX con dos dimensiones que la configuraron. Una estaba unida a la idea de autogobierno, lo que acerca la noción de federación y democracia. La otra dimensión estaba unida a la lucha por las reivindicaciones sociales de la población. En el fondo puede establecerse una relación profunda entre federalismo y democracia, tanto en el sentido adjetivo (autogobierno) como en el sentido sustantivo (reivindicaciones sociales). Así, esta idea de federación se convirtió en "sentimiento federal" que las diversas constituyentes han respetado hasta el presente.

Este sentimiento federal nace en razón de las luchas sociales y de autonomía política. Por eso en Venezuela el federalismo ha traducido como sistema el deseo de la participación, como expresión de autonomía política que los acercaba al ideal democrático y con la finalidad de generar *inclusión* social.

Así pues, el federalismo ha sido el camino histórico recorrido por Venezuela para hacer posible la descentralización con un ideal democrático e igualitario. Cabrían, es cierto, otros modelos de descentralización, pero éstos tendrían el inconveniente de irrespetar el “sentimiento del pueblo” y nuestra historia republicana. De allí que el argumento fundamental por el cual este trabajo se decanta en la dirección de afirmar el proceso de descentralización como un proceso hacia el federalismo, pende del argumento histórico y del valor que tiene en el sistema político, lo que se define como sentimiento federal en la población.

Haciendo un análisis conceptual e histórico llegamos a la conclusión de que es necesario un proceso de descentralización federal para que acontezca la democracia participativa en Venezuela. Pero ¿Es coherentemente sostenida esta necesidad en el marco jurídico institucional venezolano?

Para ello habría que determinar si realmente las instancias locales y regionales cuentan con ámbitos de autonomía lo suficientemente significativos en el marco jurídico institucional, que permitieran luego establecer canales de verdadera participación entre los ciudadanos y sus organizaciones con los entes que representan a dichos poderes, a fin de satisfacer los intereses sociales, colectivos o difusos que se pretenden como públicos.

Esta autonomía es relativa a las competencias propias de las entidades en cuestión, al financiamiento autónomo de esas entidades, a la capacidad de gestionar sus recursos y a la posibilidad de nombrar sus propias autoridades sin intervención de instancias superiores.

Al valorar el sistema venezolano vemos que la República Bolivariana de Venezuela se proclama como un Estado federal descentralizado, regido bajo los principios del federalismo cooperativo. El modelo elegido formalmente respeta las instancias estatal y municipal. En las líneas generales aparece formalmente clara la voluntad de descentralización y de crear un sistema federal.

Pero dado los dos modelos que sobre el sistema participativo estuvieron en pugna durante el proceso constituyente, más bien la Constitución es una suerte de solución de compromiso entre los dos modelos de democracia participativa, por lo que la tensión entre centralistas y federalistas no desapareció, sólo se solapó.

Los federalistas trataron de establecer constitucionalmente un esquema de articulación entre las instancias locales, estatales y nacionales. Esto se unía a la

percepción de la democracia participativa como una integración de elementos de la participación directa y la participación por representación.

En este sentido el sistema federal, en el cual hay diversas instancias de gobierno cada cual con sus competencias, aparece como el mecanismo con capacidad de expresar imágenes como pluralidad, instancia de *deliberación*, centralidad del ciudadano, interacción de la representación con la sociedad, capacidad de máxima incidencia de la sociedad organizada en el poder.

Los centralistas por su lado, conciben la democracia participativa dentro del esquema de *descentralización política*, por lo cual se busca fortalecer el poder local y establecer un canal directo desde las instancias locales hacia el poder central sin mecanismo articulador o mediador, por lo cual prácticamente se propone obviar la existencia de los estados.

El problema de fondo es la negación de las instancias representativas y la fe en un sistema directo con un liderazgo central fuerte. Esto concluye en sistemas autoritarios o de corte plebiscitarios como hemos señalado.

Al principio parece imponerse la lógica federal en la Constitución e incluso en el sistema político una visión integral de la democracia participativa. La Constitución asume como política nacional el federalismo descentralizado¹⁰ como camino para la democracia participativa y este federalismo requiere entre sus componentes el principio de *subsidiariedad*.

Este principio de *subsidiariedad* da razón de la necesidad de la existencia de entidades intermedias. Señalamos que los gobiernos de cortes autoritarios, o no democráticos, parecen no estar en conflicto con estructuras locales participativas, pero si parecen estar reñidos con sistemas regionales autónomos, pues ello implica aceptar la pluralidad.

De tal manera que una verdadera democracia participativa, en donde tanto el término democrático, como el término participativo, sean sustantivos, requiere tanto de la instancia local como regional para lograr un acertado equilibrio, evitando de esta forma el peligro de gobiernos autoritarios o plebiscitarios.

10 A pesar de lo señalado en la nota anterior, la Constitución habla expresamente de un Estado federal descentralizado (artículo 4 *CRBV*) que ha de entenderse como una suerte de énfasis del constituyente sobre el carácter descentralizado que desea darle al sistema federal evitando con ello la mera formalidad. Otra cosa es que el sistema aprobado concretamente no siga siendo un sistema federal formal y no material.

No es verdad que la ausencia de un nivel intermedio ayude a acercar más el poder a los ciudadanos. Sin negar que una democracia participativa requiere de un nivel local con competencias autónomas en todo lo que se refiere al desarrollo comunitario, queremos señalar que es necesario que se de un nivel estatal con competencias autónomas para la prestación de servicios fundamentales para la sociedad en su conjunto y con capacidad para coordinar los esfuerzos comunes en función del desarrollo armónico de la región, amén de que se tenga la suficiente fuerza política para negociar con el poder central.

Sólo configurando con claridad los tres niveles y acercando a la población la gestión de los asuntos públicos, se puede permitir una mayor participación de las comunidades y una mejor contraloría política y social, base de lo que reconocemos como democracia participativa.

La razón de esto puede estribar en que la descentralización federal, tanto a nivel estatal como local permite y asegura un sistema poliárquico, condición necesaria del sistema democrático como pluralismo, que garantiza las posibilidades de participación.

Ésta pareció la idea inicial que mayor fuerza adquirió en el proceso constituyente. Pero ello no implica que la solución haya sido adoptada coherentemente en todo el sistema. Se mantuvo la práctica inveterada de que el Poder Nacional detendrá la mayor cantidad de competencias, de forma tal que el sistema en la realidad siguió siendo centralista.

Aún más, como señalamos, hubo en la Constitución señales importantes de retroceso como fue el caso de la creación de una asamblea nacional unicameral, eliminando de esta forma la bicameralidad elemento fundamental para el federalismo como sistema.

En general se mantuvieron las competencias que tenían los estados de manera exclusiva en la Constitución de 1961, más aquellas que fueron traspasadas en virtud de la Ley Orgánica de Descentralización, Delimitación y Transferencia de Competencias del Poder Público.

Pero como muchas de las llamadas competencias exclusivas no son tales y requieren de una legislación nacional que las enmarque o regule. Tales competencias deben más bien ser incluidas como competencias concurrentes y no exclusivas de los estados. De allí la conclusión de que en Venezuela los estados prácticamente no tienen competencias exclusivas. Esto podría explicarse dada

la concepción de sistema cooperativo, que expresamente es señalado como el modelo federal seguido en Venezuela, según la misma Constitución.

Pero en el sistema cooperativo se requiere una clara delimitación de competencias y modos de colaboración entre el poder central y las instancias federales y no parecen estar claramente determinados en la Constitución las funciones de cada entidad, ni el grado de autonomía de la entidad federal, dejándolo todo en manos del legislador ordinario. Esto último tiende más al modelo del federalismo centralizado que no es sino una fórmula de Estado Unitario con nominalidad federal.

Constatamos que el legislador nacional ha tendido a reforzar el centralismo contra el espíritu, propósito y razón del constituyente que lo invitaba a hacer lo contrario. De igual forma lo hizo la Sala Constitucional del TSJ, pues si bien intentó definir el significado de coordinación dentro del marco de respeto a la autonomía de la entidad político territorial inferior, en el fondo la Sala aceptó que competencias que la Constitución consideraba exclusivas, en realidad son concurrentes.

Leyes recientes establecen mecanismos paralelos a la institucionalidad federal venezolana con esquemas de participación piramidal que obvian la existencia de municipios y estados, como es el caso de la Ley Nacional de Juventud, la Ley de los Consejos Comunales, La ley de Servicios Sociales.

Este modelo abona en la dirección de un Estado Unitario conformado por comunas que no tienen estructuras intermedias, sino que son controladas desde un único centro. Por lo que el legislador más bien parece haber seguido la intuición del modelo de *descentralización política*.

Lo llamativo de esta contradicción es que el proceso de democracia participativa viene de la mano del proyecto de descentralización. La crisis de los partidos nacionales como Acción Democrática y COPEI es enfrentada a través de un proceso de reforma que busca darle mayor protagonismo a la sociedad a través de la elección de alcaldes y gobernadores, hasta que en 1992 en el proyecto de reforma constitucional se formula expresamente el concepto de democracia participativa, que va unida a la idea de descentralización.

Esta visión se ubicaba claramente bajo los parámetros de la *democratización de los subsistemas sociales*, pero la crisis que arrasó el sistema establecido en 1958 también terminó por llevarse las pocas soluciones se dieron en esa crisis.

En la década de los 90, Venezuela enfrentó dos intentos de golpe de Estado, la destitución de un Presidente de la República, amenazas constantes de desestabilización institucional, hasta la caída definitiva del modelo e consenso político iniciado en los años 60, con la correlativa asunción del poder por nuevas fuerzas que lo lograron manejando el discurso antisistema. Los gobernadores y alcaldes electos habían salido de los partidos que tradicionalmente habían dominado en el país y, por ello, lógicamente, sería centro de ataques similares a los que sufría el sistema político. Así, a partir de 1994 cuando se inicia la segunda Presidencia de Rafael Caldera, se desarrolla una matriz según la cual los gobernadores y alcaldes estaban repitiendo los mismos vicios del centralismo, con sus secuelas de clientelismo y corrupción. "Reyezuelos" se les llegó a etiquetar, con lo cual se introducía un elemento de dudas sobre la conveniencia de la descentralización.¹¹

De ello se concluye que cuando existen modelos contradictorios de sociedad entre los diversos estratos del poder público, no es posible el camino de descentralización. Esto ocurrió así.

Pero además de ello no existió en realidad en el sistema político venezolano un real interés por tal descentralización, pues ello hubiese significado que el sistema representativo tenía sentido para los nuevos actores políticos.

Ésta no fue la perspectiva usada por la Corte Suprema de Justicia en la sentencia que dio a luz el proceso constitucional de 1999. Me refiero a la sentencia 19-1-1999. La Sala Político Administrativa en esa sentencia afirma dos aspectos fundamentales:

- a) Oposición entre soberanía popular y democracia representativa
- b) El Poder Constituyente Originario como voluntad nacional

Esta oposición entre soberanía popular y democracia representativa (a la cual hay que agregar que también debe sumarse oposición entre soberanía popular e instituciones, sistema jurídico, etc.) hizo que se interpretase a la democracia participativa como opuesta al sistema representativo, el cual era tolerado sólo en la medida de su indispensable existencia.

11 AA.VV: *Balance de la descentralización en Venezuela: logros, limitaciones y perspectivas*. Coordinador Carlos Mascareño. PNUD, ILDIS y Nueva Sociedad. Caracas 2000. p. 207.

Así, pues, la forma como entre nosotros ha sido elaborada la democracia participativa está estrechamente relacionada con la del poder constituyente. Precisamente la convocatoria de una Asamblea Constituyente fue justificada por el predominio del principio participativo sobre el representativo.¹²

Esto es justamente lo que Njaim critica en su discurso de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Crítica que compartimos. Oponer los dos sistemas y no establecer su mutua interrelación gestó inestabilidad al sistema. Además que de forma muy fácil el sistema se desliza de un poder absoluto del pueblo, a un poder absoluto de quien pretende hablar por el pueblo. Esto último fue lo que pasó en la sentencia de la Sala Plena de la Corte Suprema de Justicia del 14 de octubre de 1999 y ha avalado la cultura personalista política que se ha desarrollado en el actual proceso. Pero es bueno señalar que esto no es de la esencia del sistema participativo, sino del modo como fue llevado adelante en Venezuela.

En la dirección de la democracia participativa como totalmente opuesta a la representativa se movieron muchas intervenciones durante la Asamblea Nacional Constituyente. Pero dado el movimiento democrático existente y especialmente el movimiento pro federal, más bien se impuso la tesis de la función sintética de la democracia participativa, por la cual ésta reúne en sí elementos de participación directa y de representación.

En este sentido concluimos que por lo menos para los efectos constitucionales, la democracia participativa en Venezuela puede ser entendida bajo las siguientes características:

- Se establece como una forma que supera las limitaciones propias de la democracia directa y representativa, sin ser contradictoria con ninguna, sino que se vale de mecanismos establecidos por ambas.
- Tiene especial preferencia por aquellos medios que acerquen el poder a la población y permitan el debate. Por eso *la deliberación* es una nota esencial al sistema participativo.
- Requiere a *la descentralización* política como medio indispensable para lograr su cometido.

12 Humberto Njaim: *Panegírico al Dr. Pascual Venegas Filardo y Trabajo de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. La democracia participativa, de la retórica al aprendizaje*. Op cit. pp. 11.

- Se encuentra fuertemente vinculada al principio de soberanía popular y a la idea de ciudadanía e incluso sociedad civil.
- Tiene presente elementos de desarrollo social y económico de la población, por lo que se habla tanto del trabajo como de la educación como mediaciones necesarias.

Hablamos de 4 dimensiones para describir el modelo venezolano de democracia participativa: la dimensión política, socio-económica, federal y societal. Nos centramos en la relación entre la dimensión política y la dimensión federal.

La sociedad tiene en principio dos formas de participar. La primera de ellas supone la participación a nivel comunitario de forma directa, y en otros niveles a través de diversos mecanismos que reconocen la necesidad, en todos los casos, de la interacción entre el Estado y la sociedad sin confundirlos por la necesidad de mantener la autonomía de la sociedad civil en su interacción con el Estado y las específicas funciones del mismo.

Por ello valoramos positivamente tanto la ley de los Consejos Estadales de Planificación y Coordinación de Políticas Públicas como la de los Consejos Locales de Planificación de Políticas Públicas. Ambas instituciones establecen mecanismos de interacción entre estructuras del Estado y grupos organizados de la sociedad en función de la satisfacción de intereses sociales que pueden pretenderse como públicos.

Ambas estructuras, cada una a su nivel, permiten medios de *deliberación* y *decisión* que logran *incluir* actores sociales diversos, sin romper los marcos representativos y muy por el contrario ampliándolos.

A nivel comunitario valoramos la Ley de los Consejos Comunales como positiva en la medida en que ella expresa la posibilidad de reunir a miembros concretos de una comunidad para *deliberar* y *decidir* sobre sus problemas, teniendo sus órganos ejecutivos capacidad para tomar decisiones a su nivel.

Pero en ella apreciamos ya un problema que comienza a reiterarse en otras leyes y es la confusión entre el Estado y la sociedad. La sociedad pasa a cumplir funciones propias del Estado y pasa a ser regulada como cualquier otro órgano del Estado. De esta forma, la sociedad va perdiendo su autonomía. Se trata del segundo modo de participación por el cual Estado y sociedad pasan a identificarse. La sociedad es un órgano del Estado y como tal es regulado.

A esto se une la falta de coordinación con instancias locales y estatales. Ejemplo de ello son los consejos comunales pues, con base a la norma establecida, nacen a espaldas de la estructura municipal e incluso estatal y no fijan con las mismas mayores relaciones. Incluso el Proyecto de Ley Orgánica de Participación Ciudadana y Poder Popular empeora esta relación al establecer un sistema paralelo de organización que desconoce a las instituciones municipales y estatales.

En el fondo, el conflicto se plantea en virtud de la visión de la democracia participativa como democracia directa, por lo cual es opuesta al sistema representativo. Los estados y los municipios como instancias intermedias son en esencia instancias representativas. Las instancias comunales son directas. Si se rechazan las estructuras representativas, entonces los esquemas de integración y coordinación desaparecen porque se rechaza la instancia con la cual es necesario coordinar.

El efecto propio de esta estructura es la pérdida de autonomía de la sociedad civil, la carencia de estructuras articuladoras y el establecimiento al final de un sistema plebiscitario que postula la necesidad de un líder carismático y estructuras de gobierno de corte personalista con sus componentes autoritarios.

Podríamos establecer una tendencia por la cual al identificar democracia participativa con democracia directa se siguen como efectos propios que se asuma el sistema de *descentralización política*, se rechace en la formalidad la representación, y se confunda a la sociedad con el Estado.

Al concebirse la democracia participativa como una síntesis superadora de la dialéctica entre democracia directa y democracia representativa se sigue normalmente la integración de las diversas instancias bajo el principio de *subsidiariedad*, el necesario respeto a la autonomía propia de la sociedad civil y el Estado. Éste sería el postulado central de la *democratización de los subsistemas sociales*.

A pesar de que la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela* postula un Estado participativo y descentralizado, en el cual ambas nociones son correspectivamente dependientes, siguiendo fundamentalmente el modelo de *democratización de los subsistemas sociales*, el sistema político que se expresa en decisiones parlamentarias, decisiones políticas e incluso, en algunos casos, decisiones jurisprudenciales, tiende más bien a abonar en la dirección de un sistema

de *descentralización política* que paradójicamente contiene un gran componente centralizador como ya señalamos.

Por eso hemos de llegar a la conclusión de que el sistema jurídico institucional venezolano no sostiene coherentemente la necesidad de la descentralización federal como camino hacia la democracia participativa.

Esta incoherencia nos hace suponer que en realidad el sistema jurídico institucional atenta contra la posibilidad de instaurar un verdadero sistema participativo, pues los efectos propios del sistema de *descentralización política*, que ya hemos señalado, en definitiva niegan la posibilidad de la experiencia democrática.

Desde un único centro de poder que se sostiene de forma plebiscitaria se dictamina la política sin posibilidad de contrapesos e institucionalidad. La participación se restringe al plano local negándose otros caminos que, usando mecanismos directos e indirectos bajo el esquema de escalas, pudieran abrir el campo de la participación en las diversas decisiones.

Este camino nos permite prever que es posible que desaparezcan del sistema jurídico institucional venezolano los estados e incluso los municipios, o que se pretenda quitarles competencias a favor de instancias centrales con mecanismos de desconcentración del poder central (que no son muy democráticas) y también instancias de representación piramidal ya explicadas, que en el fondo son más perversas que los sistemas representativos ordinarios, pues son sistemas de representación de segundo o tercer grado que permiten mecanismos de control desde el centro.

No se trata por tanto sólo de garantizar la participación a través de la constitución de instancias locales como los Consejos Comunales, sino que todo el sistema sea descentralizado, es decir, autónomo. Pero la Ley de los Consejos Comunales eliminó la autonomía de estos entes frente al poder central. Se desdibujó la participación como una acción de la sociedad civil y se subordina la misma a la acción estatal o a su financiamiento, lo que la sentencia del Tribunal Supremo de Justicia critica al referirse al financiamiento de organizaciones de la sociedad civil por entes internacionales.

De igual manera se está eliminando la necesaria coordinación y mutua cooperación entre estas instancias y las otras entidades estatales, así como en el fondo se han ido vaciando de contenido las competencias de los estados e incluso de los municipios.

El sistema como un todo va dejando de ser democrático y mucho menos participativo. No se dan caminos para la *deliberación* que permita llegar a decisiones. En vez de construir un sistema pluralista que permita la *inclusión*, se construye un sistema monocrático, dirigido desde el centro, sin estructuras autónomas. Las instancias sociales de base son meros ejecutores de decisiones políticas tomadas en el centro y a lo más pueden decidir cuestiones asociadas a sus localidades, sin influencia sobre aspectos centrales que les afectan.

Por último, el centralismo abona en la dirección de un gobierno personalista, pues todo normalmente en el sistema tiende a depender del Presidente de la República, reforzándose nuestra tendencia presidencialista.

Así, si bien es necesario un proceso de descentralización federal para que acontezca la democracia participativa en Venezuela, tal necesidad no es coherentemente sostenida en el marco institucional venezolano y muy por el contrario aparentemente vamos a un sistema plebiscitario que podría terminar sistema autoritario o totalitario de corte centralista y personalista.

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

- AA.VV: *Balance de la descentralización en Venezuela: logros, limitaciones y perspectivas*. Coordinador Carlos Mascareño. PNUD, ILDIS y Nueva Sociedad. Caracas 2000. p. 207.
- AA.VV: *La Constitución de 1999*. Biblioteca de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. Serie Evento. N° 14. Caracas. 2.000
- AAVV: *Constitución y Constitucionalismo Hoy*. Fundación Manuel García Pelayo. Caracas Agosto 2002.
- ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE: *Gaceta Constituyente. Diario de Debate*. Caracas 2000.
- BOBBIO Norberto, MATTEUCCI Incola y PASQUINO Gianfranco: *Diccionario de Ciencias Políticas*. 11° Edición. Siglo Veintiuno Editores. Titulo original. *Dizionario di politica*. 2° Edición. Italia 1983. México 1998.
- _____ : *El Futuro de la democracia*. 3ª Edición. Fondo de Cultura Económica. Traducción de José F Fernández Santillán. Titulo original *Il futuro Della democrazia* 1984. México 2001.

- _____ : *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una Teoría General de la Política*. Breviarios N° 487. Fondo de Cultura Económica. Traducción de José F Fernández Santillán. Título Original: *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*. Turín. 1985. México 2001.
- _____ : *Teoría General de la Política*. Editorial Trota. Colección Estructuras y Procesos. Serie Derecho. Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Título original: *Teoría generale della politica*. España. 2003.
- BURBANO DE LARA Felipe: *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema [siempre] actual*. Nueva Sociedad. Caracas 1998.
- COHEN Jean L. y ARATO Andrew: *Sociedad Civil y Teoría Política*. 1ª edición. Fondo de Cultura Económica. Selección de Obras de Sociología. Traducción de Roberto Reyes Mazzone. Título Original *Civil Society and Political Theory*. 3ª edición. 1995. México. 2001.
- CORTINA Adela: *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Editorial Tecnos. Madrid. 1993.
- CRUZ PRADOS Alfredo: *Republicanismo y Democracia Liberal. Dos conceptos de participación*. En: <http://dspace.unav.es/retrieve/158/ECruz+Prados.pdf>
- CUNILL Nuria: *Participación Ciudadana. Dilemas y perspectivas para la democratización de los Estados latinoamericanos*. Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD). Caracas. 1991.
- DEL ÁGUILA Rafael, VALLESPÍN Fernando y otros: *La democracia en sus textos*. Alianza Editores. Colección Ciencias Sociales. Madrid. 2003.
- DIETERICH Heinz: *Democracia Participativa y Protagonismo Social*. 4ª Edición. Alcaldía de Caracas. Colección Textos Políticos N° 1. Título Original *Bases de la Democracia Participativa y del Nuevo Socialismo*. Argentina 2001. Caracas 2001.
- Equipo Académico Corporación Participa: *La Participación como un Valor*. En: <http://www.sociedadcivil.cl/accion/portada/info.asp?Ob=3&Id=207>
- GABALDÓN Eleonora: *La Ideología Federal en la Convención de Valencia. Tiempo y Debate*. Academia Nacional de la Historia. Estudios Monografías y Ensayos. Caracas 1987.

- HELD David: *Modelos de Democracia*. Alianza Editorial. 2ª Edición. Traducción Teresa Albero y Adolfo Gómez Cedillo. Madrid 2001.
- : *La democracia liberal y su época*. Alianza Editorial. Título Original: *The Live and Times of Liberal Democracy*. 1977. Traductor Fernando Santos Fontanela. Madrid 1997.
- : *La Realidad Democrática. Liberalismo, Socialismo, Tercer Mundo*. Editorial Fontanella. Traducido por Carlos Sánchez Rodrigo. Título original: *The Real World of Democracy*. Oxford University Press. 1966. Barcelona 1968.
- : *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*. Editorial Fontanella. Traducido por J R Capella. Título Original *The Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford University Press. 1962. Barcelona 1970.
- NJAIM Humberto: *Panegírico al Dr. Pascual Venegas Filardo y Trabajo de incorporación a la Academia de Ciencias Políticas y Sociales. La democracia participativa, de la retórica al aprendizaje*. Inédito. Caracas 29 de marzo de 2005.
- PATEMAN Carole: *Participation and Democracy Theory*. Cambridge University Press. United Kindom. 1970.
- RACHADELL Manuel: *Federalismo y Descentralización en Venezuela*. Tesis presentada para optar al título de Doctor en Derecho en la Universidad Central de Venezuela. Inédita. Caracas 2003.
- ROSS Alf: *¿Por qué democracia?* Centro de Estudios Constitucionales. Edición original Harvard University Press. Cambridge. 1952. Traducido por Roberto Vernengo. Madrid 1989.
- SARTORI Giovanni: *¿Qué es la democracia?* Editorial Taurus. Traducción de Miguel Ángel González Rodríguez y Maria Cristina Pestellini. España 2003.
- SHUMPETER Joseph: "Capitalismo, Socialismo y democracia." En: *La democracia en sus textos*. Editorial Alianza. Op cit. De la edición Aguilar. 1968.
- YARTO Manuel: *Pro y Contras de la democracia electrónica*. En: <http://hipertextos.mty.itesm.mx/num3manuel.html>

PSICOLOGÍA ESTÉTICA

Prof. Yolanda Cañoto Rodríguez¹

Abstract:

The aesthetic is the branch of the philosophy that dedicates to the study of the pure feeling that wakes up the beauty and the ugliness. In 1735, begins to consider a discipline separated, with the contributions of Baumgarten. From many debates have taken place there on as this one type of study is due to consider. If it is important to analyze the characteristics of the stimuli that produce these feelings, which would locate to us in a objectivism position; or on the contrary, if most important it is to consider the characteristics of the individuals, that make their judgments about the beauty or the ugliness, which denominates subjectivism.

Inside of psychology, Kubovy (2000) raises that the aesthetic line of vision is the study of the creation and the contemplation of aesthetic objects. So that an object can be described to him as aesthetic, must evocated judgments on its beauty or ugliness, and it is necessary that it has the following properties: (a) maintains the attention in intense form in a heterogeneous visual pattern but with interrelated components; (b) excludes from the conscience other corporal objects, events, noises, conditions or distracting thoughts; (c) the object is related to the artist, as with the culture where that object was developed; (d) predominates feelings or intense emotions that are evoked by that object; (e) the pattern is coherent; (f) involves a symbol, the observers do not think that what observes is real, but that is a representation. In this investigation directed to the aesthetic stimuli, the confusion between aesthetic objects and artistic objects has appeared. Both categories of objects do not agree necessarily; since, it is by all well-known that, some artistic objects are not necessarily beautiful or ugly. In addition that the judgment on the beauty and ugliness can become on other many objects, even on the nature, animals and plants or natural phenomena in general. The artistic thing represents a group of objects reduced, in comparison with all the types of stimuli that can

¹ La Profesora **Yolanda Cañoto Rodríguez** ha obtenido el Licenciado en Psicología por la Universidad Católica Andrés Bello; y es Magister en Psicología por la Universidad Simón Bolívar. Se desempeña como Jefe de Cátedra de Psicología General II, y es profesora de Psicología General II. Tiene numerosos artículos en revistas de la especialidad, además de sus tesis de grado y otros escritos.

be described as aesthetic.

It is more precise to consider the aesthetic experience from phenomenological, physical and physiological points of view. Throughout the history of the psychological currents, the study of the aesthetic experience was initiated by Fechner, with the experimental aesthetic, and concentrating in the study of the form and the colors of the objects, in the search of the common characteristics to all the objects that are described as aesthetic, that is to say, the aesthetical universals. From there, other psychological movements that have made contributions to this investigation are the psychoanalysis and the psychology of gestalt. The contributions of the psychoanalysis are white of many critics, mainly by the conclusions at which they arrive from very little details. However, is important the emphasis that make in the value for the adaptation to the reality of the production and observation of these aesthetic objects and the cultural reflection that can be demonstrated in the production of these aesthetic judgment.

The most relevant influence is, without a doubt, the psychology of gestalt and its expositions on the principles of the perceptual grouping, the simplicity and the visual perception in general. From these postulates an important field of investigation, characteristic of the investigation in general perception. These contemporary studies in aesthetic include studies on cognitive, neurobiological, evolutionary, social and cultural variables.

Keywords: *art, beauty, cognitive, empiricism, evolutionary, experimentalism, ugliness, gestalt, objectivism, order, perception, thought processes, psychoanalysis, psychobiological, feeling, symmetry, subjectivism, universals.*

INTRODUCCIÓN

La palabra estética, en términos contemporáneos, tiene muchísimos significados, tan diversos, que puede incluir desde el cuidado del cabello hasta la cirugía plástica. Tal vez por esto, para algunos lectores puede resultar cuando menos curioso, encontrar un capítulo sobre el tema en un libro de psicología. Otros lectores pueden pensar que se tratará del estudio que desde la psicología se hace de la apariencia física, la imagen corporal o los modelos culturales que sobre estos aspectos difunden los medios de comunicación.

Lamentablemente estas expectativas no se cumplirán. Se tratará a la estética desde una perspectiva mucho más clásica, en su definición filosófica, que establece a la estética como el estudio del sentimiento puro que despiertan la belleza y la fealdad. En este contexto, la estética se encuentra dentro de la historia

de la filosofía desde muy antiguo, aunque se empezó a tratar como un área separada a partir de 1735, con Baumgarten, quien usó la palabra por primera vez para realizar un estudio de la belleza dentro de su análisis de la poesía². Antes de esto, la estética se encontraba mezclada con la lógica, la ética e incluso con la moral.

Desde el ámbito de la psicología, se trata del estudio del sentimiento que produce la belleza y la fealdad, en términos de conducta y procesos mentales, tal como se define el objeto general de la psicología³. Se refiere al estudio que abarca desde las características y condiciones del estímulo que producen este sentimiento, que puede ser una obra de arte o no, la persona que produjo dicho objeto y el observador del mismo, los procesos mentales que realizan estos individuos y que comparten este sentimiento ante el estímulo. Algunos incluyen también las condiciones culturales e históricas que enmarcan esta producción y observación.

Se trata pues de una perspectiva distinta y que incluye, como muchos otros intereses de estudio de la psicología, distintas perspectivas desde las distintas corrientes, aunque las más resaltantes son la psicofísica y con ella el estructuralismo, el psicoanálisis, la gestalt y, a partir de ésta, las aproximaciones más contemporáneas, con uso de métodos modernos aportados por la informática y las neurociencias. Así, el presente capítulo hará un recorrido por las raíces filosóficas de la psicología estética, las raíces históricas, los aportes de estas escuelas y las investigaciones contemporáneas que se realizan en esta área.

ESTÉTICA: SU HISTORIA DENTRO DE LA FILOSOFÍA

Etimológicamente, la palabra estética deriva de las voces griegas *aistesis*, sentimiento, e *ica*, relativo a; por lo que una definición etimológica de estética establece que es la disciplina que se encarga del estudio e investigación del origen sistemático del sentimiento puro y sus manifestaciones.

En términos de ser considerada una disciplina, la estética fue fundada en 1735, según indica Abbagnano por Baumgarten en su obra inconclusa del mismo nombre, en la que lo usó para designar el análisis del juicio de apreciación, referido a la distinción entre lo bello y lo feo. Se convierte así en una rama de la

2 Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de cultura económica.

3 Peña, G. (2003). *La psicología: noción, métodos e historia*. En Peña, G., Moreno, M., Csoban, E., Cañoto, Y., Santalla, Z., Gómez, M., Miñarro, A., Rodríguez, P. y Llorens, M. *Introducción a la psicología I: Componentes básicos*. Caracas: Publicaciones UCAB.

filosofía cuyo objeto de estudio son los fundamentos del arte, o la naturaleza de lo bello y es independiente de la metafísica, la lógica o la ética. Sin embargo, en la antigüedad —especialmente con Platón, Aristóteles y Plotino— la estética estaba relacionada y confundida con la lógica y la ética, es decir que, lo bello, lo bueno y lo verdadero formaban una unidad. De este modo, se pretendía alcanzar la esencia de lo bello; pero siempre identificándolo con lo bueno, teniendo en cuenta los valores morales. Durante la edad media se inician intentos de estudiar la estética como separada de otros estudios filosóficos.

No es objetivo del presente capítulo hacer una descripción exhaustiva de la historia de la estética, ya que para ese fin existe numerosa bibliografía; pero, es importante resaltar que el interés por el estudio acerca del arte y su relación con la psicología es tan antiguo como la filosofía misma. Además, no se pueden olvidar las estrechas relaciones que se establecen entre la psicología y la filosofía, y las influencias que esta última ejerció sobre la primera. Por esto se realizará un resumido recorrido por esta historia de la estética dentro de la filosofía.

Es necesario realizar una distinción adicional antes de iniciar el recuento histórico. Beardsley y Hospers⁴ establecen que la filosofía del arte abarca un campo más limitado que la estética, porque sólo se ocupa de los conceptos y problemas que surgen en relación con las obras de arte, excluyendo, por ejemplo, la experiencia estética de la naturaleza. A pesar de esto, la mayor parte de las cuestiones estéticas que suscitaron interés a través de los distintos autores se relacionan específicamente con el arte, planteándose preguntas como: qué es la expresión artística, qué quieren decir las obras de arte, se puede hacer una definición general del arte, qué hace buena a una obra de arte, entre muchas otras. Usualmente no se plantean preguntas en relación con objetos estéticos distintos.

Además, continúan Beardsley y Hospers, la filosofía del arte debería distinguirse cuidadosamente de la crítica del arte, que se ocupa del análisis y valoración crítica de las mismas obras artísticas, como algo contrapuesto al esclarecimiento de los conceptos implicados en esos juicios críticos, que es misión de la estética. La crítica artística tiene por objeto específico las obras de arte o las clases de obras de arte (por ejemplo, las pertenecientes al mismo estilo o género), y su finalidad consiste en fomentar el aprecio de ellas y facilitar una mejor comprensión de las mismas. La tarea del crítico presupone la existencia de la estética; porque, en la discusión o valoración de las obras artísticas, el crítico utiliza los conceptos analizados y clarificados por el filósofo del arte. El crítico,

4 Beardsley, N.C. y Hospers, J. (1984). *Estética: Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra.

por ejemplo, dice que determinada obra de arte es expresiva o bella; el filósofo del arte analiza lo que se intenta decir se cuando afirma que tal obra de arte posee esas características e igualmente, si tales afirmaciones son defendibles y de qué forma.

Un problema adicional es establecer cuáles objetos son estéticos. Dentro de la filosofía, Abbagnano⁵ establece que sólo tras haber caracterizado suficientemente la experiencia estética, nos hallamos en condiciones de delimitar qué clases de objetos son estéticos. Aunque hay quienes niegan la existencia de cualquier tipo de experiencia específicamente estética, no niegan, sin embargo, la posibilidad de formar juicios estéticos o de dar razones que avalen dichos juicios; la expresión “objetos estéticos” incluiría a aquellos objetos en torno a los cuales se emiten tales juicios.

Finalmente, Abbagnano define la estética como el estudio del arte y lo bello. Establece que las investigaciones dirigidas a “el arte y lo bello” están estrechamente relacionadas, aunque en algunas concepciones, como la que plantea de la Vega⁶, se considera que no necesariamente deben coincidir. Esto se debe a que el arte era tratado por la poética y se le consideraba un objeto de estudio aparte. Así se puede afirmar que la historia de la estética presenta gran variedad y confusión de definiciones del arte y de lo bello. A esta confusión se puede agregar el vínculo que entre lo bello y lo bueno, según Eco⁷, se ha establecido en distintas épocas de la historia.

Marty⁸ hace un recorrido histórico por los conceptos de arte, belleza y la relación entre ambos. Así plantea que, para Platón lo bello es la manifestación evidente de la ideas. Lo bello es el esplendor de lo verdadero. Parte de la noción de Sócrates, quien ya había establecido que lo bello es cognoscible, y establece tres cualidades para las artes figurativas: simplicidad, veracidad y naturaleza en las formas. Platón por su parte, crea los conceptos de medida y armonía⁹. Además también se basa en Pitágoras, cuando establece la necesidad de armonía y proporción¹⁰

5 Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de cultura económica.

6 de la Vega, M. (2004). De Benedetto Croce a Martin Heidegger: La estética límite. *Estética*, 1, (7), 159-170.

7 Eco, U. (2005). *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen.

8 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

9 Abbagnano, 1963

10 Eco, 2005

Partiendo de los conceptos platónicos de medida y armonía, Aristóteles considera que lo bello consiste en el orden, la simetría y una magnitud que se preste a ser abrazada fácilmente por la vista. Además aclara que, la bondad y la belleza son cosas “diversas”, es decir distintas. Propone como elementos definitorios de la belleza: arreglo ordenado, definición y proporción. Establecía que un ser o cosa sólo pueden tener belleza si sus partes están dispuestas en un cierto orden. El arte tiene en Aristóteles un valor social, principalmente como catarsis ¹¹

Por otra lado, San Agustín define las realidades sensibles como provenientes de Dios, a través de la luz de la razón, y así llegamos a lo bello; iniciándose el debate, que continúa hasta el siglo XIX, entre la trilogía bello-verdadero-bueno. Dentro de la rama aristotélica, y a partir de las bases agustinianas, Santo Tomás describe el sentimiento estético partiendo de la sensación, principalmente visual, y desembocando en el juicio. Propone tres cualidades para lo bello: la integridad (lo completo y acabado, cada cosa debe tener las partes que le corresponden), la proporción justa (armonía) y la claridad (colores nítidos). Plantea por primera vez el problema de la naturaleza racionalista para cimentar la apreciación estética en valores positivos, y la permanencia de una evaluación de lo bello en términos metafísicos. Aparece el arte funcional, que divierte (canciones), enseña (iconografía religiosa) y edifica (canto sacro)¹².

En un período que abarca desde el primer renacimiento (aproximadamente 1450) hasta esta primera enunciación de la estética como concepto y el siglo XVIII, la evolución de estas nociones transcurrió por tres caminos: la teorización de los artistas, como la que realiza Da Vinci; la crítica de arte que realizan los escritores, como Baudelaire; y los intentos de integración y reflexión sobre el arte y la sensibilidad realizados dentro de la filosofía, como los de Descartes y Kant, que son el origen de la filosofía del arte¹³.

Es a partir de la estética, enunciada aquí como una disciplina filosófica particular y separada, que se produce, según de la Vega¹⁴, un gran equívoco, ya que el mismo Baumgarten la define como una gnoseología inferior, en contraposición a la gnoseología superior, que corresponde al conocimiento lógico. La estética se convierte en conocimiento degradado, dentro de una visión jerárquica del conocimiento.

11 Marty, 1999

12 Aproximadamente en 1277: Eco, 2005

13 Abbagnano, 1963

14 de la Vega, 2004

La estética se ocupa en lo sucesivo de la sensibilidad, de aquellos objetos que son expresión de la perfección de lo sensible. La perfección de lo sensible apunta a lo bello. Lo estético es lo bello - 6 -y lo bello es aquello conforme a la razón, es lo artístico; con lo cual, lo artístico y lo bello son sinónimos y lo estético y lo artístico se identifican.

A esta identificación entre la estética y lo artístico se le considera una visión reduccionista, ya que según de la Vega, arte y estética no son lo mismo, tal como lo enunciamos en la definición inicial. Toda producción artística es estética, pero no lo contrario, no toda producción estética es artística. El arte no agota la estética, aunque sea una parcela privilegiada dentro de ella. Hay otras formas de producción estética: ritual, religiosa, doméstica o lúdica, que no son arte.

Descartes, dentro del concepto de *cogito*, acentúa la subjetividad, determinada por la razón, que abre una brecha en la ontología del arte, la estética psicológica. Esta evolución se apreciará después en Leibniz y los empiristas. Leibniz completó la estética cartesiana e intentó fundar una organización del saber dentro del espacio en el mundo de la sensibilidad. El estado artístico se manifiesta en las imágenes de las cualidades de los sonidos¹⁵.

A partir de esta separación del estudio del arte y lo bello dentro de la filosofía; Kant sintetizó en sus propuestas el elemento fundamental de esta nueva disciplina, el concepto de gusto. Rivas (2004) explica que el gusto para Kant, es la facultad del sujeto que determina la relación entre él y la obra de arte, no solo como observador, sino también como creador. Surge así la teoría de la contemplación, que supone que la obra de arte es un objeto supeditado a las vivencias, valores y aficciones emotivas del sujeto.

Kant establece una identidad entre lo artístico y lo bello, afirmando que la naturaleza es bella cuando tiene la apariencia del arte. Formula las exigencias para una estética trascendental, entendida como la ciencia de los principios a priori de la sensibilidad. Lo bello se entendía desde el punto de vista axiológico, que trasciende al sujeto, es un universal, como los demás universales previos al conocimiento. La belleza artística no consiste en representar una cosa bella, sino en la bella representación de una cosa. Pero, ya en época de Kant, esta consideración de la estética no era compartida por todos¹⁶. Para Baumgarten, mencionado anteriormente como fundador de la estética y contemporáneo de Kant, es el indi-

15 Abbagnano, 1963.

16 Marty, 1999.

viduo y su interpretación en términos de significado, lo que cuenta para definir lo bello. Lo bello deja de ser objetivo y se transforma en lo que es bello para un sujeto particular y no tiene que ser compartido por los demás¹⁷. En el mismo siglo XVIII; Rousseau plantea la equivalencia entre lo bueno y lo bello, ya que lo bueno no es más que lo bello en acción, lo uno está ligado a lo otro y ambos tienen una fuente en común, la naturaleza bien ordenada¹⁸. Aparece entonces el germen de la controversia entre los objetivistas y los subjetivistas, que es de suma importancia dentro del campo de la psicología del arte, como se verá posteriormente.

Estas nociones del arte y lo bello como objeto de investigación única, y enlazadas en el concepto de gusto, llevan a Hume, en 1741, a investigar las reglas de este gusto. Hume su ubica claramente en el extremo subjetivista, ya que la belleza no es inherente a las cosas, sino que forma parte de la mente del crítico, no existe entonces criterios de valoración objetivos en intrínsecos a las cosas¹⁹. Es bello lo que se representa en unas relaciones que unen al espectador con sus semejantes. Aparece así la teoría del consenso, que se desarrollará posteriormente como la sociología del gusto²⁰. La teoría de la asociación de ideas, que fue desarrollada en forma sistemática por Hume y Hartley explica, según Boring²¹, la tendencia de las ideas a emparejarse unas con otras debido a la semejanza, proximidad o vinculación causal, y constituyó un importante principio para explicar muchas operaciones mentales. A pesar de los ataques de que fue objeto, el asociacionismo desempeñó un papel crucial en algunos intentos del siglo XVIII encaminados a explicar el placer causado por el arte.

Beardsley y Hospers²² hacen un recuento del desarrollo de la estética en el siglo XVIII, período en el que se enfatizó en las condiciones necesarias y suficientes de la belleza y de otras cualidades estéticas. En este debate desempeñó un papel importante Burke, quien en su libro *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757)²³, argumenta una explicación en dos niveles: fenomenológico y fisiológico. El primer nivel explica las cualidades que permiten a los objetos suscitar en nosotros los sentimientos de belleza (amor sin deseo) y sublimidad (“asombro” sin peligro real). Ante todo, el

17 Abbagnano, 1963

18 Eco, 2005

19 Eco, 2005

20 Marty, 1999

21 Boring, E.G. (1980) *Historia de la psicología experimental*. México: Trillas.

22 Beardsley, N.C. y Hospers, J. (1984). *Estética: Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra.

23 Citado por Beardsley, N.C. y Hospers, J. (1984)

sentimiento de lo sublime implica cierto grado de temor, un temor controlado, resultando el alma atraída y colmada por lo que contempla. Así, cualquier objeto capaz de suscitar ideas de dolor y peligro, puede ser sublime. Una misma escena puede ser a la vez bella y sublime; pero, debido a la oposición en algunas de sus condiciones, no puede tener la misma intensidad en ambas. En el segundo nivel de su explicación, puntualiza las cualidades perceptivas para evocar los sentimientos de belleza y sublimidad. Los objetos considerados bellos y placenteros producen efectos fisiológicos como los del amor y temor reales. Éste es un primer intento de estética fisiológica.

A lo largo del siglo XIX se destacaron dos concepciones generales de la estética: una subjetiva y otra objetiva. La primera no reconoce lo bello como un valor objetivo, sino que es algo relativo al sujeto. La segunda, en cambio, es la que surge con Kant y que predomina en el ámbito del romanticismo alemán. Dentro de la línea objetiva y en el desarrollo de la estética empirista se encuentran intentos cada vez más ambiciosos de explicar los fenómenos estéticos a través de la asociación; un reconocimiento cada vez más extendido de las cualidades estéticas de los objetos, al margen de un concepto limitado de belleza. Estas contribuciones específicas del empirismo y el asociacionismo se desarrollaron en el trabajo de Fechner y Wundt, en los desarrollos de la estética experimental, como se describirá posteriormente en este mismo capítulo²⁴.

Nietzsche sintetizó un siglo de reflexión e inició la estética moderna²⁵, cuando estableció la distinción entre lo apolíneo y lo dionisíaco, o la estética dualista, basada en el antitetismo de estos dos valores fundamentales, y concibió el arte como un conflicto entre ellos. Para Hegel, en esa época, la obra de arte no es sino la manifestación sensible de la idea.

Estas nociones modernas de la estética las desarrollaron Heidegger y otros teóricos importantes de la segunda mitad del siglo XX, como Schopenhauer, para quien la obra de arte no es sino el objeto visto *sub specie aeternitatis*; esto es, la idea platónica plasmada en forma de obra artística. En los últimos años se han enfrentado diversas tendencias estéticas, tanto objetivistas como subjetivistas, relativistas o absolutistas, destacando especialmente el formalismo y el intuicionismo. Dentro de estas discusiones estéticas, pueden mencionarse autores como Klossowski, Gadamer, Deleuze en los años sesenta; Foucault, Givonne, Derrida, Lyotard, Vattimo y Trías, en los setenta; Jameson, Krauss, Dufrenne, en

24 Boring, E.G. (1980) *Historia de la psicología experimental*. México: Trillas.

25 Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de cultura económica.

los ochenta; hasta autores contemporáneos como Danto y Eco. No es el objetivo del presente capítulo detallar los planteamientos de cada uno de ellos, ya que esto correspondería a todo un tratado de filosofía del arte.

Sólo a modo de ilustración de cómo los intentos por definir de una manera más precisa qué es lo estético y de qué forma se relaciona con lo bello y lo artístico han tropezado con infinidad de obstáculos, se puede considerar la posición adoptada por Wittgenstein²⁶ (1921/1999), quien afirma que ética y estética son una misma cosa y tales definiciones no son necesarias, ni su ausencia impide la utilización de los conceptos de estética y arte. Estos conceptos pueden ser abordados sin la obligación de dar una definición precisa, a partir del supuesto que plantea que basta con describir algunas características que distinguen lo estético de lo no estético. Al describir un conjunto de reglas estéticas de manera completa, lo que se está haciendo es describir una cultura en un período específico.

El aporte de Wittgenstein se ve reflejado en la estética analítica, con gran vigencia durante la primera mitad del siglo XX. En la obra "Lecciones y conversaciones sobre la estética, la psicología y la creencia religiosa"²⁷, se pueden encontrar afirmaciones como:

La estética no es psicología, ni una rama de la psicología, a pesar de que la gente espera que esta ciencia menor sea panacea universal de cualquier explicación definitiva de supuestos fenómenos inferiores que pretendidamente sucedan en la contemplación estética. Las cuestiones estéticas, a pesar de habérselas con sensaciones o sentimientos como la psicología, nada tienen que ver con los modos y experimentos psicológicos (p.12).

El objeto de estudio de la estética analítica es responder a la pregunta "¿Qué es el arte?". Dentro de esta corriente, Kennick (1958), citado por Lories,²⁸ plantea que esta pregunta no puede de ninguna manera tratarse como un planteamiento sobre un concepto científico, porque la palabra arte tiene una variedad compleja de usos. Su tesis propone que la estética tradicional cometió al menos dos errores: suponer que, a pesar de sus diferencias, todas las obras de arte deben tener una naturaleza común y, en segundo término, que existen unas condiciones necesarias y suficientes para ser obra de arte. En esta misma línea, Weitz (1959;

26 Wittgenstein, L. (1921/1999). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza editorial.

27 Wittgenstein, L. (1921/1999). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza editorial.

28 Lories, D. (1995). El concepto de "arte": Wittgenstein y la estética analítica. *Analys-art*, 13, 95-115.

cp. Lories²⁹, 1995) defiende la tesis de la imposibilidad lógica de definir el arte, ya que no se pueden enunciar las propiedades necesarias y suficientes para que un objeto merezca la denominación "obra de arte".

Estas proposiciones de la estética analítica pierden su fuerza a partir de los planteamientos de Mandelbaum (1965), citado por Lories, quien, usando los mismos conceptos de Wittgenstein, "juegos de lenguaje" y "parecido de familia"; plantea que los objetos que tienen entre sí un "parecido de familia", deben compartir en sentido estricto un denominador común, una propiedad común que puede no estar entre las características directamente manifiestas de esos objetos. Mandelbaum retoma como objetivo de la estética la posibilidad de describir una propiedad, que puede ser no aparente, no manifiesta, pero que se puede usar para unificar todo lo que denominamos como "arte".

La visión contraria a la posibilidad de investigación científica del arte sigue apoyada por autores como Chomsky³⁰, que insiste en que somos parcialmente opacos a nosotros mismos, en el sentido de que no tenemos la capacidad de entendernos como entendemos otros aspectos de la naturaleza. A partir de esto se muestra muy escéptico con respecto a las posibilidades de la ciencia para explicar los procesos mentales profundos, y el arte califica indudablemente en esta categoría.

Esta controversia sobre la posibilidad de definición de las características de las obras artísticas está lejos de haberse completado. Según Schuster y Beisl³¹ (1978), los objetos de arte son la huella que deja la conducta humana. La verificación de estas formas de conducta y sus fundamentos internos constituyen la tarea de la psicología del arte. Las diversas corrientes psicológicas deberían tener algo que decir respecto al arte. No se trata de crear una nueva psicología, sino de aplicar los principios vigentes en los sectores esenciales de la psicología para la comprensión de la producción y recepción del arte. Una aproximación a los fenómenos artísticos que vaya más allá de las propuestas de la estética, gracias a las herramientas científicas del estudio cognitivo, pero que no resulte frenada por las constricciones del funcionalismo computacional.

29 Lories, D. (1995). El concepto de "arte": Wittgenstein y la estética analítica. *Analys-art*, 13, 95-115.

30 Chomsky (1998) *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Prensas Ibéricas.

31 Schuster, M. y Biesl, H. (1982). *Psicología del arte*. Barcelona: Blume.

Para Marty³², y contrario a lo expresado anteriormente, toda experiencia estética, artística o no, parte de la percepción, con lo que se convierte en una categoría netamente psicológica. La psicología del arte es quizás tan solo una parte de la psicología de la percepción, aunque al llamarla psicología del arte, esta autora está limitando su objeto de estudio a los objetos artísticos, tal como lo hace la filosofía del arte. Al realizar esta delimitación de campos de estudio, quedan fuera del objeto a estudiar todos los fenómenos que se asocian comúnmente a la emoción estética, limitando la explicación a los sistemas de entrada, sin considerar cuestiones semánticas ni axiológicas. Entonces el arte puede entenderse como cualquier otra conducta humana y la psicología puede ayudar a la disección del fenómeno estético como conducta observable. La filosofía, la historia del arte, sociología, paleontología, arqueología; ofrecen sus propios puntos de vista ineludibles al pretender llevar a cabo una psicología del arte.

Sin pretender que la psicología pueda resolver los debates planteados dentro de la filosofía, la psicología del arte estudia una pequeña porción de este fenómeno humano, y puede contribuir a la comprensión del mismo, desde su enfoque particular y con el uso de sus métodos propios. Pero, es también importante volver a resaltar la confusión en el objeto de estudio que debe considerarse, de allí el nombre del presente capítulo. No parece correcto hablar de psicología del arte, sino más bien de psicología estética, donde se consideran los procesos ligados al placer estético, que no se limita a la producción y observación de obras de arte, sino que incluye muchas otras categorías de objetos.

LA ESTÉTICA EXPERIMENTAL Y LA PSICOLOGÍA ESTÉTICA

Marty³³ afirma que desde los estudios sobre la sensación de los empiristas ingleses, la psicología ha pretendido encontrar en el estudio de la percepción, y al margen de la filosofía, una fundamentación empírica para la estética. Se trata de utilizar una experiencia relativamente fácil de medir por medios experimentales, la percepción, para entender una experiencia mucho más difícil de sistematizar, como es la estética, de la que se estableció anteriormente, es el estudio del sentimiento puro.

32 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

33 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

Según Hothersall³⁴, Fechner en sus primeros estudios experimentales sobre percepción, obtuvo datos cuantitativos sobre la psicología de las proporciones visuales, iniciando la tradición llamada estética experimental, dentro de la que siguieron investigando autores como Wundt, Kulpe y Thorndike. Los campos fundamentales de la estética experimental los constituyeron los estudios de la percepción de la forma y de la percepción del color. Específicamente, Fechner se interesó por las preferencias de las personas por determinadas proporciones de rectángulos. Intentaba con esto reducir las experiencias estéticas a los efectos detectados en el laboratorio, entendida la estética como una recopilación de respuestas simples dadas por los sujetos sobre sus sensaciones de agrado o desagrado ante un estímulo estético.

Arnheim³⁵ considera que las proposiciones de Fechner se han desvirtuado en los libros de texto de psicología, presentando solamente sus aportaciones a la psicofísica. Si bien Fechner era empirista, consideraba que la psicofísica de los umbrales no era su objetivo principal, sino un recurso del que echó mano, porque en su época, el correlato fisiológico de la experiencia consciente era del todo inaccesible a la investigación. Por esta razón asumió que había una correlación directa entre el estímulo físico y la respuesta fisiológica. Según esto, había que completar la estética filosófica, que procedía desde arriba, y proporcionarle la base objetiva de la que carecía, con una estética desde abajo, desde el análisis de las características de los estímulos. Esto es lo que plantea en sus libros "*Zur experimentalen Aesthetik*" y "*Vorschule der Aesthetik*" de 1871. Para Fechner la verdad última residía en la experiencia sensorial directa. Esta convicción concuerda con el credo y axioma de todo arte. Fechner ve el mundo como la haría un artista, y esto constituye su principal contribución a la estética.

Arnheim³⁶ resume las proposiciones de Fechner indicando que un objeto visual puede transmitir aquellas sensaciones e impulsos básicos que el artista purifica en su obra de arte. Sus investigaciones se centraron en lo visual, si bien se pueden encontrar algunas referencias a lo auditivo y la música. Fechner identificaba a la esfera como símbolo geométrico de la perfección.

34 Hothersall, D. (1997) *Historia de la psicología*. 3º ed. México: McGraw-Hill.

35 Arnheim, R. (1986/1989). *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*. Madrid: Alianza editorial.

36 Arnheim, R. (1986/1989). *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*. Madrid: Alianza editorial.

La influencia de los trabajos de Fechner sobre las investigaciones posteriores parte de la concepción de la estética como fuente de placer. El hedonismo era el motivo principal de la actividad humana y principio suficiente en la filosofía del arte. Este planteamiento fue adoptado por los psicólogos que intentaban medir las respuestas estéticas de los individuos en condiciones experimentales. Este enfoque les permitía reducir los complicados procesos que tienen lugar cuando las personas perciben, organizan y comprenden obras de arte, a una sola variable graduable. El placer o displacer reportado suministraba las condiciones para una psicofísica de la estética. La investigación sobre las preferencias por determinadas proporciones de rectángulos, o sección áurea, se convirtió en el prototipo histórico de su trabajo, con su resultado de rectángulos con proporción 1:1.62 como la calificada de más agradable.

Fechner plantea así que la experiencia estética depende del placer que causa el estímulo y este efecto estético es motivado por las relaciones formales que existen en la configuración del estímulo, condición que describía como armonía. La armonía es la tendencia a la estabilidad. Así, la multiplicidad de formas y colores en una pintura o de sonidos en una pieza musical, se mantienen unidas mediante una configuración de fuerzas generadas en el sistema nervioso, y reflejada en la conciencia del artista y del espectador³⁷.

Lahteenmaki³⁸ señala que, junto con Fechner, otros autores importantes en la historia del conocimiento en general y de la psicología en particular, hicieron grandes aportes al campo de la estética experimental. Resalta básicamente cuatro:

- Darwin: (1809-1882), quien planteó que las emociones son elemento fundamental en la supervivencia de las especies y que el arte tiene un gran componente emocional, tanto en el creador como en el observador; por lo tanto debe tener algún valor evolutivo. El valor estético debe ser parte de la selección natural.
- Helmholtz (1821-1894), cuya investigación en sensación y percepción fue fundamental para el desarrollo de esta área, especialmente notable en las modalidades visual y auditiva, y en el desarrollo de formas objetivas de medición.

37 Arnheim, R. (1986/1989). *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*. Madrid: Alianza editorial.

38 Lahteenmaki, T. (1999). *Measuring visual aesthetics: Predicting appeal of abstract images*. Tesis de maestría, no publicada, Universidad de Jyväskylä, Finlandia. Recuperado en Marzo 28, 2004. www.alliedcomputing.com/gateway/Aesthetics_Beauty_Theories.php.

- Galton (1822-1911), quien estaba interesado en la descripción objetiva y la medida de las características humanas, así como en la influencia de la herencia sobre ellas. Este autor planteó que la creatividad es parte de la inteligencia humana y que el arte depende de ella; por ende el arte, como producto de la inteligencia, debía estudiarse junto con las demás habilidades.
- Taine (1828-93), un historiador francés, fue seguidor del positivismo y profesor de arte y estética. Proponía una aproximación objetiva al estudiar el arte, con la aplicación del método científico y sugirió la necesidad de crear una taxonomía, como al inicio de toda ciencia.

Por otro lado, desde el laboratorio de Wundt, como señala Leahey³⁹, con los trabajos de Cohn se inició la investigación sobre la preferencia de los colores. Esta investigación la continuaría posteriormente Eysenck (1941) citado por Marty⁴⁰, quien logró establecer una jerarquía de preferencias de los colores: Azul - rojo - verde - violeta - naranja - amarillo. Aunque en investigaciones posteriores se han establecido otras jerarquías como las de Nemcsics (1967) citado por Marty, quien, en una muestra de 100.000 sujetos, señala otro orden: Rojo - naranja - azul - verde - amarillo.

Dentro de la investigación de las preferencias de color, y desde la hipótesis Sapir-Whorf, se ha sostenido que la preferencia y la clasificación de los colores está culturalmente sesgada. Aunque esta hipótesis se ha desacreditado, Rosch (1973) citado por Marty⁴¹, reporta, como resultado de sus investigaciones, los universales cromáticos: rojo, amarillo, verde y azul.

Con la estética experimental también han colaborado investigadores de otras áreas, como Osgood, Suci y Tannebaum⁴², quienes utilizando la técnica del diferencial semántico, encontraron que el rojo indica actividad y el azul pasividad, mientras que la saturación de los colores indica potencia.

No obstante, y en contra de los postulados asumidos por los experimentalistas, Arnheim⁴³ argumenta que cuanto más rigurosamente se adhieran los investigadores al criterio de preferencia, y a esta estética hedonista, más descui-

39 Leahey, T.H. (1998) *Historia de la psicología*. 4º ed. Madrid: Prentice-Hall.

40 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

41 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

42 Osgood, C.E., Suci, G.J. y Tannebaum, P.H. (1958/1976). *La medida del significado*. Madrid: Gredos.

43 Arnheim, R. (1954/1994). *Arte y percepción visual*. Madrid: Alianza.

dan en sus resultados todo lo que distingue el placer generado por una obra de arte del que produce la degustación de un helado. Estas investigaciones llevan a interesarse excesivamente en el percepto objetivo y olvidarse de los individuos perceptores. Además, se hace un recuento de respuestas de varios sujetos, buscando un indicador de la intensidad de placer que originaría un estímulo específico en la especie humana general. Así, se desentienden de las grandes variaciones que pueden existir en la experiencia hedónica. Esta utilización de estímulos absolutamente neutrales y la confianza en los promedios estadísticos conduce a resultados que difieren de la respuesta real ante las obras de arte. En resumen, sus resultados se refieren a objetos que tienen poca relación con el arte o dan información sobre respuestas o estímulos no investigados.

Esta perspectiva experimentalista tiene muchos otros críticos, como Gibson⁴⁴ que consideró la estética experimental como un fracaso. Este autor describe dos teorías en conflicto acerca de lo que se supone es una obra de arte. Considerando específicamente las obras pictóricas, en la primera teoría se asume que las pinturas son conjuntos de haces de luz, cada uno correspondiente a un color de la pintura. Por otro lado, en la segunda teoría se supone que las pinturas son un conjunto de símbolos, más o menos como las palabras, y se pueden comparar a textos escritos. La primera teoría propone que los cuadros pueden representar objetos reales porque la luz que reflejan es igual a la que reflejan los objetos reales. Según la segunda teoría, se debe aprender a leer las representaciones pictóricas como se leen los textos escritos. Exponente de esta última teoría es Kepes (1944), citado por Gibson⁴⁵, quien además de ser seguidor de los teóricos de la Gestalt, plantea lo que llama lenguaje espacial, que implica que los haces de luz son un conjunto caótico de luces móviles independientes, que deben ser analizadas en su conjunto siguiendo las leyes de la agrupación gestáltica.

Podría suponerse que estas dos teorías son dos extremos de un continuo y que se pueden reconciliar en algún punto, pero Gibson plantea que ambas son incorrectas. En su lugar propone que la información óptica consiste en invariantes, en el sentido matemático de estructuras de arreglos ópticos. Esta es la base de la teoría de la percepción directa, donde la percepción no depende de la forma de la sensación, o de una secuencia de formas recordadas, sino que existen invariantes en la forma y el tiempo que especifican la distintividad de cada objeto. Dos percepciones pueden ser iguales, sin que sus sensaciones sean iguales. Eso implica

44 Gibson, J. J. (1971). The information available in pictures. *Leonardo*, 4, 27-35.

45 Gibson, J. J. (1971). The information available in pictures. *Leonardo*, 4, 27-35.

que la sensación visual no se corresponde necesariamente con la percepción visual. La percepción está basada en información, no en el arousal de la sensación, los dos procesos son distintos.

Al rescate de la estética experimental acuden varios autores, como Bullough (1957), citado por Calabrese⁴⁶, que establece una definición general de psicología del arte, como el estudio sistemático de la conciencia estética, que puede ser encarada desde distintos puntos de vista:

- La conciencia estética del artista,
- La conciencia estética del observador,
- Los objetos considerados estéticos, que son el punto de encuentro del artista y el observador,
- La conciencia estética en relación con otras formas de conciencia.

Por su parte Pickford⁴⁷ (1972) propone cuatro áreas de estudio:

1. Percepción,
2. Juicio estético,
3. Manifestaciones artísticas culturales e interculturales,
4. Estudio clínico y psiquiátrico.

Adicionalmente Dumaurier (1979), citado por Marty⁴⁸, plantea que la estética experimental es el estudio de la percepción que realizan los sujetos ante un elemento externo al que se considera artístico. Objetos que puedan tener una significación estética y sean suficientemente simples para poder aislar sus aspectos específicos con función artística.

Frances e Imberty⁴⁹ definen la estética experimental como el préstamo de las técnicas de observación y verificación para el estudio de la estética. Una aproximación cuantitativa que permite explicar la variación de las manifestaciones sociales de los gustos a través del tiempo.

Marty establece que la investigación en psicología del arte es una investigación sobre la naturaleza de nuestra percepción, y específicamente de dos atri-

46 Calabrese, O. (1987). *El lenguaje del arte*. Barcelona: Paidós Ibérica.

47 Pickford, R.W. (1972). *Psychology and visual aesthetics*. London: Hutchinson educational.

48 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

49 Frances, R. e Imberty, M. (1985). *Psicología del arte y la estética*. Madrid: Akal.

butos: forma y color. Al jugar con el color y la forma de los objetos en el campo visual, los artistas han definido y explorado las propiedades de nuestro sistema visual, mucho antes de que fuera el objeto de un área de investigación científica.

Kubovy⁵⁰ cree que la definición debe ser más específica y plantea la psicología de la estética visual como el estudio de la creación y la contemplación de objetos estéticos. Más claramente se refiere al estado de placer mental que acompaña la contemplación de objetos. Para poder definir una experiencia estética como prototípica es necesario que posea las siguientes propiedades: (a) atención fijada en forma intensa en un patrón visual heterogéneo pero con componentes interrelacionados; (b) que excluye de la conciencia otros objetos, eventos, ruidos, condiciones corporales o pensamientos distractores; (c) el objeto no se relaciona sólo con el objeto mismo sino con el artista y la cultura donde se desarrolló ese objeto; (d) predominan sentimientos o emociones intensas que son evocadas por el objeto que se observa; (e) el patrón es coherente; (f) involucra un símbolo, los observadores no creen que lo que observan es real, sino que es una representación.

A pesar de que se encuentran diferencias entre los sujetos cuando opinan acerca de estímulos estéticos, Kubovy⁵¹ aclara que no se tienen evidencias que apoyen el subjetivismo extremo de la expresión “la belleza está en el ojo de quien la mira”. Hay dos hipótesis para trabajar en contra de este subjetivismo. La primera apunta hacia considerar el arte y la belleza como una construcción social. La segunda hipótesis se apoya en la suposición de que la percepción de la belleza está determinada por mecanismos que son comunes a todos los humanos. En apoyo de la primera hipótesis se plantea que los estilos artísticos y el gusto estético cambian entre culturas y a lo largo de la historia.

En relación con la segunda hipótesis, sobre la existencia de universales estéticos, se plantea que sí existen muchas evidencias empíricas de que los humanos prefieren unas ciertas formas a otras. De hecho es uno de los primeros hallazgos que plantea Fechner. Este tipo de estudio y la búsqueda de estos universales predominará en el estudio de la psicología estética hasta nuestros días, como veremos al revisar diversos autores. En relación con este aspecto, Kubovy

50 Kubovy, M., (2000). Visual aesthetics. En Kazdin, A.E. (2000). *Encyclopedia of psychology*. New York: Oxford University Press.

51 Kubovy, M., (2000). Visual aesthetics. En Kazdin, A.E. (2000). *Encyclopedia of psychology*. New York: Oxford University Press.

afirma que el arte es una conducta adaptativa que ha ayudado a los humanos a sobrevivir, y los principios de la gestalt son una buena descripción de estos patrones universales.

La importancia de la investigación en estética experimental, según van der Helm, van Lier y Wagemans⁵², radica en que los estudios empíricos sobre juicios de complejidad, contornos ilusorios, completación de patrones, ambigüedad, contraste, orden temporal, o belleza, no son un fin en sí mismos, sino que tienen significado por las evidencias que pueden aportar a la explicación sobre la organización perceptual en particular y la cognitiva en general.

Reber, Schwarz, y Winkielman⁵³ afirman que, en la investigación de la estética experimental, rara vez se pregunta directamente por la belleza per se. Los estudios se enfocan en los juicios de buena forma, preferencia, gusto o placer. La mayoría de los investigadores hace esto bajo la creencia de que el estudio de juicios simples permite identificar los procesos básicos que subyacen a la experiencia estética. En consonancia con esta perspectiva, y siguiendo el planteamiento de que el estudio de la estética no puede centrarse solamente en los estímulos artísticos, Latto (2005) recuerda que las formas tienen valores estéticos, aún en ausencia de significado. Una hipótesis que podría explicar esto es que se califican de más placenteras las formas que se analizan más fácilmente según las propiedades de nuestro sistema visual, por ejemplo las líneas verticales y horizontales son preferidas sobre las oblicuas.

PSICOANÁLISIS Y CREACIÓN ARTÍSTICA

La psicología científica ha puesto en tela de juicio muchas hipótesis y especulaciones que proceden del psicoanálisis. Pero, a pesar de esto, tal como lo afirma Marty⁵⁴, no puede tratarse el tema de la psicología estética sin considerar las proposiciones realizadas por Freud y sus seguidores, especialmente Jung. Planteamientos como que el arte tiene una función terapéutica y que procede del inconsciente, ya sea individual o colectivo, se deben a la corriente psicoanalítica.

52 van der Helm, P.A., van Lier, R. y Wagemans, J. (2003). Visual gestalt formation. *Acta Psychologica*, 114, 211-213.

53 Reber, R., Schwarz, N., y Winkielman, P. (2004). Processing fluency and aesthetic pleasure: Is beauty in the perceiver's processing experience?. *Personality and Social Psychology Review*, 8 (4), 364-382.

54 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

Esto debe plantearse también dentro de la recomendación que realiza la misma autora, de la necesidad de incluir distintas formas de aproximación a las manifestaciones artísticas como método capaz de ofrecer perspectivas que puedan ayudar a la psicología del arte a captar mejor su objeto.

Freud⁵⁵ realizó el análisis de diversas obras de arte clásicas, como el Moisés de Miguel Ángel y las pinturas de Leonardo Da Vinci, además de analizar obras literarias como las de Dostoievski. En estos análisis utilizó los métodos tradicionales del psicoanálisis, que son criticados, tanto por estudiosos de la historia del arte, como por otros psicólogos de la estética y del arte. Por ejemplo, Schneider (1993) citado por Marty⁵⁶, señala que el psicoanálisis acostumbra resaltar rasgos poco estimados o incluso inobservados y, a partir de ellos, deduce cosas secretas o encubiertas. En este sentido, trata de hacer una reconstrucción de los elementos inconscientes que el autor plasmó en su obra y que son captados por el espectador. La crítica de Schneider apunta específicamente a que no se tiene ninguna evidencia de que esos detalles hallan sido importantes para el artista o si su intención, consciente o inconsciente, tuvo algo que ver con ellos.

Otro aspecto importante acerca de la interpretación psicoanalítica la resalta Gombrich⁵⁷ cuando analiza las consideraciones que hizo Freud sobre el arte moderno. Lejos de buscar en el arte sólo los contenidos inconscientes de la conducta biológica o los recuerdos de la infancia, el arte debe buscar la adaptación a la realidad. Sólo aquellas ideas inconscientes que pueden adaptarse a la realidad de las estructuras formales son comunicables. El concepto de arte para Freud no puede extenderse más allá del punto donde la proporción cuantitativa entre material inconsciente y elaboración consciente se encuentra dentro de ciertos límites. Si esto ocurre, la obra sólo es un reflejo de serios problemas psicológicos, llegando a calificar a los artistas surrealistas de "lunáticos puros".

Dentro de la corriente psicoanalítica y su análisis de la producción artística es importante también Jung, quien plantea que la mejor comprensión del arte se hace en términos de los arquetipos, que provienen del inconsciente colectivo. Considera que el análisis de los sueños y del arte son procesos similares, y considera, como lo hizo Freud, el papel del inconsciente, tanto en el momento de la producción, como en el de la observación de una obra de arte. Para Jung,

55 Freud, S. (1970). *Psicoanálisis del arte*. Madrid: Alianza.

56 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

57 Gombrich, E.H. (1982/2000). *La imagen y el ojo, nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid: Debate.

la investigación psicológica del hecho artístico sólo puede referirse al proceso psíquico de la actividad artística y no al arte en sí. Se centra en la relación del yo consciente del creador con su obra. En su tipología clasifica estas relaciones:

1. Si en la relación predomina el yo, es decir la afirmación del sujeto frente al objeto, se le consideraría introvertido,
2. Si predomina el proceso creador, es decir que, el artista se siente como una segunda persona que se ve abocada a girar según una voluntad ajena a ella, se le clasifica como extravertido

Según Jung⁵⁸, la estética es por esencia psicología aplicada y se ocupa no sólo de la naturaleza estética de las cosas, sino también del problema de la actitud estética. Debe dar explicaciones acerca del modo y manera como el arte o la belleza son sentidos y vistos en hombres distintos, reflejo del fenómeno fundamental de la oposición de introversión y extroversión.

El artista es la vía para que una colectividad históricamente delimitada se haga cargo de su inconsciente, de lo que reprime y anhela, ampliando su consciencia a modo de análisis. Rechaza la patologización de los creadores, ya que la obra de arte no es asunto exclusivo del artista, sino también un signo del espíritu de los tiempos. La obra de arte tiene un carácter colectivo en sí misma, es un mensaje colectivo que brota del inconsciente colectivo y que el creador da a luz⁵⁹. El objeto de la investigación junguiana es la actividad del creador que consigue la expresión de lo innombrado en la disposición de su época, y que conjura, de hecho o imagen, la necesidad incomprensida de todos, ya sea buena o mala, para la curación o destrucción de esa época. En el arte que conmueve a una época aparecen aquellos arquetipos, en forma de imágenes de resonancia mitológica, que proporcionan las metáforas necesarias para la adaptación de la consciencia colectiva a su grado de desarrollo espiritual. El artista colma las necesidades anímicas colectivas, aumentando su consciencia.

De las variadas críticas que se le hacen a la teoría psicoanalítica dentro de la psicología del arte, Schapiro⁶⁰ concluye que el psicoanálisis es un método ineficaz para el abordaje de los fenómenos artísticos, ya que elabora explicaciones

58 Jung, C.G. (1921/1994). *Tipos psicológicos*. Barcelona: Eldhasa.

59 Jung, C.G. (1930/1999). Psicología y poesía. En Jung, C.G. *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y la ciencia*. Obras completas, volumen 15. Madrid: Trotta.

60 Schapiro, M. (1956). Leonardo and Freud: An art-historical study. *Journal of the History of Ideas*, 17 (2), 147-178.

de fenómenos complejos a partir de datos aislados, prestando escasa atención a la historia y situación social de los artistas en el momento de sus creaciones. A pesar de esto, los conceptos psicoanalíticos sobre el arte se han generalizado en la cultura y son utilizados ampliamente.

Otra crítica importante procede de Vygotski⁶¹, para quien los símbolos sirven como transformadores de los impulsos naturales humanos. El arte es uno de los sistemas de símbolos más complejos, que ayuda a esta transformación. Le reprocha al psicoanálisis presentar a los creadores como neuróticos y adjudicar a las obras de arte un papel terapéutico, convirtiendo el sentimiento estético en un simple mecanismo de revelación de complejos ocultos. Para Vygotski, por el contrario, el arte es un reflejo de la transformación de procesos inconscientes en manifestaciones conductuales y cognitivas con formas y significados sociales.

Dentro de los críticos también se encuentra Arnheim⁶², para quien si se considera una obra de arte como reflejo solamente del deseo de retorno al vientre materno, o del miedo a la castración, no se está considerando el aspecto comunicacional que obtiene el espectador al admirar esa misma producción artística. Lo que escandaliza a los críticos, según este autor, no es el llamado pansexualismo freudiano, sino lo nebuloso, arbitrario y poco convencional, dentro de los métodos de investigación, del trabajo de los autores psicoanalistas.

PSICOLOGÍA DE LA GESTALT

Como ya se estableció anteriormente, la psicología del arte tiene como punto de partida obligado el estudio de la percepción, y la Gestalt tiene, como es sabido, a la percepción como su principal objeto de estudio. Por lo que, y de acuerdo con Marty⁶³, esta corriente psicológica supone una de las principales aportaciones para la comprensión del hecho artístico.

Los historiadores de la psicología, como Boring⁶⁴, plantean que el inicio del estudio de los fenómenos gestálticos se ubica en los trabajos de Ehrenfels, discípulo de Brentano, quien en 1890 describió una cualidad de las melodías musicales, que no puede considerarse como simplemente la suma de las notas

61 Vygotski, L.S. (1925/1972). *Psicología del arte*. Barcelona: Barral.

62 Arnheim, R. (1986/1989). *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*. Madrid: Alianza editorial.

63 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

64 Boring, E.G. (1980) *Historia de la psicología experimental*. México: Trillas.

que las componen, sino como una cualidad global, una gestalt que trasciende a los elementos constitutivos particulares. Se considera que este es el primer planteamiento del principio: “el todo es distinto de la suma de sus partes”⁶⁵. Después de esto, fue Wertheimer, quien en 1912, describió por primera vez el “fenómeno phi”, un tipo de movimiento ilusorio. A partir de allí se extiende la investigación a la percepción visual en general.

Las ideas acerca de cómo se agrupan los elementos de las escenas son de los postulados más antiguos dentro de la historia de la psicología. La psicología de la Gestalt propuso, a principios de siglo XX, los determinantes principales a partir de los cuales se agrupan los elementos. Estos principios son:

1. simetría,
2. proximidad,
3. similaridad,
4. destino común,
5. buena forma.⁶⁶

Estos principios de la gestalt funcionan porque los objetos comúnmente contienen partes que son cerradas, similares, se mueven juntas, se diferencian del fondo y son simétricas. Sin embargo, como señala Burke (2005), otros tipos de información que pueden influir en esta segmentación de escenas, han sido poco estudiados, como el color, la distancia o el movimiento.

Como nos advierte Marty (1999), las reglas de agrupación son sólo la primera parte del trabajo de Wertheimer, quien además dio un vuelco a la interpretación empirista de la percepción, cuando planteó que no es posible explicar un patrón perceptivo simplemente desde abajo, como lo hacen estas reglas de la agrupación. Es necesario explicar cómo el patrón general determina el lugar y la función de cada una de las partes, y la naturaleza de la relación con las demás partes del objeto. No sólo el todo es distinto a la suma de las partes, como lo afirmó Köhler (1921/1972), sino que además, las mismas partes se ven afectadas por el patrón del todo.

65 Köhler, W. (1921/1972). *Psicología de la forma*. Madrid: Biblioteca nueva. En la p. 25

66 Coren, S., Wrad, L.M. y Enns, J.T. (1999). *Sensación y percepción*. México: McGraw-Hill. Ver también la obra de Goldstein, E.B. (1999) *Sensación y percepción*. México: Thomson Editores. Y asimismo la de los autores Matlin M.W. y Foley, H.J. (1996) *Sensación y percepción*. México: Prentice Hall.

La pregunta que surge a partir de estos planteamientos es dónde y de qué modo surgen los mecanismos de agrupación gestáltica de la imagen. Los autores clásicos opinaban que los mecanismos actúan en los primeros estadios del procesamiento. Sin embargo, autores contemporáneos, como Monserrat (1998) y Palmer (1999) plantean que los mecanismos gestálticos actúan en diferentes estadios del proceso visual, dependiendo de la configuración de la imagen. Esta visión se ha relacionado con la perspectiva constructivista, como la de Rock (1997), quien sostiene que la percepción no es un proceso directo, en el que nuestras experiencias resultan de la extracción de la información a partir de los estímulos que llegan a la retina, como lo propuso Gibson, sino que se derivan de inferencias.

A partir de estas propuestas de la Gestalt, se han desarrollado aplicaciones específicas a la psicología del arte por parte de autores como Arnheim y Gombrich, cuyas teorías específicas se estudiarán posteriormente en este capítulo.

El principio de la simplicidad enunciado por la gestalt ha contado además con evidencias neurofisiológicas dentro de la investigación moderna en neurociencia. Chater y Vintányi ⁶⁷, basándose en la teoría de Mach, afirman que, ya que el sistema perceptual tiene como función encontrar patrones en el mundo externo a partir de los datos que recibe de la sensación, puede y debe preferir los patrones que proporcionen la descripción más simple de estos datos. Existen variadas evidencias sobre el efecto de este principio de simplicidad a lo largo de todo el sistema cognitivo. Específicamente, en el caso de la percepción, los fenómenos de organización perceptual planteados por la Gestalt revelan la preferencia por la simplicidad en las leyes de agrupación y la interpretación de estímulos ambiguos, como las ilusiones. Estos autores sugieren que el principio de la simplicidad es potencialmente el principio unificador de muchas áreas de la ciencia cognitiva.

van der Helm, van Lier y Wagemans ⁶⁸ apoyan también que el principio de simplicidad es el que cuenta con más evidencias, sobretudo después de la investigación y teoría propuesta por Leeuwenberg, denominada Teoría Estructural de la Información (SIT, siglas en inglés). La SIT es un modelo comprehensivo que integra los factores independientes y dependientes que cuantifican a los objetos en términos de su complejidad, además de permitir el estudio de aspectos

67 Chater, N. y Vintányi, P. (2003). Simplicity: A unifying principle in cognitive science?. *Trends in Cognitive Science*, 7, 19-22.

68 van der Helm, P.A., van Lier, R. y Wagemans, J. (2003). Visual gestalt formation. *Acta Psychologica*, 114, 211-213.

específicos, como: cierre, complejidad de patrones, simetría, belleza y contraste.

A partir de lo anterior se puede concluir que los enunciados de la Gestalt representan la base fundamental para el desarrollo de la psicología del arte contemporánea, y su influencia se puede encontrar en todos los autores que realizan un estudio científico de la belleza.

ESTUDIO CIENTÍFICO DE LA BELLEZA

En la segunda mitad del siglo XX se produjo un cambio de orientación que se caracterizó por la ampliación del dominio de los objetos estudiados y la redefinición de las propiedades estructurales que dan cuenta del placer estético. Carrillo⁶⁹ recuerda que los estudios contemporáneos de las ciencias cognitivas hacen una distinción entre el procesamiento de estímulos de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo. En el primer caso el estímulo conduce los mecanismos de la conciencia visual; mientras que, en el segundo, son las operaciones cognitivas las que conducen la conciencia visual. Al establecer esta diferencia se está haciendo alusión a mecanismos distintos, que ayudan a diferenciar entre los autores y sus teorías. Los autores que buscan los factores de percepción universales pueden ser consideradas como pertenecientes al procesamiento de abajo hacia arriba, antes de la interpretación del estímulo. Sin embargo, cuando un autor propone un procesamiento de arriba hacia abajo se basa entonces en la información acumulada y puede considerar también factores culturales.

Esta distinción entre el procesamiento de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo es importante, como se ha mencionado varias veces, a la hora de estudiar y comparar las teorías de la percepción en general y las dedicadas a la psicología del arte en particular. Con estos criterios en mente, se hará un recorrido por distintos autores que, a partir del siglo XX, dedicaron sus trabajos a la investigación de la percepción de la belleza y la estética.

Entre estos autores cabe destacar a:

1. **Birkhoff**⁷⁰, quien propuso que el problema fundamental de la estética consiste en determinar, dentro de cada clase de objetos estéticos, aquellos atri-

69 Carrillo C., A. (2005). La anisotropía del espacio y la dinámica de las estructuras visuales. *Elementos*, 58, 3-11.

70 Birkhoff, G.D. (1931/2000). Matemáticas de la estética. *Elementos*, 40, 13-20. (Traducción del artículo publicado en Newman, J.R. (1956) *The Word of mathematics*. New Cork: Simon & Schuster.)

butos específicos de los que depende el valor estético. Los objetos estéticos se diferencian en dos categorías: los que se encuentran en la naturaleza y los que son obra de los artistas. La primera categoría es más o menos accidental, la segunda es la libre expresión de los ideales estéticos.

La experiencia estética típica puede considerarse como integrada, según Birkhoff, por tres fases sucesivas: 1) un esfuerzo preliminar de atención, requerido por el acto de percibir, y que aumenta en proporción de la complejidad del objeto (c'); 2) el sentimiento del valor o la cuantía estética que recompensa tal esfuerzo (c); y, finalmente 3) la observación o comprobación de que el objeto se caracteriza por cierta armonía u orden (O), más o menos encubierto, que parece necesario al efecto estético.

A partir de lo anterior, Birkhoff concluye que la experiencia estética parece indicar que la emoción estética es primeramente sugerida por las relaciones armoniosas contenidas en el objeto. Más precisamente, lo describe en una fórmula que relaciona el orden, la complejidad y la medida estética, donde establece la siguiente relación:

$$C = O / C'$$

Para la prueba de esta relación, Birkhoff construyó una serie de 90 estímulos, donde incluía formas regulares, cuadrados, triángulos, pentágonos y hexágonos, varios tipos de cruces y estrellas, rombos y columnas. La complejidad estaba definida por el número de líneas rectas que contenía cada polígono; mientras que, el orden era proporcional a la simetría vertical, el equilibrio, la simetría rotada, la relación vertical/horizontal e inversamente proporcional a otros factores. El orden se definió por las repeticiones y el número de elementos iguales de una estructura, y la complejidad estaba determinada por el número de diferencias. El cuadrado es, según estos criterios, la figura más perfecta, y las estrellas irregulares, las más desagradables en términos estéticos⁷¹.

La relación de Birkhoff no ha sido encontrada en todos los estudios. Por ejemplo para Eysenck (1941), citado por Marty y otros⁷², la valoración estética de una obra de arte es el producto y no la división entre el orden y la complejidad:

$$C = O \times C'$$

71 Katz, B.F. (2002). What makes a polygon pleasing?. *Empirical Studies of the Arts*, 20 (1), 1-19.

72 Marty, G., Cela-Conde, C. J., Munar, E., Rosselló, J., Roca, M. y Escudero, J. T. (2003). Dimensiones factoriales de la experiencia estética. *Psicothema*, 15 (3), 478-483.

Osborne (1970) citado por Marty⁷³, por su parte, también halló una relación lineal entre preferencia y complejidad, de modo que las obras más complejas resultan más valoradas a nivel estético y no al contrario, como lo planteó Birkhoff.

A pesar de que parece evidente que en esta fórmula se han olvidado otras variables como experiencias anteriores, variables socioculturales, diferencias de formación o conocimientos y factores de personalidad, ha servido de base para investigaciones posteriores, como la de Staudek⁷⁴, quien propone que en lugar de considerar un solo orden, deben considerarse una suma parcial de ellos, por ejemplo, el orden Horizontal, el Vertical, el Perpendicular y el Tangencial, modificando la fórmula:

$$M = H + V + P + T / C'$$

2. Moles⁷⁵ planteó la llamada Teoría de la Información en la Percepción Estética. Este autor consideró una estética exacta basada en los aspectos matemáticos de la teoría de la información y de la cibernética. Se entiende aquí que la concepción del mundo exterior depende del conocimiento de nuestros procesos perceptivos. Trabaja este autor en los mensajes visuales y auditivos. La información estética que estudia está sujeta al orden de la probabilidad de su codificación.

Moles ha añadido precisión a las hipótesis de Birkhoff: el mayor placer producido por la percepción se siente cuando se permite a la conciencia funcionar en su máxima capacidad, esto es: aproximadamente a razón de 100 bits por segundo. De acuerdo con esto, ante todo, una obra de arte con un efecto óptimo debe contener una cantidad suficiente de *decoración superficial* que apele inmediatamente a los sentidos. La obra debe también contener algo que inmediatamente excite la *curiosidad*, motivando al observador a mirarla más de cerca. Este contenido más profundo no debe percibirse demasiado fácilmente, con una complejidad en el rango de 100 bits. El contenido más profundo puede ser una estructura de fondo, o cualquier cosa que despierta el interés, por ejemplo una invitación a un estado de ánimo.

73 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

74 Staudek, T. (1999). On Birkhoff's aesthetic measure of vases. Technical report, Faculty of Informatics, Masaryk University.

75 Moles, A. (1966). *Information theory and aesthetic perception*. Urbana: University of Illinois Press.

La más gratificante obra de arte es aquella que en la que este proceso puede tener lugar varias veces sucesivamente. Este tipo de obra de arte polifacética puede verse una y otra vez. En cada nuevo esquema, el observador encuentra algo nuevo; primero una solución a un problema de una fase previa de observación, y en segundo lugar un nuevo problema que le motiva para una reflexión todavía más profunda.

Se empiezan entonces a tratar de formular modelos, dentro del modelo más general de procesamiento de la información, para explicar la preferencia y el placer estético. Este tipo de modelos tiene como crítica que imponen una metodología que impide la comprensión de fenómenos complejos, según Arnheim (1986/1989), quien indica que la exactitud cuantitativa es responsable de llevarnos a perder de vista el núcleo esencial de nuestros problemas para restringirnos sólo a lo que se pueda medir y contar.

3. Berlyne⁷⁶, sugirió que el valor hedónico depende de la capacidad del estímulo a la hora de atraer la atención (arousal), de tal forma que un nivel óptimo de estímulo se correspondería a un máximo de placer. El arousal dependerá de las propiedades del estímulo, como su intensidad, significado y complejidad. La relación que se establece tiene la forma de la clásica U invertida, que describe la relación del arousal y la ejecución.

4. Arnheim⁷⁷, sostiene que la percepción visual es un proceso de categorización que se produce sobre la base de operaciones selectivas determinadas por el interés y la cultura. Además de seguir las proposiciones de la Gestalt, tiene en cuenta las teorías analíticas del arte basadas en las ciencias exactas (cibernética, matemática, física teórica y teoría de la información). Señala una forma unificadora de teorizar todos los aspectos de la vida cultural. Su fórmula fundamental es la entropía informática, conectándose de esta manera con el segundo principio de la termodinámica y encuadrando una estadística de la realidad física.

Arnheim⁷⁸ propone al pensamiento como fundamentado en una base esencialmente perceptiva, donde no existe ninguna diferencia entre ver y pensar. En la percepción se resuelven los mecanismos de estructuración y abstracción de la realidad, que luego dan lugar al lenguaje mismo. Así, la psicología de la forma se convierte en la más fundamental ciencia humanística, porque sintetiza la ope-

76 Berlyne, D. E. (1971). *Aesthetics and psychobiology*. New York: Appleton.

77 Arnheim, R. (1954/1994). *Arte y percepción visual*. Madrid: Alianza.

78 Arnheim, R. (1986/1989). *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*. Madrid: Alianza editorial.

sición fundamental de las ciencias del hombre: por un lado la racionalidad y la abstracción, y por el otro, la irracionalidad y la llamada creatividad, característica de la producción visual. Para Arnheim esta dicotomía es falsa, ya que la creatividad es la estructuración del conocimiento, aunque de una forma innovadora. En el campo artístico, el análisis de la percepción permite al artista producir los mensajes estéticos, y al observador y al crítico le permiten volver a reconocerlos en un sentido interpretativo.

5. Gombrich,⁷⁹ sigue una búsqueda naturalista de las raíces de la psicología del arte mediante una reflexión sobre las eventuales bases neuronales de la experiencia artística y la evolución cultural. Es considerado, junto con Arnheim, uno de los principales exponentes de la semiótica artística. A diferencia de Arnheim, además de la influencia de la escuela de la Gestalt, también se relaciona con la escuela psicoanalítica.

Los temas fundamentales que desarrolla Gombrich, según Calabrese⁸⁰, son la representación pictórica y los cambios en los modos de representación pictórica a través de los siglos. La representación pictórica nunca es una adecuación a las cosas, ni en el caso del realismo; sino una ilusión que representa el artista.

La diferencia importante entre Gombrich y Arnheim, según Calabrese, radica en que el primero trata de delinear una teoría de la representación basada en lo que se sabe y no el lo que se ve. Ningún artista puede pintar lo que ve prescindiendo de todas las convenciones que constituyen el sistema de la cultura. Cada operación figurativa está dirigida por una convención, por una articulación esquemática de lo que se sabe.

En la diferenciación establecida anteriormente, y siguiendo a Carrillo⁸¹, entre autores que proponen el procesamiento de arriba hacia abajo y aquellos que proponen el procesamiento de abajo hacia arriba, plantean posiciones opuestas. Arnheim establece el procesamiento desde los estímulos, es decir de abajo hacia arriba; mientras que Gombrich procede en sentido contrario, desde los conocimientos y esquemas, hacia los estímulos. Aunque es curioso señalar que ambos autores utilizan argumentos basados en la teoría de la Gestalt para apoyar razonamientos opuestos.

79 Gombrich, E.H. (1982/2000). *La imagen y el ojo, nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid: Debate.

80 Calabrese, O. (1987). *El lenguaje del arte*. Barcelona: Paidós Ibérica.

81 Carrillo C., A. (2005). La anisotropía del espacio y la dinámica de las estructuras visuales. *Elementos*, 58, 3-11.

Podrían incluirse otros autores que investigaron en el área de la psicología estética durante la primera mitad del siglo XX, pero los mencionados anteriormente se consideran los más representativos de las tendencias principales en esta área de investigación que pueden resumirse en:

1. El esfuerzo por cuantificar las relaciones que hacen a un estímulo estético,
2. la búsqueda de universales estéticos independientes de la cultura,
3. el uso de nuevas teorías, como la informática, el procesamiento de información y las ciencias cognitivas, para explicar el fenómeno estético,
4. la influencia de la psicología de la Gestalt sobre todas las investigaciones estéticas posteriores.

PSICOLOGÍA ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

A partir del estudio científico de la belleza en la primera mitad del siglo XX, los modelos contemporáneos dentro de la psicología estética pueden clasificarse en:

1. Modelos psicobiológicos, que buscan las bases fisiológicas de la producción y percepción de los estímulos estéticos.
2. Modelos cognitivos, que proponen el análisis de los procesos cognitivos relacionados con el manejo de la información sobre los estímulos estéticos.
3. Psicología evolucionaria: que busca el papel que han jugado este tipo de estímulos en la evolución de la especie humana.

Lo anterior no descarta que los distintos autores combinen en sus propuestas más de uno de estos aspectos.

1. MODELOS PSICOBIOLOGICOS

Se han seleccionado los autores que se juzgaron más relevantes en esta área, sin que ello signifique que en este capítulo se reporten todos los estudios disponibles, ya que este campo de actividad es de los más productivos actualmente. Se consideraron solamente los estudios llevados a cabo por Martindale, Zeki, Marty y Ramachandran.

Dentro de estos modelos destaca **Martindale**⁸², quien a pesar de ser seguidor de Berlyne, propone que la relación de U invertida entre arousal y preferencia no es tan común como este autor lo proponía. Condujo experimentos para establecer los patrones universales del cambio de estilos a lo largo de la historia del arte, y planteó que los cambios no se deben a un "instinto" por innovar, sino a un deseo de evitar la repetición, que resulta en aburrimiento. Esta búsqueda de la novedad se basa en el bien establecido principio psicológico que mueve a evitar la habituación.

Su teoría es conexionista o de redes neurológicas sobre la evaluación de la belleza y la preferencia estética, ya que su hipótesis es que, si bien no se puede plantear una lista de todas las características que comparten los objetos que calificamos como bellos, todos estos objetos deben inducir patrones de activación similares en el cerebro. Así, la preferencia estética debe poder explicarse siguiendo los principios de la ciencia cognitiva, ya que las leyes de la cognición y las leyes de la estética son isomórficas⁸³.

Dentro de un modelo de redes, plantea Martindale, se requieran varias condiciones: (a) una serie de nodos, (b) unos estados de activación, (c) unos patrones de conexión entre los nodos, (d) reglas que regulen como los nodos reciben y producen estimulación hacia otros nodos, (e) reglas de aprendizaje, y (f) un ambiente donde se encuentre la red.

El placer estético y la belleza pueden explicarse utilizando estos elementos, y plantea que este fenómeno resulta cuando la activación es maximizada y la inhibición de los nodos activados se minimiza. Concluye que la belleza no está en el ojo del que la mira, sino en su cerebro. Los estímulos que juzgamos bellos deben suscitar estados similares en el cerebro.

Por otra parte, **Zeki**⁸⁴ centra sus investigaciones sobre la percepción de estímulos estéticos en la percepción del color y aclara que la teoría tricromática no es una teoría de la percepción del color, sino de la forma como funcionan los receptores retinianos para la recepción cromática. De acuerdo con esto, Jacobs, Neitz, Deegan, y Neitz⁸⁵, encontraron un polimorfismo en los receptores cromáticos que permite que un pigmento visual responda a varias longitudes de onda

82 Martindale, C. (1990). *The clockwork muse: The predictability of artistic change*. New York: Basic Books.

83 Martindale, C. (2001) How does the brain compute aesthetic preference? *The General Psychologist*, 36 (2), 25-35.

84 Zeki, S. (1993/1995). *Una visión del cerebro*. Barcelona: Ariel.

85 Jacobs, G.H., Neitz, M., Deegan, J.F. y Neitz, J. (1996). Trichromatic colour vision in new world monkeys. *Nature*, 382, 156-158.

en el sistema de procesamiento de los colores de distintos primates. Este tipo de procesamiento parece existir también en el sistema humano.

Así mismo, la constancia de color, que fue explicada por Newton como una propiedad de todo cuerpo de reflejar de forma más abundante los rayos de su propio colorido, parece no corresponderse con lo que realmente ocurre; ya que, apoyando a Land (1974) citado por Zeki y Marini⁸⁶, y utilizando el denominado experimento de Mondrian, Zeki y Marini (1998) demostraron que no se realiza una conexión simple entre los tres colores recibidos por la retina y los colores percibidos. La percepción psicológica va más allá de la percepción simple retiniana. La teoría tricromática se ubica en la etapa intermedia de la percepción, pero la explicación se torna más complicada al ubicarse dos canales de percepción distintos: uno espacial y estático, sensible al color; y otro canal, temporal y dinámico, sensible a la luminosidad.

Este dilema acerca de la existencia de una vía única que transporta luminosidad y color desde la retina hasta el córtex, o de dos vías paralelas, no está resuelto. También se plantea que el resultado de la percepción cromática depende de las condiciones particulares de cada individuo y no de universales propios de la especie⁸⁷.

Según Zeki y Marini⁸⁸, el color de un fragmento está determinado no solo por la composición de las longitudes de onda de la luz reflejada en él, sino también por la composición de longitudes de onda de la luz reflejada en las superficies circundantes. A fuerza de comparar la reflectancia de las diversas superficies, el cerebro adquiere un conocimiento acerca de la manera como se comportan los objetos en términos de reflejo de luz. Las comparaciones y sus resultados son una función del cerebro, no del mundo exterior, aunque toda la información necesaria para llevar a cabo estas comparaciones sí proviene del mundo exterior. El sistema nervioso no analiza colores, sino que los construye usando sus propios algoritmos, aunque acepta que hay dimensiones del color que están ligadas al medio ambiente.

En este sentido, se ha encontrado que el cerebro organiza la percepción de los numerosísimos colores a partir de ocho categorías: rojo, verde, azul, ama-

86 Zeki, S. y Marini, L. (1998). Three cortical stages of colour processing in the human brain. *Brain*, 121, 1669 – 1685.

87 Zeki, S. (1993/1995). *Una visión del cerebro*. Barcelona: Ariel.

88 Zeki, S. y Marini, L. (1998). Three cortical stages of colour processing in the human brain. *Brain*, 121, 1669 – 1685.

rillo, violeta, naranja, rosa y marrón. Plantea así que el arte tiene una base biológica; como cualquier otra actividad humana, depende y obedece a las leyes del cerebro. Para comprender estos fundamentos biológicos del arte se necesita comprender las bases biológicas del conocimiento, ya que el arte es una forma de conocimiento. A esta área de estudio se le denomina neuroestética⁸⁹.

Zeki concuerda con Livingstone y Hubel⁹⁰ en la ubicación de dos centros separados en el cerebro, uno para el color (V4) y otro para el movimiento (V5). Además, hay áreas especializadas en el reconocimiento de objetos, reconocimiento de rostros y de posiciones en el espacio.

En sus investigaciones, utilizando resonancias magnéticas cerebrales funcionales (fMRI) y obras de arte como estímulos, Zeki y Marini⁹¹ reportan como hallazgos que cuando los humanos observan colores en relación con objetos, se activan áreas del cerebro más extensas que cuando observan colores en contextos abstractos. Y hay grandes diferencias cuando los objetos que se observan tienen sus colores naturales, que cuando los colores no se corresponden con los objetos. Además del área V4, las VI y V2 son también importantes en la percepción del color. A partir de estas investigaciones plantea un modelo de tres etapas de procesamiento:

1. Calibración de la longitud de onda proveniente de cada punto del campo visual, registrando los cambios en su composición.
2. Comparación espacial de la composición de la luz reflejada por una superficie y superficies adyacentes.

Las dos primeras etapas son de procesamiento automático del color, hasta este punto no se puede determinar si el color es "correcto" o no.

3. A partir de los resultados de las dos etapas anteriores, se consideran los objetos y superficies.

Posteriormente la investigación busca determinar qué zonas cerebrales se activan cuando se califica a un estímulo como bello o feo. Utilizando fMRI nue-

89 Zeki, S. (2002). Neural concept formation and art. *Journal of Consciousness Studies*, 9 (3), 53 – 76.

90 Livingstone, M. y Hubel, M. (1988). Segregation of form, color, movement and depth: Anatomy, physiology and perception. *Science*, 240, 740 – 749.

91 Zeki, S. y Marini, L. (1998). Three cortical stages of colour processing in the human brain. *Brain*, 121, 1669 – 1685.

vamente, Kawabata y Zeki ⁹² encuentran que el área de la corteza orbito-frontal es la más importante durante la percepción de estímulos que el sujeto califica como bellos o feos. Sorpresivamente ambos juicios, belleza o fealdad, se procesan en la misma localización, solo se observa un cambio relativo de actividad en esta zona. Además, durante la asignación de estos juicios de belleza, también entra en juego la corteza motora. Así concluyen que la belleza es un continuo, que va desde lo que se cataloga como bello hasta lo que se califica de feo, y puede haber variaciones entre los individuos al emitir estos juicios. Al tener carácter emocional, el procesamiento de estos juicios también involucra a la corteza motora, con mayor intensidad cuando el estímulo se califica de feo o aversivo, ya que prepara al organismo para iniciar respuestas de evitación o escape, en caso que sea necesario.

La importancia de este tipo de investigaciones, en las que se utilizan como estímulos obras de arte y no formas geométricas simples, es que abren la posibilidad de estudiar la actividad y las estructuras implicadas en la formación de juicios y conceptos, en este caso estéticos. Aunque el uso de este tipo de estímulos ha sido criticado, ya que según Marty ⁹³, cuya propuesta analizaremos a continuación, plantea que en la apreciación de obras de arte es importante el entrenamiento previo y el conocimiento de los sujetos sobre los estímulos artísticos en particular, así como otras variables personales.

Marty sigue la teoría de la integración visual en multiestadios, propuesta por Zeki y Kawabata ⁹⁴ aseguran tener evidencia empírica para esta proposición y confirman que en la percepción visual actúan áreas más allá de la corteza visual. Así mismo proponen que adicionalmente a los nodos básicos que procesan formas y colores, existe un nodo de la percepción estética. Este nodo parece estar ubicado en la corteza pre-frontal dorsolateral, y se encarga también de la interfase entre la percepción y la acción, con funciones críticas en el monitoreo de eventos múltiples en la memoria de trabajo y la toma de decisiones. Esto no es sorprendente dado que, ante un objeto, debe decidirse si se le considera bello o no.

92 Kawabata, H. y Zeki, S. (2004). Neural correlatos of beauty. *Journal of Neurophysiology*, 91, 1699 – 1705.

93 Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.

94 Kawabata, H. y Zeki, S. (2004). Neural correlatos of beauty. *Journal of Neurophysiology*, 91, 1699 – 1705.

A pesar de la evidencia que reportan, Cela-Conde y otros⁹⁵ concluyen que el área de la investigación estética sigue teniendo varias dificultades, como los problemas de definición de lo que se considera percepción estética, así como las complejas relaciones entre arte, belleza y estética. Dada la complejidad de estos procesos, es muy complicado su estudio por procedimientos experimentales.

Como se indicó anteriormente, Marty⁹⁶ propone que es necesario considerar otras variables, además de las neurológicas, como el conocimiento que tienen los sujetos sobre los estímulos artísticos. En este sentido Cela-Conde, Marty, Munar, Nadal y Burges⁹⁷, realizan una investigación con dos grupos, estudiantes de historia del arte y de psicología, donde a partir de un procedimiento de detección de señales, encuentran que en el reconocimiento de estímulos estéticos es importante detectar la formación de dos esquemas diferentes: de contenido y de estilo. La enseñanza previa aumenta la familiaridad con los estímulos estéticos. La discriminación entre arte representacional y abstracto es menor en los estudiantes de historia del arte, ya que estos participantes disponen de esquemas de estilo, lo que les permite detectar significado en estímulos que para los otros participantes son abstractos.

Continuando en esta línea de investigación, Marty y otros constataron la existencia de un factor general subyacente a la percepción estética, siguiendo la proposición de Eysenck (1940) citado por Marty y otros⁹⁸). Utilizando la técnica de diferencial semántico, en las categorías de bello, agradable, interesante y original, se halló que los juicios en estas categorías se hallan altamente relacionados entre sí. La importancia de una constatación así es relevante para el diseño de futuros trabajos experimentales de localización cerebral, ya que proporcionan fundamento para la reducción de los juicios estéticos a preguntas relativamente sencillas acerca de la belleza de los estímulos.

A manera de resumen, la importancia de los planteamientos de esta autora y sus colaboradores se encuentra en dos aspectos fundamentales:

-
- 95 Cela-Conde, C.J., Marty, G., Maestú, F., Ortiz, T., Munar, E., Fernández, A., Roca, M., Rosselló, J. y Quesney, F. (2004). Activation of the prefrontal cortex in the human visual aesthetic perception. *Proceedings of the National Academy of Science*, 101, (16), 6321-6325.
- 96 Marty, G. (2002). Formación de esquemas en el reconocimiento de estímulos estéticos. *Psicothema*, 14 (1), 19-25.
- 97 Cela-Conde, C.J., Marty, G., Munar, E., Nadal, M. y Burges, L. (2002). The style scheme grounds perception of paintings. *Perceptual and Motor Skills*, 95, 91-100.
- 98 Marty, G., Cela-Conde, C. J., Munar, E., Rosselló, J., Roca, M. y Escudero, J. T. (2003). Dimensiones factoriales de la experiencia estética. *Psicothema*, 15 (3), 478-483.

El reconocimiento de la influencia de variables del sujeto sobre el juicio estético, como su aprendizaje previo,

El aporte de evidencias experimentales y conductuales que apoyan a la investigación de las bases neurofisiológicas de la respuesta estética.

En el año 2002, **Ramachandran**⁹⁹, y en contra de la opinión de Fodor¹⁰⁰, acerca de la imposibilidad de estudiar a los sistemas perceptuales, por estar cerrados en si mismo, demostró que la percepción visual cuenta desde sus inicios con un fuerte componente arriba-abajo, procedente de los llamados procesos profundos. A este respecto Ramachandran¹⁰¹ (2002) plantea que actualmente se dispone de suficiente conocimiento sobre la visión y el cerebro como para plantear las bases neurales del arte y una teoría científica de la experiencia artística. Como respuesta a los críticos que consideran este tipo de investigación como contraproducente, argumenta que las leyes de la gramática están bien establecidas y esto no afecta la apreciación de las grandes obras literarias.

Una de las contribuciones que aporta es la ubicación del procesamiento de estímulos artísticos, o lo que se denomina sentido artístico en el hemisferio derecho. Esta evidencia la obtiene a partir del estudio de pacientes con lesiones en esta ubicación (Ramachandran, 2002).

Inicialmente propone ocho leyes generales del arte (Ramachandran y Hirstein, 1999), pero afirman que no es una lista exhaustiva y, ante las críticas recibidas, principalmente de Tyler¹⁰², agregaron dos leyes más. El principio fundamental del que parte supone que el proceso perceptual del arte es un proceso similar al que se realiza al percibir caricaturas, donde se escogen rasgos distintivos de los objetos reales y se resaltan o exageran. Para determinar qué características van a ser exageradas o deformadas se deben escoger elementos que resuenen en la memoria del observador y que también representen estándares y símbolos culturales. En este aspecto Ramachandran coincide con Martindale¹⁰³.

99 Ramachandran, V.S. (2002). *The neurological basis of artistic universals*. Recuperado en Marzo 26, 2004 www.interdisciplines.org/artcg/papers/9/9/printable/paper.

100 Fodor, J.A. (1983/1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata.

101 Ramachandran, V.S. (2002). *The neurological basis of artistic universals*. Recuperado en Marzo 26, 2004 www.interdisciplines.org/artcg/papers/9/9/printable/paper.

102 Tyler, Ch. W. (1999). Is art lawful? *Science*, 285, 673-674.

103 Martindale, C. (1990). *The clockwork muse: The predictability of artistic change*. New York: Basic Books.

Las diez leyes tentativas del arte que plantea Ramachandran,¹⁰⁴ son:

1. Cambio de pico,
2. agrupación,
3. contraste,
4. solución de problemas perceptuales,
5. simetría,
6. repetición, ritmo y orden,
7. balance,
8. metáforas,
9. evitar las coincidencias con el punto de vista genérico,
10. aislamiento.

2. MODELOS COGNITIVOS

Como su nombre lo indica, estos modelos enfatizan los procesos cognitivos que se pueden identificar en la formulación de juicios estéticos. Se analizarán sólo dos modelos, el de Solso y el de Reber, aunque otros autores adelantan trabajos en esta área.

Solso ¹⁰⁵(2003) presenta un modelo general de la conciencia que llamó AWAREness, donde trata de relacionar la psicología del arte y la evolución del cerebro consciente. Este modelo plantea los siguientes pasos, que se corresponden con las siglas del nombre en inglés:

- Atención: que se focaliza tanto en objetos internos como externos,
- Alerta: continuo de conciencia que va desde el sueño hasta la alerta,
- Arquitectura: estructuras fisiológicas del sistema nervioso,

104 Ramachandran, V.S. (2002). *The neurological basis of artistic universals*. Recuperado en Marzo 26, 2004 www.interdisciplines.org/artcg/papers/9/9/printable/paper.

105 Solso, R.L. (2003). *The psychology of art and the evolution of the conscious brain*. Cambridge: MIT Press.

- Recuerdo del conocimiento: acceso a la información personal y sobre el mundo,
- Emociones: afectos asociados a la conciencia,
- Novedad: tendencia a enfocarse en los eventos nuevos, creativos o novedosos,
- Emergencia: la conciencia se distingue de otros procesos neurales en que se encarga de pensamientos propios, privados e internos,
- Selectividad: en adición a la atención, los humanos seleccionan constantemente unos pocos pensamientos para trabajarlos al mismo tiempo, que pueden cambiar rápidamente con la intrusión de nuevos pensamientos o sucesos externos.
- Subjetividad: cada conciencia es única.

Solso ¹⁰⁶ propone que la conciencia es un estado de alerta atencional con la cual se está enterado de las sensaciones subjetivas. Cuando se observa una obra de arte, los pensamientos conscientes combinan la atención a los detalles de la pieza con los conocimientos pasados. La conciencia es subjetiva en el sentido de que es única y privada para cada individuo; pero, los procesos y componentes de la conciencia son similares en todos los humanos. Trata de desmitificar los componentes de la conciencia, ya que se trata de un modelo con aspectos operacionalmente definibles. Busca hacer el concepto de conciencia más científicamente creíble, ya que sus elementos se pueden medir empíricamente. La subjetividad se puede usar como varianza dentro de los términos de la psicología experimental.

Dentro de esta conciencia describe dos formas de percepción:

1. Nativista: es la considerada abajo/arriba, comienza con los estímulos físicos básicos. Son las formas de percibir innatas, comunes a todos los humanos. Aquí ubica: sensación, forma, color y organización gestáltica.

2. La percepción directa se refiere al proceso arriba/abajo, ya que está basado en los conocimientos y la historia personal de cada uno. Dentro de ella se ubican los significados personales y las emociones¹⁰⁷.

En términos de lo que se puede manipular, se encuentra en la bibliografía y puede usarse en la investigación de la psicología del arte ubica: atención,

106 Solso, R.L. (1994). *Cognition and visual arts*. Cambridge: MIT Press.

107 Solso, R.L. (1994). *Cognition and visual arts*. Cambridge: MIT Press.

recuerdo, emoción, novedad y selección. No considera lícito crear una discontinuidad entre el funcionamiento del cerebro, como eventos internos, y los eventos externos, ya que se encuentran en un continuo, donde lo que interesa en el caso del arte son los juicios de belleza, estética y placer. Los estándares últimos de belleza se encuentran en la comprensión de las estructuras fundamentales internas. El arte es, después de todo, materiales físicos que afectan al ojo y al cerebro consciente. El cerebro interpreta lo que ve gracias a la luz, a partir de las experiencias socializadoras y la larga evolución histórica¹⁰⁸.

En este contexto, Solso sugiere hacer el análisis de una obra de arte considerando cuatro cualidades principales:

1. características sensoriales y preceptuales, es decir, cuáles son los atributos físicos de la pieza,
2. características psicológicas, que son los aspectos psicológicos del arte,
3. relación esquema/historia, cómo se comprenden las piezas en función del propio punto de vista,
4. comprensión del arte, si las piezas "tocan" al individuo profundamente en alguna forma emocional.

De esta manera, trata de abarcar y conjugar los aspectos psicológicos, sociales y fisiológicos implicados en la percepción de estímulos estéticos en general y obras de arte en particular.

En lo que respecta al modelo de Reber, **Reber, Schwarz y Winkielman**¹⁰⁹, resumiendo muchas consideraciones que ya se han hecho en este capítulo, plantean que pueden distinguirse por lo menos tres posiciones en lo que respecta a la definición de belleza:

1. **Objetivismo:** Platón definía la belleza como una propiedad de los objetos que produce placer en cualquier receptor. Este objetivismo sería la raíz de muchas investigaciones psicológicas posteriores, que han tratado de identificar los aspectos críticos de la belleza. Se proponen como características principales: la proporción, el balance, la simetría, la cantidad de información, el contraste o la complejidad.

108 Solso, R.L. (2003). *The psychology of art and the evolution of the conscious brain*. Cambridge: MIT Press.

109 Reber, R., Schwarz, N., y Winkielman, P. (2004). Processing fluency and aesthetic pleasure: Is beauty in the perceiver's processing experience?. *Personality and Social Psychology Review*, 8 (4), 364-382.

2. Subjetivismo: los sofistas proponían que la belleza es una función idiosincrática de las cualidades del perceptor y todos los esfuerzos por identificar las leyes de la belleza son inútiles.
3. Perspectiva interaccionista: tratando de reunir los aportes de las dos posturas anteriores, en esta perspectiva se considera que la belleza surge de los patrones que utiliza la gente para relacionarse con los objetos, pero también depende de las propiedades de los objetos, los procesos cognitivos que lleva a cabo el sujeto y los procesos afectivos implicados.

Para no abordar el estudio de la estética solamente desde la perspectiva objetivista y lograr un estudio interaccionista, se debe considerar la experiencia estética en función de la dinámica de procesamiento del perceptor. Reber y otros¹¹⁰ proponen que cuanto más fluidamente se pueda procesar el estímulo, más positiva será la respuesta estética. Este planteamiento tiene cuatro proposiciones:

1. Los objetos difieren en la fluidez con que pueden ser procesados. De acuerdo a la perspectiva objetivista, la fluidez o facilidad de procesamiento dependerá de: buena forma, simetría, contraste figura-fondo, preparación (*priming*) perceptual y conceptual.
2. La fluidez de procesamiento está hedónicamente marcada. Una alta fluidez se experimenta como positiva y tiene correlatos psicofisiológicos.
3. La experiencia subjetiva positiva marca los juicios evaluativos.
4. El impacto de la fluidez es moderado por las expectativas y las atribuciones.

Como conclusión, Reber y otros señalan que la belleza está en el ojo del que la mira, pero en este observador confluyen dos grupos de variables: las propiedades objetivas de los estímulos, y la historia del observador con estos estímulos. Entonces el juicio estético sobre la preferencia de un objeto está determinado por la interacción entre el estímulo y las características afectivas y cognitivas del observador, apoyando así la posición interaccionista.

110 Reber, R., Schwarz, N., y Winkielman, P. (2004). Processing fluency and aesthetic pleasure: Is beauty in the perceiver's processing experience?. *Personality and Social Psychology Review*, 8 (4), 364-382.

3. MODELOS EVOLUCIONARIOS

Otra área de investigación en la búsqueda de los universales estéticos proviene de la psicología evolucionaria, que pretende entender las capacidades de la mente humana en términos de las características que se desarrollan a lo largo de la historia evolutiva de la especie. Las preferencias estéticas son el resultado de la selección que de los estímulos ha hecho la especie en función de lo que ha resultado placentero en la historia evolutiva. Aquí incluyen también a los estímulos artísticos. Voland y Grammer ¹¹¹ definen la estética evolucionaria como los intentos por explicar la experiencia estética desde la perspectiva evolutiva. Según estos autores, el juicio estético es una manifestación de la adaptación psicológica. A esta adaptación psicológica subyacen sentimientos, emociones, activación, creatividad, aprendizaje y conductas que proveen información sobre el ambiente y nos guían a acercarnos a la belleza y evitar la fealdad. Esto se debe a que la belleza es una clave de éxito en la supervivencia y la reproducción; mientras que, la fealdad es una clave que indica pocas probabilidades de sobrevivir y reproducirse.

De acuerdo con lo anterior, Dutton ¹¹² puntualiza que el arte es universal a través de la historia y las culturas. No hay cultura conocida donde no se pueda encontrar alguna forma de arte e intereses artísticos y estéticos. Eso no significa que todas las culturas tengan las mismas formas de arte y todas sean igual de importantes, pero citando a Aristóteles para demostrar que esta afirmación no es novedosa, añade que se pueden esperar formas similares de arte e invenciones tecnológicas inventadas de forma independiente en las culturas humanas alrededor de todo el mundo. Aunque también resalta que este mismo argumento se usa para sustentar dos perspectivas opuestas:

El encontrar manifestaciones artísticas en todas las culturas lleva a los relativistas culturales a proponer que el arte depende exclusivamente de lo relativo a unas condiciones históricas y culturales particulares,

Las teorías del valor de la estética universal que formulan la hipótesis de que este mismo hallazgo, manifestaciones artísticas en todas las culturas, responde a la naturaleza semejante de toda la especie humana.

111 Voland, E. y Grammer, K. (2003). *Evolutionary aesthetics*. Springer: Heidelberg Inc.

112 Dutton, D. (2002). *Aesthetic universals*. Recuperado en Junio 02, 2004. www.denisdutton.com/universals.htm.

Otros autores, como Chamberlain¹¹³, han realizado investigaciones dirigidas a demostrar la existencia de los universales estéticos y su utilidad adaptativa. Señala que la antropología ha encontrado evidencias de por lo menos 40.000 años de antigüedad de conductas simbólicas relacionadas con la estética, como arte representacional y uso de ornamentos en el cuerpo. El estudio de estos aspectos ayuda a la comprensión de la evolución de la mente humana y de las habilidades cognitivas modernas. Centra su investigación sólo en tres aspectos, advirtiendo que esto podría ser una debilidad de su planteamiento, la preferencia por los organismos y objetos simétricos, el gusto por observar paisajes, y el atractivo facial.

En cuanto a la preferencia por la simetría, Chamberlain señala que ésta puede ser resultado de la evolución de los mecanismos visuales para el reconocimiento de la forma, además que pequeñas desviaciones de la simetría entre los lados izquierdo y derecho pueden indicar fallos de la expresión del genotipo en la evolución ontogenética de ese organismo. La preferencia por observar paisajes indicaría la búsqueda innata de condiciones ambientales favorables a la supervivencia, en términos de encontrar recursos para la subsistencia y la ausencia de predadores y otros peligros. Por otro lado, desde los escritos de Darwin, es ampliamente aceptado que la expresión facial ayuda al reconocimiento y comprensión de estados emocionales, tanto en humanos como en otros primates. Adicionalmente, uno de los elementos que se considera muy importante en el atractivo facial es la simetría de los rasgos que, como se señaló anteriormente, puede ser tomado como una evidencia de la salud de ese organismo.

Existen otras posiciones más controversiales como la de Pinker¹¹⁴, quien propone que no todo lo que produce la mente debe tener valor adaptativo desde un punto de vista biológico. Si bien la mente puede considerarse un ordenador neural, regido por los objetivos que sirvieron a la aptitud biológica, como la comida, el sexo o la seguridad, ese mismo ordenador puede utilizarse para otros fines cuyo valor adaptativo es cuando menos dudoso. Lo que sí es relevante es que en todas partes los seres humanos dedican tanto tiempo a actividades que, a la vista de la lucha por sobrevivir y reproducirse, parecen inútiles: cuentan historias, hacen bromas, cantan, bailan y decoran todo tipo de superficies.

113 Chamberlain, A.T. (2000). *On the evolution of human aesthetic preferences*. Recuperado en Abril 25, 2004. www.Beautyworlds.com.evoaesthet1.htm.

114 Pinker, S. (1997/2001). *Cómo funciona la mente*. Buenos Aires: Destino.

La función que cumplen las actividades artísticas es tan oscura para la biología y para la psicología estética, que parece más objeto de estudio de la economía o de la psicología social. Lo anterior se relaciona con el equivoco planteado anteriormente entre arte y estética, y la poca relación que puede haber entre ambos. Pinker plantea que la psicología estética debe guiarse con mirada desinteresada y alejada de la psicología del estatus social, para plantearse preguntas que pueda resolver, como: ¿qué hay en la mente que nos hace gozar de figuras, colores, sonidos, bromas, cuentos y mitos? Partiendo de que la ruta de acceso a los circuitos de placer pueden ser los sentidos, tiene sentido investigar sobre estética y ver la utilidad de este tipo de estudios. Así el contar historias puede tener un valor didáctico e instruccional, mirar objetos geoméricamente perfectos puede dar pistas sobre hábitats seguros, ricos en alimentos o parejas fértiles y sanas. Estos tipos de estética son un factor importante para nuestras vidas, ya que nuestros estados de ánimo dependen de lo que nos rodea, aunque esto no se corresponda estrictamente con la adaptación biológica, técnicamente definida.

A partir de lo anterior se puede afirmar que es mucho lo que la perspectiva evolutiva puede aportar a la comprensión del fenómeno estético en particular y de los procesos mentales en general.

CONCLUSIONES

El estudio contemporáneo de la estética, dentro de la psicología, sigue los planteamientos de la psicología contemporánea en general, ubicando como objeto de estudio la conducta y los procesos mentales involucrados en la percepción y evaluación de estímulos que tienen como característica provocar fuertes respuestas emocionales, que llevan a calificarlos de bellos o feos. En este estudio es importante considerar, tanto al productor del objeto, en caso de un estímulo artificial, como a los observadores de dichos objetos, sean artificiales o elementos de la naturaleza. La psicología contemporánea no olvida en sus investigaciones que este fenómeno ocurre enmarcado en condiciones sociales y culturales que también tienen influencia sobre él.

Para realizar este tipo de investigación se utilizan todos los recursos que la moderna tecnología pone a disposición, desde la evaluación neurofisiológica, modelo de procesamiento de información, teorías conexionistas y nuevos planteamientos evolucionistas. Actualmente, además de la disposición de todas estas nuevas herramientas, se evidencia una mejor definición de los estímulos estéti-

cos, y se evitan los reduccionismos pasados que consideraban a la estética como relacionada exclusivamente con la producción y observación de obras de arte.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1963). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de cultura económica.
- Arnheim, R. (1954/1994). *Arte y percepción visual*. Madrid: Alianza.
- Arnheim, R. (1986/1989). *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*. Madrid: Alianza editorial.
- Beardsley, N.C. y Hospers, J. (1984). *Estética: Historia y fundamentos*. Madrid: Cátedra.
- Berlyne, D. E. (1971). *Aesthetics and psychobiology*. New York: Appleton.
- Birkhoff, G.D. (1931/2000). Matemáticas de la estética. *Elementos*, 40, 13-20. (Traducción del artículo publicado en Newman, J.R. (1956) *The Word of mathematics*. New Cork: Simon & Schuster.)
- Boring, E.G. (1980) *Historia de la psicología experimental*. México: Trillas.
- Burke, D. (2005). *Object perception*. Recuperado en Marzo 23, 2005. <http://vision.psy.mq.edu.au/%7Edarrenb/objects.BW.pdf>.
- Calabrese, O. (1987). *El lenguaje del arte*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Carrillo C., A. (2005). La anisotropía del espacio y la dinámica de las estructuras visuales. *Elementos*, 58, 3-11.
- Cela-Conde, C.J., Marty, G., Munar, E., Nadal, M. y Burges, L. (2002). The style scheme grounds perception of paintings. *Perceptual and Motor Skills*, 95, 91-100.
- Cela-Conde, C.J., Marty, G., Maestú, F., Ortiz, T., Munar, E., Fernández, A., Roca, M., Rosselló, J. y Quesney, F. (2004). Activation of the prefrontal cortex in the human visual aesthetic perception. *Proceedings of the National Academy of Science*, 101, (16), 6321-6325.
- Chamberlain, A.T. (2000). *On the evolution of human aesthetic preferences*. Recuperado en Abril 25, 2004. www.Beautyworlds.com.evoaesthet1.htm.

- Chater, N. y Vitányi, P. (2003). Simplicity: A unifying principle in cognitive science?. *Trends in Cognitive Science*, 7, 19-22.
- Chomsky (1998) *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Coren, S., Wrad, L.M. y Enns, J.T. (1999). *Sensación y percepción*. México: McGraw-Hill.
- de la Vega, M. (2004). De Benedetto Croce a Martin Heidegger: La estética límite. *Estética*, 1, (7), 159-170.
- Dutton, D. (2002). *Aesthetic universals*. Recuperado en Junio 02, 2004. www.denisdutton.com/universals.htm.
- Eco, U. (2005). *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen.
- Fodor, J.A. (1983/1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata.
- Frances, R. e Imberty, M. (1985). *Psicología del arte y la estética*. Madrid: Akal.
- Freud, S. (1970). *Psicoanálisis del arte*. Madrid: Alianza.
- Gibson, J. J. (1971). The information available in pictures. *Leonardo*, 4, 27-35.
- Goldstein, E.B. (1999) *Sensación y percepción*. México: Thomson Editores.
- Gombrich, E.H. (1982/2000). *La imagen y el ojo, nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*. Madrid: Debate.
- Hothersall, D. (1997) *Historia de la psicología*. 3º ed. México: McGraw-Hill.
- Jacobs, G.H., Neitz, M., Deegan, J.F. y Neitz, J. (1996). Trichromatic colour vision in new world monkeys. *Nature*, 382, 156-158.
- Jung, C.G. (1921/1994). *Tipos psicológicos*. Barcelona: Eldhasa.
- Jung, C.G. (1930/1999). Psicología y poesía. En Jung, C.G. *Sobre el fenómeno del espíritu en el arte y la ciencia*. Obras completas, volumen 15. Madrid: Trotta.
- Katz, B.F. (2002). What makes a polygon pleasing?. *Empirical Studies of the Arts*, 20 (1), 1-19.
- Kawabata, H. y Zeki, S. (2004). Neural correlatos of beauty. *Journal of Neurophysiology*, 91, 1699 – 1705.

- Köhler, W. (1921/1972). *Psicología de la forma*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Kubovy, M., (2000). Visual aesthetics. En Kazdin, A.E. (2000). *Encyclopedia of psychology*. New York: Oxford University Press.
- Lähteenmaki, T. (1999). Measuring visual aesthetics: Predicting appeal of abstract images. Tesis de maestría, no publicada, Universidad de Jyväskylä, Finlandia. Recuperado en Marzo 28, 2004. www.alliedcomputing.com/gateway/Aesthetics_Beauty_Theories.php.
- Latto, R. (2005). Do we like what we see?. En G. Malcolm (ed.). *Multidisciplinary approaches to visual representations and interpretation*. Amsterdam: Elsevier, pp. 343-356.
- Leahey, T.H. (1998) *Historia de la psicología*. 4º ed. Madrid: Prentice-Hall.
- Livingstone, M. y Hubel, M. (1988). Segregation of form, color, movement and depth: Anatomy, physiology and perception. *Science*, 240, 740 – 749.
- Lories, D. (1995). El concepto de “arte”: Wittgenstein y la estética analítica. *Analys-art*, 13, 95-115.
- Martindale, C. (1990). *The clockwork muse: The predictability of artistic change*. New York: Basic Books.
- Martindale, C. (2001) How does the brain compute aesthetic preference?. *The General Psychologist*, 36 (2), 25-35.
- Marty, G. (1999). *Psicología del arte*. Madrid: Pirámide.
- Marty, G. (2002). Formación de esquemas en el reconocimiento de estímulos estéticos. *Psicothema*, 14 (1), 19-25.
- Marty, G., Cela-Conde, C. J., Munar, E., Rosselló, J., Roca, M. y Escudero, J. T. (2003). Dimensiones factoriales de la experiencia estética. *Psicothema*, 15 (3), 478-483.
- Matlin M.W. y Foley, H.J. (1996) *Sensación y percepción*. México: Prentice Hall.
- Moles, A. (1966). *Information theory and aesthetic perception*. Urbana: University of Illinois Press.
- Monserrat, J. (1998). *La percepción visual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Osgood, C.E., Suci, G.J. y Tannebaum, P.H. (1958/1976). *La medida del significado*. Madrid: Gredos.
- Palmer, S. E., (1999). *Vision science, photons to phenomenology*. Cambridge: MIT Press.
- Peña, G. (2003). La psicología; noción, métodos e historia. En Peña, G., Moreno, M., Csoban, E., Cañoto, Y., Santalla, Z., Gómez, M., Miñarro, A., Rodríguez, P. y Llorens, M. *Introducción a la psicología I: Componentes básicos*. Caracas: Publicaciones UCAB.
- Pickford, R.W. (1972). *Psychology and visual aesthetics*. London: Hutchinson educational.
- Pinker, S. (1997/2001). *Cómo funciona la mente*. Buenos Aires: Destino.
- Ramachandran, V.S. (2002). *The neurological basis of artistic universals*. Recuperado en Marzo 26, 2004 www.interdisciplines.org/artcg/papers/9/9/printable/paper.
- Ramachandran, V.S. y Hirstein, W. (1999). The science of art: A neurological theory of aesthetic experience. *Journal of Consciousness Studies*, 6, 15-51.
- Reber, R., Schwarz, N., y Winkielman, P. (2004). Processing fluency and aesthetic pleasure: Is beauty in the perceiver's processing experience?. *Personality and Social Psychology Review*, 8 (4), 364-382.
- Rivas, S. (2004). Heidegger y "El origen de la obra de arte". *Estética*, 1 (7), 69-76.
- Rock, I. (1997). *Indirect perception*. Cambridge: MIT press.
- Schuster, M. y Biesl, H. (1982). *Psicología del arte*. Barcelona: Blume.
- Schapiro, M. (1956). Leonardo and Freud: An art-historical study. *Journal of the History of Ideas*, 17 (2), 147-178.
- Solso, R.L. (1994). *Cognition and visual arts*. Cambridge: MIT Press.
- Solso, R.L. (2003). *The psychology of art and the evolution of the conscious brain*. Cambridge: MIT Press.
- Stadek, T. (1999). On Birkhoff's aesthetic measure of vases. Technical report, Faculty of Informatics, Masaryk University.

- Tyler, Ch. W. (1999). Is art lawful? *Science*, 285, 673-674.
- van der Helm, P.A., van Lier, R. y Wagemans, J. (2003). Visual gestalt formation. *Acta Psychologica*, 114, 211-213.
- Voland, E. y Grammer, K. (2003). *Evolutionary aesthetics*. Springer: Heidelberg Inc.
- Wittgenstein, L. (1921/1999). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza editorial.
- Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencias religiosas*. Buenos Aires: Paidós.
- Vygotski, L.S. (1925/1972). *Psicología del arte*. Barcelona: Barral.
- Zeki, S. (1993/1995). *Una visión del cerebro*. Barcelona: Ariel.
- Zeki, S. (2002). Neural concept formation and art. *Journal of Consciousness Studies*, 9 (3), 53 - 76.
- Zeki, S. y Marini, L. (1998). Three cortical stages of colour processing in the human brain. *Brain*, 121, 1669 - 1685.

ALMORÁVIDES Y ALMOHADES* EN LA PENÍNSULA IBÉRICA: IMPRONTA RELIGIOSA Y ESTÉTICA EN LOS SIGLOS XI Y XII

Prof. Julio López Saco¹

Abstract:

At the end of the eleventh century in the western Maghreb, today Morocco, emerged a new political-religious movement in the heart of a Berber tribe in the south, who founded the Almoravid dynasty. His austere attitude and religious purity persuaded a good portion of the disenchanting Andalusian population, undertaking a series of disputes that led to the formation of an empire that would cover part of North Africa and al-Andalus, after the sevillian king al-Mutamid had asked for his help to stop the Christian advance. The Almoravid occupation seems justified by the consideration of moral degeneration of the kinglets of Taifa, quite attached, in some cases, to Christian customs and fashions. The return to an orthodox Muslim, to the primitive purity of Islam, will apparently feature of this domain.

The Almohads, meanwhile, imposed a new rule in the Hispanic Maghreb in which, again, strict orthodoxy, compared to the vice and depravity reached by Muslim societies of the peninsula, would be the catalyst for the intervention. With the Almohads turn on the peninsula of an austere republic tribal hierarchy to a theocratic monarchy. However, it would not be unreasonable to say that the Andalusian seemed to prefer, at heart, coexistence with their Christian neighbors, despite the harshness and religious intolerance they have shown, than the strictness hardly bearable, coarseness, ignorance and orthodoxy of their coreligionists who came from North Africa.

These invaders Africans bring with them, from an artistic optic, an architecture based on masonry spun between brick, polilobe, curtain and pointed

* Poblaciones bereberes. Grupos camitas de África septentrional distribuidas desde el oasis de Siwa hasta el Atlántico, y desde el Mediterráneo hasta el sur de Níger. Algunos grupos de habla berebere de Marruecos han empezado a emplear, modernamente, amazigh para las personas y tamazigh para la lengua.

1 El Profesor Julio López Saco es venezolano, licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela y profesor en la misma UCV en la Escuela de Historia, y en la Universidad Católica Andrés Bello, en la Escuela de Letras. Imparte cursos en ambos centros universitarios. Es investigador en estos campos y tiene diversas publicaciones sobre temas históricos y culturales.

horseshoe arches, vaults mocárabes with fine ribs, in addition to the gradual replacement of the columns by pillars. In stage Almohad adds a lush decor that masks the construction system and makes it attractive, decorative lozenges networks (sebka), covering the smooth walls and the proliferation of these elements that we call almocárabes hanging.

Keywords: Berber tribe, Almoravid dynasty, Andalusian population, Almohads, Hispanic Maghreb, Christian neighbors, artistic architecture, lush decor, vaults mocárabes, polilobe and horseshoe arches.

1. LAS DINASTÍAS AFRICANAS: PRESENCIA, ACCIÓN E INFLUENCIA

A partir del siglo XI se inicia una etapa en el marco del mundo islámico que incorpora un nuevo componente, la cultura turca, como consecuencia de la definitiva instalación de ciertas dinastías de este origen: gaznewíes, los grandes selyuqíes y selyuqíes del Rum. La herencia de los tres califatos, abbasí, fatimí y andalusí, determina la configuración y consolidación de tres ámbitos de poder bastante autónomos entre sí. Los territorios orientales y Anatolia se vieron afectados por las dinastías turcas, mientras que en los territorios occidentales se instalaron unas dinastías bereberes, las de los almorávides y los almohades. Entre ambos polos, en la región próximo-oriental, comenzó a emerger un poder basculante ocupado por una dinastía de origen kurdo, los ayyubíes. A finales de la undécima centuria, en el Magreb occidental, actualmente Marruecos, surgió un nuevo movimiento político y, fundamentalmente religioso, en el seno de una tribu berebere del sur, los Lamtuna, que fundan la dinastía almorávide. En no mucho tiempo su actitud de austeridad y pureza religiosa convenció a buena parte de la desencantada población, y con su apoyo emprendieron una serie de contiendas que condujeron a la formación de un imperio que abarcaría parte del norte de África y al-Andalus, después que el rey sevillano al-Mutamid, hubiese pedido su ayuda para frenar el avance cristiano. Bajo el mando de Yûsuf Ibn Tâshfin, penetraron en la Península, infligiendo una severa derrota a las tropas de Alfonso VI en Sagrajas². Pronto conseguirían acabar con lo que quedaba de los reyes de taifas y gobernar al-Andalus, aunque no sin relativa oposición de la población, que

2 El apogeo almorávide se alcanzó en época de Ali ibn Yûsuf (1107-1124), aunque no consiguió evitar la conquista de Zaragoza por Alfonso I de Aragón, ni la consolidación cristiana en Toledo, asediada por última vez en 1139, ni tampoco una primera revuelta en Córdoba, en 1120, que anunciaba con claridad el descontento de una buena cantidad de andalusíes frente a sus nuevos mandatarios. Puede verse, al respecto, Bosch Vilá, J. *Los almorávides*, ed. Facsimil Universidad, Granada, 1990, en especial, pp. 10-11 y ss., y Beneito, P. / Roldán Castro, F., (eds.), *Al-Andalus y el norte de África: relaciones e influencias*, Fundación el Monte, Sevilla, 2004, pp. 13-15 y ss.

acabó rebelándose contra su talante puritano y riguroso, características que no congeniaban nada bien con la hedonista y liberal población andalusí. A pesar de todo, la nueva situación no limitó el bienestar socio-económico. La ocupación almorávide parece justificarse ante la consideración de una degeneración moral de los reyezuelos de taifas, bastante apegados, en algunos casos, a modas y costumbres cristianas. El deseo de volver a una ortodoxia musulmana será la característica de este dominio, con lo que dicho factor pudiera suponer de restricción en lo sensual y lúdico-recreativo. Su prestigio religioso procedía, por consiguiente, de su afán de retorno a la pureza primitiva del Islam: los emires se rodean de un consejo de faquíes que llevan a cabo un esfuerzo de rigurosa reforma moral y de mejora en la práctica jurídica. Después de la conquista de al-Andalus, justificada con dictámenes o fatwa de eminentes sabios como Al-Gazâli, Yûsuf ibn Tâshfîn tomó un título nuevo, no expresamente califal, el de Amî al-Muslimîn, Príncipe de los Musulmanes³, que expresaba el deseo de reforzar los lazos de la umma y la sugerencia de inspirarse en las prácticas gubernamentales mâlikíes⁴ del califato de Bagdad, tal como aparecían resumidas en la obra de Mawardi. A pesar de todo, la fuerza doctrinal de los almorávides⁵ fue muy pobre en comparación con la ofrecida por los Almohades.

El noroeste de África presentaba, en la primera mitad del siglo XI, ciertas similitudes con lo que acontecía en al-Andalus: una vuelta al tribalismo, con su secuela de rivalidades. Las predicaciones de algunos ascetas que habitaban al sur del Maruecos actual, habían ganado adeptos entre los tuareg, camelleros saharianos, destacables por su fiereza y austeridad. En el límite de contacto con el Áfri-

3 El título de *Príncipe de los Creyentes* sólo podía ser llevado por el califa abasí.

4 Los teólogos malikitas ejercerán una verdadera dictadura teológica en la Península así como en toda la región del Magreb hasta el sur del Sahara, caracterizada por una interpretación formalista, *avant la lettre*, del Corán, la intransigencia religiosa y el espíritu de cruzada. Esta escuela jurídica, fundada por Mâlik ibn Anas, es una de las cuatro del sunnismo. Promueve recurrir a los hadít, o dichos del profeta, y a la tradición. Relevante en al-Andalus y el Magreb desde el siglo VIII en adelante, es, hoy, la escuela predominante en el África subsahariana y del norte, con la notable excepción de Egipto. Véase al respecto, Bramon, D., *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, edit. Crítica, Barcelona, 2002, p. 174.

5 El movimiento almorávide se movía entre límites excesivamente estrechos: rigidez en las concepciones jurídicas y teológicas, y una austeridad genérica que pronto chocó con la brillante, abierta y mucho más desenfada, cultura de al-Andalus. Estas formalidades motivaron el movimiento de protesta de comienzos del siglo XII, encabezado por el almohade Ibn Túmart.

ca negra se establecen gran número de ermitas fortificadas o ribât⁶, en las que los monjes-soldados⁷ explicaban, con una fe rigorista y tosca, la necesidad e volver a la letra más pura del texto sacro y combatir, de este modo, cualquier desviación. Su misión y predicación, creando, a través de la fe y el ascetismo, la unión tribal, es seméjate a la labro llevada a cabo por el propio Mahoma con las diversas tribus beduinas en la Península Arábiga. En un principio, los almorávides no parecen ofrecer gran interés, ni necesidad, de conquista, sino un presunto deber religioso-moral frente a sus vecinos de los Reinos de Taifas. El ansia conquistadora y el deseo del reparto del botín se despiertan, subsidiariamente, a partir de Abû Bakr y de Yûsuf Ibn Tâshfin⁸. Los reyes de Taifas de enfrentaban con algunos significativos peligros del norte, si bien habían pactado con los reyes cristianos pagando tributos y haciendo concesión de fortalezas y ciudades, lo cual los hacía más o menos dependientes de los poderosos reinos cristianos. No obstante, da la sensación de que las taifas temían más a los rigurosos y toscos almorávides que a los cristianos, con los que tenían, en numerosos casos, bastante en común⁹. Sólo con

- 6 El origen del retiro, ribât, de donde deriva al-Murâbitûn, denominados también "portadores del velo" (mulaththamûn), surge a partir de la peregrinación a La Meca, hacia 1038, de la tribu berebere Sanhâchah, o una rama de la misma, los Lantûnah, que al volver se detienen en Qayrawân, importante centro intelectual, donde conocen a fondo las enseñanzas del Islam. Su jefe espiritual, Abd Allâh Ibn Yâsîn, al encontrar severa oposición entre los miembros de su tribu, que señalaban las nuevas enseñanzas como excesivamente rigurosas para su práctica, decide establecer el retiro, que acabará por unificar, en un movimiento verdaderamente fanático y agresivo, a las gentes más sencillas. Véase al respecto, Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, París, 1946; Abun-Nasr, J.M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971, y Monés, H., "Les Almoravides", *RIEI*, nº 14, 1967-1968, pp. 49-102.
- 7 Los monjes-soldado se establecieron desde Mauritania hasta Senegal y Níger, e incluso penetran en el mundo negro, en especial en el reino de Ghana, dejando, hasta hoy, una imborrable huella. Con su Islam superficial y rigorista sentían aversión natural por la civilización depravada de los estados del Magreb, factor que vuelve a resurgir respecto a las refinadas costumbres andalusíes y en relación a las tradiciones "cristianizadas" de los reinos de Taifas. Éstos habían adquirido cierta simbiosis con la península cristiana, y se sentían incapaces de oponerse al espíritu de reconquista.
- 8 Al respecto de las incidencias de la presencia berebere en la península y de los intereses de los grupos dominantes puede revisarse Viguera, M.J., *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992, en concreto, pp. 35-50 y ss.
- 9 Con el tiempo, la presencia berebere en la Península empezó a tener una visión casi herética de los reinos de Taifas, de sus liberales costumbres y de sus gobernantes, algunos de los cuales, incluso, vestían a la usanza cristiana y seguían algunas de sus tradiciones. Esta situación, un alarde de perversión aberrante, motivaría, una vez despierto el ansia conquistadora berebere, la reducción sistemática de los reinos de Taifas: Sevilla, Badajoz, Valencia, Zaragoza, Lisboa son, en pocos años, presa de los almorávides.

la pérdida de Toledo en 1085 los soberanos taifas optaron por solicitar la ayuda de sus paisanos almorávides. En este contexto es cuando Al-Mutamid, regente de Sevilla, afirma que “antes prefiere ser camellero (se supone que en el Magreb), que porquerizo (en las tierras cristianas)”.¹⁰ Los reyes de Taifas deciden pedir ayuda enviando una delegación de qâdis, es decir, jueces, de diversas ciudades, confiriéndole, así, un aspecto religioso a la misión. No obstante, la preocupación por mantener la preeminencia religiosa es motivada, interesadamente, por la pretensión de Alfonso VI. Así es como apela Al-Mutamid a Ibn Tashfin:

“Él (el rey Alfonso VI), ha venido pidiéndonos púlpitos, minaretes, mihrâbs y mezquitas para levantar en ellos cruces y que sean regidos por monjes... Dios os ha concedido un reino en premio a vuestra guerra santa y a la defensa de Sus derechos, por vuestra labor...”¹¹

Los eruditos religiosos hacen la llamada urgente “en nombre del Islam” y entregan a Ibn Tâshfin una fatwa o decisión legal de los teólogos Al-Gazâlî y Al-Turtûshî, con la expresa autorización de ocupar y administrar al-Andalus. La jerarquía religiosa apoya el poder almorávide en a Península, estableciéndose, de este modo, una nueva frontera cristiano-musulmana en los alrededores de Toledo. Dicho poder religioso prefería sacrificarlo todo, incluso su abierta y culturalmente preponderante forma de vida, frente al mantenimiento de la más pura ortodoxia islámica, que creía se estaba perdiendo irremisiblemente ante la cada vez mayor presencia e influencia cristiana. Sin embargo, la mayoría de los monarcas de Taifas, así como buena parte de su población, miraban con enorme recelo a los almorávides, y se mostraban más inclinados a llegar a un acuerdo con los cristianos, que preservase, en la medida de lo posible, su estatus de vida y su nivel cultural, que arriesgarse a perder sus reinos a manos de incultos, austeros y reaccionarios bereberes. La jerarquía teológica peninsular, ante el proceso degenerativo que observa, pudiera estar buscando un modo de supervivencia de la pureza étnico-religiosa, que nunca habría de conseguirse, aun a expensas de perder

10 Ibn al-Jatîb, *A'mâl al-a'lam fî man buyî'a qabl al-ihtilâm min mulûk al-islâm*, p.245.; “prefiero morir de pastor en el Magreb antes que convertir al-Andalus en morada del infiel”, en edición de Lévi-Provençal, Rabat, 1934. Traducción alemana de Hoenerbach, W., *Islamische Geschichte Spaniens*, Zurich, 1970, p.115.

11 Ibn Jaldûn, *Kitâb al-'ibar wa-diwân al-mubtadâ wa-l-jabar*, vol. 6, p.185, Beirut, 1957-1967. Traducción parcial al francés por parte de McGuckin de Slane, W., *Histoire de berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 3 vols., Paris, 1834-1838. Puede verse, también, Glick, T.S., *Cristianos y musulmanes en la España medieval: 711-1250*, Alianza editorial, Madrid, 1991.

la autonomía político-cultural que al-Andalus había gozado desde prácticamente el siglo VIII, y que sería un factor determinante en la influencia cultural que, a través de Averroes, iba a tener en buena parte del pensamiento cristiano occidental. En definitiva, entonces, más que un interés socio-político o económico, es el motor religioso integrista el que parece hacer girar los, al principio reacios, mecanismos de penetración berebere, deseada por la elite religiosa, rechazada por buena parte de la población común, y no tanto esperada por los miembros de la corte, a pesar de las palabras de Al-Mutamid, que pronto comprenderá cómo debía haber lamentado la presencia almorávide, cuando acabe sus días derrotado, humillado y en absoluta pobreza. En cualquier caso, los almorávides dieron nueva vida al estado musulmán en al-Andalus, llenando un vacío político, fruto de la fragmentación de los taifas, y en sus primeros años, contribuyeron a crear una importante estabilidad y prosperidad, satisfaciendo, de paso, las necesidades espirituales de los eruditos religiosos, aun a costa de la libertad de pensamiento. Estos, recobran su posición de privilegio y condenan manifestaciones culturales consideradas subversivas; es así como se queman las obras de Al-Gazâli y se le considera hereje, o como se toman severas medidas contra cristianos y judíos¹². Con los almorávides, por consiguiente, se instala en la península un espíritu de intolerancia hacia los no musulmanes, sospechosos, a diferencia de lo que ocurría en oriente, de complicidad con el enemigo, y que no por ello dejaba de ser contrario a la tradición de cuatro siglos de coexistencia. Se instaló una mezquina dictadura de juristas que, sin embargo, no llegó a impedir a los dirigentes sufrir el "contagio" de las depravaciones morales que habían venido a combatir y erradicar. De este modo, los principios puritanos de la dinastía pronto se contaminaron del lujo y la liberalidad previa y comenzó el desmoronamiento berebere almorávide, agravado por los renovados ataques cristianos y las sublevaciones internas. El deterioro de la situación es descrito con crudeza por Al-Marrâkushî:

"La situación bajo el poder del Príncipe de los Creyentes se deterioró enormemente a lo largo del siglo quinto (esto es, el XII). Gran cantidad de cosas abominables surgieron en sus dominios debido a la apropiación de éstos por los jefes almorávides y al asolador despotismo al que se entregaban... Cada jefe era una imponente figura que pretendía ser mejor que el Príncipe de los Creyentes Alî, y más merecedor del mando que él. Las mujeres tomaron el control de las cosas, y los asuntos de estado

12 Puede verse al respecto, Chejne, A.G., *Historia de España Musulmana*, edit. Cátedra, Madrid, 1980, en concreto, pp. 74-75; en términos generales, Dozy, R. P. A., *Historia de los musulmanes de España*, ed. Turner, Madrid, 1984.

dependían de ellas (...) la negligencia del Príncipe de los Creyentes y su debilidad aumentaron. Estaba satisfecho con el título oficial de gobierno de los musulmanes, y con recaudar impuestos. ¡Se entregó a la plegaria y a la castidad!... abandonó los asuntos de la comunidad hasta el extremo. Por esta razón muchas cosas se deterioraron en al- Andalus, el cual casi volvió a su situación anterior...¹³

Estos defectos de la dinastía almorávide, unido a las rivalidades entre grupos bereberes, promovieron el nacimiento, entre los habitantes del Atlas, de los Almohades, cuyo protagonista religioso fue Ibn Tûmart, miembro de la tribu de los masmûda, formado en las madrasas de oriente y ardiente defensor de la idea de unidad divina contra lo que entendía eran corrupciones antropomórficas, y tras él, el organizador político, y discípulo suyo, 'Abd al-Mu'min. Inspirado en Al-Gazâlî se proclama mahdi y decreta la guerra santa a los almorávides, una vez que logra despertar el entusiasmo de los bereberes sedentarios de Marruecos¹⁴. El nuevo imperio hispano-magrebí impuesto por 'Abd al-Mu'min acabaría alcanzando un gran esplendor cultural, sólo liquidado por los triunfos cristianos de Fernando III el Santo a partir de las Navas de Tolosa. De nuevo la estricta ortodoxia, frente a la depravación y el vicio alcanzado por las sociedades musulmanas de la península, fue el catalizador de la intervención. A la prohibición del vino, la música y cualquier tipo de lujo se añadía la estricta visión teológica que descartaba cualquier atributo antropomórfico en la concepción de Dios¹⁵. Su sistema de

13 Al-Marrâkushî, *al-Mu'chib fî taljîs ajbar al-Magrib*, edit. Dozy, R. P. A., Leiden, 1848; traducción francesa de Fagnan, E., *Historire des Almohades*, Argel, 1893. Véase, así mismo, Codera y Zaidín, F., *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, edic. de M^a Jesús Viguera, Urgoiti, Pamplona, 2003, *passim*.

14 Recordemos que los almorávides tuvieron como partidarios fieles a diversos grupos nómadas. Al respecto de la presencia e influencia almohade en la península es destacable el trabajo de Viguera, M.J., "al-Andalus en época almohade", en *Andalucía entre oriente y occidente, 1236-1492, Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación Provincial, Córdoba, 1998, pp. 9-29.

15 La unicidad de dios está en la base del nombre de Almohades, los Unitarios, al-Muwahhidûn. Como el carácter único de la divinidad estaba claramente de manifiesto en el Corán y en las tradiciones mahometanas, se hacía innecesario que cualquier otra fuente fuese el fundamento de la ley y la práctica musulmanas. Tûmart defiende el concepto de tawhid, unidad de Dios, que es indivisible, ilimitado e indefinible. Claro que el propio Tûmart se destacó bastante más al afirmar que descendía de Mahoma y era infalible. Sobre la situación del primer cuarto del siglo XII puede revisarse Manzano Moreno, E., *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, edit. Síntesis, Madrid, 1992, pp. 169-170; Huici Miranda, A., *Historia política del Imperio Almohade*, 2 vols., Tetuán, 1956-57 (edic. Universidad, Granada, 2000), p. 30 y ss.; 92 y ss., y del mismo autor, como traductor, (*al -) hulal al-mawsiyya*:

gobierno, semejante al de las zonas de Próximo Oriente, estaba conformado por la aristocracia tribal de los *masmûda*, acompañada, en sus funciones militares, por contingentes reclutados entre las tribus árabes de los *Banû Hilâl*, que fueron incorporados al ejército. El fuerte componente religioso, por su parte, concluyó la sobre-imposición de una rígida jerarquía religiosa. Con los almohades, pasamos en la península de una austera república tribal jerarquizada a una monarquía teocrática. Aunque en términos religiosos apenas fueron más tolerantes que sus predecesores hacia los no musulmanes¹⁶, su sentido más profundo y sutil de la vida religiosa auténtica les llevó, sin que los *mâlikîes* perdiesen en ningún momento la dirección del derecho, a la admisión de una libertad de indagación intelectual, del que son buena prueba los importantes nombres del pensamiento andalusí, así como al desarrollo en las masas populares de una especie de sufismo, un culto a los santos, que ha caracterizado desde ese momento al Islam berebere. Pero tampoco los almohades, como antes sus congéneres almorávides, pudieron mantener su imperio mucho tiempo. La razón de ser de ambas dinastías, el celo religioso, unió, forzosamente, una sociedad heterogénea, hasta que su debilitación en asuntos mundanos, lejanos de la rigurosidad de la fe, provocó, de nuevo, la tendencia a la fragmentación, a la autonomía de principados independientes, en un momento, además en que los cristianos, en especial Alfonso VIII de Castilla y Fernando III, estaban obteniendo decisivas ventajas. Las rencillas y luchas internas entre estados musulmanes van a ser explotados en beneficio cristiano, que penetran irremisiblemente en el antiguo territorio musulmán. En general, los grupos bereberes apenas alteraron el equilibrio de fuerzas previamente existentes antes de su llegada a la península. Su escaso refinamiento y educación, propio de gentes sencillas y predominantemente nómadas fue mayormente resentida por la mayoría de la población, consciente, y orgullosa, de su cultura material. Si a este factor añadimos el carácter siempre minoritario del componente bere-

crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerian, edit. Marroquí, Tetuán, 1951.

- 16 Es en este momento cuando muchos miembros de las comunidades judías, entre ellos *Maimónides*, se vieron obligados a emigrar hacia Oriente. La preocupación de los eruditos religiosos por el peligro que los librepensadores podrían suponer para el Islam, motivó a algunos gobernantes almohades, en especial *Ya'qûb*, a quemar el material considerado subversivo y a desterrar a otro eminente filósofo, *Averroes*, del que prohibió sus obras. *Ibn Tûmart* hace una clara distinción entre los que creían en Dios, el Profeta y él mismo, y los que no lo hacían: sus seguidores eran "gentes del paraíso" y sus enemigos, "gentes del infierno". Véase *Ibn 'Idhârî, Kitâb al-bayân al-mugrib fî ajbâr mulûk al-Andalus wa-l-Magrib*, vol. 4, pp. 68-69, edit. Colin, G.S. / Lévi-Provençal, E. / 'Abbâs, I., 4 vols., París-Beirut, 1930 (vol. 4, 'Abbâs, I., Beirut, 1967).

bere, sin disposición a la colonización en sentido profundo, podemos concluir que nunca dejaron de ser extranjeros en la península, en radical contraposición al cristiano, mucho más cercano. La carencia de gobiernos centralizados y el nepotismo administrativo fueron claves para entender las habituales independencias y rebeliones, que volvían, una y otra vez, a establecer una tendencia al autonomismo taifa. Muy probablemente, nos atreveríamos a decir, los andalusíes parecían preferir la coexistencia con sus vecinos cristianos, a pesar de la dureza e intolerancia religiosa mostrada por los mismos que, en último caso, la poco soportable rigurosidad, tosquedad, incultura y ortodoxia de sus correligionarios venidos desde el norte de África¹⁷. Sólo las dificultades y presiones ejercidas por los reyes cristianos motivaron la solicitud de ayuda bereberes, en lo que parece ser un matrimonio de conveniencia basado en un celo religioso no muy tolerable, que pronto empezó a ser menos sufrible que las imposiciones cristianas, cuya consciencia religiosa se había fortalecido, por su parte, enormemente. Los andalusíes buscaban la paz y cierta unidad en la tolerancia, pero ni por parte de almorávides ni almohades, ni por el bando cristiano, lograron obtenerla. Es verdad, también, que la aparición y consolidación de las dinastías bereberes en la península coincidió con la ejecución de las primeras cruzadas y con el poderío de fuertes reinos cristianos (Portugal, Castilla y Aragón). Los bereberes exacerbaron la tensión socio-religiosa entre cristianos y musulmanes debido a su rigurosidad intolerante de la ley y la fe islámica, hecho que provocó un aumento del fervor religioso y la presencia de extranjeros cristianos en lucha, como si de otra cruzada se tratara, contra los musulmanes peninsulares, en lugar de favorecer la concordia y la tolerancia cultural y religiosa. En términos generales, sospecho que ninguno de los dos poderes bereberes se preocuparon, en realidad, de al-Andalus, ni de consolidar su poder ni de enfrentar, con seriedad el poder cristianos¹⁸. La hete-

17 Las dinastías bereberes en la Península nunca superaron el germen del tribalismo, realizado como consecuencia de un fanatismo religioso que provenía del grupo de eruditos religiosos que influyeron en la política y deseaban obtener un Islam puritano a través de una nueva teología. La interpretación alegórica y el literalismo de los textos revelados, así como el estudio de la filosofía por los líderes almohades quiso ser el mecanismo para lograr la consolidación de una nueva teología. Acerca de los debates religiosos en la España de los siglos XI y XII es interesante Burckhardt, T., *La civilización hispano-árabe*, edit. Alianza Universidad, Madrid, 1981, pp. 175-196, en concreto, pp. 180-181 y ss. Véase también, Viguera, M.J., "al-Andalus en...", *Op.cit.*, p. 12-14 y ss.

18 La pregunta aquí sería, ¿por qué Ibn Tāshfīn nunca sacó provecho de su indiscutible victoria en Sagradas, y por qué motivo no hizo casi nada por reconquistar Toledo, asentando su poder en al-Andalus, cuando todavía la presencia musulmana no había declinado del todo?. Al respecto de la situación histórica de la ciudad de Toledo desde el año 1085 es intere-

rogeneidad de sus ejércitos, constituidos por mercenarios, cristianos cautivos y miembros de diferentes tribus, la existencia de provincias completas del imperio cedidas a familiares y jefes militares, que acabaron gobernándolas como feudos propios, prácticamente autónomos, y la recaudación de impuestos por parte de cristianos, unido a la falta de refinamiento cultural, son todos ellos factores que están detrás de la manifiesta incapacidad de control efectivo de ambas dinastías. Los bereberes peninsulares sucumbieron a lo atractivos de la vida andalusí y dependieron de los conocimientos de sus pobladores, puesto que numerosos funcionarios andalusíes, visires, eruditos religiosos, poetas y filósofos, colmaron sus cortes. Ni almorávides ni almohades pudieron influir en la corriente intelectual de la época; siguieron, cuando se dieron cuenta de sus veleidades, la antigua tradición cultural, pero acabaron por hacerle perder su vigor gracias a su arrogante rigurosidad religiosa. La influencia musulmana andalusí en el norte de África¹⁹ sí fue, por el contrario, significativa y abundante, en aspectos como la arquitectura, la agricultura y la literatura.

Finalmente, mientras se oficiaba la desintegración de al-Andalus²⁰, absorbido por los poderosos reinos cristianos a principios del siglo XIII, el dominio almohade norteafricano seguía un destino similar, perdiendo el territorio de su imperio a manos de las dinastías de los hafsíes, los zayyánies y los marínies, todas ellas, asimismo, con fuerte estructura tribal y con permanentes conflictos internos.

2. EL SENTIR ESTÉTICO: CONCEPTUALIZACIÓN, ORNAMENTO Y SIMBOLOGÍA

Nuestra intención en este ensayo nunca podrá pretender hacer un repaso o seguimiento del arte musulmán de los siglos XI y XII en la Península Ibérica,

sante, Pastor de Togneri, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, edit. Península, Barcelona, 1975, en especial pp. 61-67 y el capítulo IV, "Toledo cristiana", pp. 87-128. En términos generales, las preocupaciones por los dirigentes almorávides y almohades se centraron en el norte de África, por ejemplo, cuando se produjo la amenaza de los normandos a Túnez en la década de 1140. Quizá no debamos dudar que la inestabilidad continuada en el Norte de África impidió la realización de una yihad con éxito en al-Andalus.

- 19 Véase al respecto Lathan, J.D., "Toward a Study of Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History", *CT*, n° 5, 1957, pp. 203-252, y de Epalza, M., *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Túnez-Madrid, 1974, en especial, pp. 45-46 y ss.
- 20 Sobre este rápido proceso puede seguirse lo referido por Chejne, A.G., *Historia... Op. Cit.*, en concreto, pp. 88-90.

por cuanto semejante pretensión saldría del marco conceptual del artículo y se acoplaría a una presunta necesidad sintetizadora y descriptiva en relación a un detallado seguimiento de diversos, y conocidos, ejemplos estéticos. Es el caso, entonces, que deseamos centrarnos en el análisis de temas, motivos, conceptos (en específico el que tiene que ver con los motivos figurativos y la iconofobia), y símbolos que quedan sugeridos en las manifestaciones estéticas musulmanas, en especial en el ámbito ornamental. El periodo que comienza hacia el último cuarto del siglo XI, y que se extiende hasta mediados del XVII, es una época de “disgregación” del arte musulmán, que va de la mano con la presencia de diversos dominios en diferentes regiones de África, Asia y Europa. Bajo el signo de la identidad supranacional existen, por consiguiente, diversidades culturales que desarrollan formas locales y regionales. El arte musulmán, rico, variado, de tendencia hedonista, y basado en la tradición clásica, el arte bizantino, hindú y el persa, presenta una originalidad de estructuras y motivos en los que se advierte un parentesco y un vocabulario común. El esencial elemento que guía la unidad del arte es, sin duda, el Islam: el arte satisface las exigencias religiosas y se explica, sustancialmente, por el culto, la moral y el dogma. Será la comprensión de la ornamentación, apegada al dogma, concretamente al irreductible monoteísmo, como ocurre con el resto de las manifestaciones estéticas islámicas, uno de esos aspectos que más y mejor ha contribuido, como en seguida veremos, a la concepción unitaria y conjunta del arte musulmán. La obra de arte islámica se hará manifiesta como una parte más de la cultura material, dotada, por consiguiente, de escasa autonomía, sin un trasfondo teórico específico, muy utilitaria, ilusionista, ostentosa y formalista, próxima al concepto actual de objeto de moda, un tanto alejada del marco semántico característico de las culturas que preceden a la presencia musulmana. Desde esta perspectiva se explica, genéricamente, el factor de grandiosidad, el recurso a la teatralidad y la primacía por valores²¹, diríamos epidérmicos, muchos de ellos, naturalmente, ornamentales.

Centrándonos en el ámbito geográfico, histórico y cronológico de nuestro trabajo, debemos empezar diciendo que la presencia berebere en la península, un verdadero segundo período de Taifas, termina con la reducción a Granada de la presencia musulmana. Desde la conquista de Toledo, el Islam peninsular sigue un camino paradójico: mientras el territorio de al-Andalus va disminuyendo en superficie, el número de musulmanes (mudéjares²²) que permaneció bajo domi-

21 Dicha primacía musulmana es avalada por su carácter eminentemente urbano, en tanto que el Islam, como fenómeno religioso, también lo es, y con él, sus expresiones estéticas.

22 Son también conocidos como moros (pertenecientes al antiguo territorio de la Mauritania romana o Berbería), o sarracenos, en la documentación coetánea de los reinos cristianos. Sus descendientes, ya bautizados cristianos, serán los famosos moriscos. Véase, sobre mu-

nio cristiano va en aumento, una población que desarrolla variadas actividades artísticas, casi siempre dentro de un ambiente popular. Este arte mudéjar se caracteriza por su capacidad adaptativa y su consiguiente hibridación, lo que le llevará a centrarse en sus recursos formales, sin contacto con el mundo islámico externo, hasta su agotamiento a finales del siglo XVII e, incluso, comienzos del XVIII²³.

Las invasiones africanas traen consigo, desde una óptica artística, una arquitectura basada en sillarejo o mampostería entre hiladas de ladrillo, arcos polilobulados, de cortina y de herradura apuntada²⁴, bóvedas de mocárabes con finas nervaduras, además de la progresiva sustitución de las columnas por pilares. En la etapa almohade se añade una exuberante decoración que enmascara el sistema constructivo y lo hace sugerente, redes de rombos decorativos (sebka), que cubren los lisos muros²⁵ y la proliferación de esos elementos colgantes que denominamos mocárabes. Entre todo ello podemos, no obstante, centrarnos, concreta-

déjares, mozárabes y moriscos, Marín, M., *Al-Ándalus y los andalusíes*, edit. Icaria-CIDOB, Barcelona, 2000, *passim*; Maíllo Delgado, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, edit. Akal, Madrid, 1996, p. 77, y Bramon, D., *Una introducción al Islam... Op.cit.*, p. 176.

- 23 Hoy se pone en duda que el arte mudéjar haya sido siempre obra de musulmanes, pues en ciudades de profundo mudejarismo, como Sevilla, la cantidad de moros fue bastante reducida. Esto, probablemente, significa que, junto a un arte mudéjar de carácter étnico, existe otro, que no se puede distinguir del anterior, que pudo ser desarrollado por artistas cristianos, que habían aprendido su oficio en un ambiente formal determinado: el de las ciudades peninsulares islámicas conquistadas por los cristianos. Puede verse al respecto, Jiménez, A., *El Arte islámico*, edit. Historia 16, Madrid, 1989, p. 32, y Torres, L., *Ars Hispaniae. Arte almohade, Arte nazarí, Arte mudéjar*, vol. 4, Madrid, 1949, pp. 175-176 y ss.
- 24 La arquitectura almohade, con su consciente limitación a las formas esenciales y puramente geométricas, tiene una afinidad llamativa con el arte coetáneo de los cistercienses de la Borgoña francesa, que emplean en sus bóvedas, por primera vez, el arco apuntado, que los bereberes habían adoptado de oriente e introducido en el arte musulmán occidental. Puede verse en relación con esto la espléndida obra de Burckhardt, T., *Art of Islam, language and meaning*, World of Islam Festival Publishing co., Londres, 1976. También es útil en el contexto constructivo africano en la Península, Torres Balbás, L., *Arte almorávide y almohade*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1955, sobre todo, pp.25-65.
- 25 La decoración almohade, sin embargo, relativamente sencilla, no esconde la severa austeridad berebere, pues se admiten algunos espacios vacíos, a pesar del riesgo de transmitir una impresión que denota cierta pobreza. Sobre la decoración del arte hispano y del Magreb puede verse la síntesis de Marçais, G., *El arte musulmán*, edit. Cátedra, Madrid, 1991, en especial, pp. 128-131, y la significativa obra de Clévenot, D., *Ornamentación del Islam*, edit. Encuentro, Madrid, 2004.

mente, en el papel desempeñado por la ornamentación. A través de su profusión las estructuras arquitectónicas quedan parcialmente camufladas; la repetición de motivos, generalmente geométricos, logra un efecto tridimensional que dota a las edificaciones de ligereza, sutileza y de ahogado misterio. Con el uso de elementos naturales, como el agua y la luz, en una búsqueda constante de armónica imbricación de la construcción con el medio ambiente, se acaba logrando un efecto casi de irrealidad. La importancia simbólica del agua, así como su relevancia práctica como elemento esencial de comodidad y como necesidad de los príncipes por emplearla como adorno de sus viviendas en forma de estanques, pudiera ser un reflejo directo de la preocupación de estas poblaciones, acostumbradas al desierto y a la escasez de lluvias, por proveer de abundante agua las ciudades y recintos habitados. El disfrute del cielo sin brumas, del sol en todo su esplendor y, por ende, de la fuente de luz que supone, es una perenne incitación a la vida al aire libre, recuerdo de la vida nómada, que pervive en la estructura y ordenación de las construcciones arquitectónicas, en las que los espacios descubiertos son abundantes. El constante *horror vacui* generaliza la abigarrada presencia de motivos en los que la caligrafía²⁶, en su aspecto decorativo en forma de arabesco, los motivos vegetales estilizados (atauriques), y las formas estrelladas se entrelazan en armónica y equilibrada interrelación, inspirándose en las formas geométrico-matemáticas²⁷ que muestra la naturaleza por doquier. La presencia de letreros lo invade todo: la aglomeración ornamental estará muy presente en manuscritos, objetos portátiles, mobiliario, arquitectura e, incluso, en la propia ciudad, considerada como grafismo, pues el caserío llega a colmatar el espacio intramuros compulsiva y obsesivamente, hasta reducir la vialidad pública a estrechos callejones, dispersados en forma laberíntica, y a “grietas” o aberturas entre edificios. Como el Corán no podía ilustrarse, sus azoras serían, al lado de los textos conmemorativos, motivos esenciales en la decoración. Este empleo sólo pudo hacerse extensivo a partir de la simplificación del alfabeto, reducido a diecisiete figuras

26 La epigrafía almohade en la Península, no obstante, no es muy abundante, y se caracteriza por una gran robustez, bastante arcaizante, relativamente alejada de la elegancia del cúfico del norte de África.

27 Una parte sustancial de la expresión del artista musulmán se guía por una serie de pautas, planas o tridimensionales, conformadas por lados, vértices y elementos simétricos, en figuras precisas, repetitivas y exactas, es decir, polígonos y poliedros regulares. A partir de uno o varios polígonos básicos al artista alcanza composiciones de gran complejidad mediante inclusiones, rupturas o supresiones, siempre sin perder la simetría. Véase sobre estos aspectos, por ejemplo, Pavón Maldonado, B., *El arte hispano-musulmán en su decoración floral*, Madrid, 1981; del mismo autor, *El Arte hispano-musulmán en su decoración geométrica*, Madrid, 1975 y Ocaña, M., *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, 1970.

básicas, elegantes y fáciles de labrar, que componen el cúfico. Con estas letras empezaron a decorarse cúpulas, puertas y monedas. En al-Andalus, no obstante, se introdujo también, con los almohades, otro tipo de letra, más simple y que se impuso en ambientes rigoristas, denominado *nasji* o cursiva, cuyas características esenciales son la continuidad y la fluidez. En diversas artesanías, incluyendo el trabajo en metal, esta escritura fue empleada para repetir consignas sobre la unicidad divina. El arte de la decoración es, por consiguiente, un factor esencial para satisfacer el sentido más profundo del ideal y la belleza. Los andalusíes, refinados a la par que grandes amantes de la naturaleza, que siempre intentan imitar,²⁸ aunque de modo geometrizado, y la belleza, ponen especial empeño en la erección de monumentos y en su profusa decoración, hecho que traduce la emotiva celebración por parte de poetas, que componían sus odas a las hermosas mujeres, las flores, los árboles, arroyos, ríos, el cielo o la luna, y también a las joyas arquitectónicas urbanas. Los gobernantes, orgullosos de poseer en sus cortes talentos poéticos y literarios, estimularon, además, la creación de artículos de lujo como utensilios ornamentados, cosméticos, joyas, tejidos, joyeros y cofres, que conferirían una necesaria elegancia al mundo cortesano.

La ornamentación, sobre la base de formas abstractas, lo que implica cierta imitación de lo natural, aunque de modo geometrizado, con su ritmo y su carácter de tejido, no tiene como meta captar el espíritu y llevarlo hacia algún mundo imaginario, sino que disuelve, como hace un mandala, las formaciones mentales gracias a la contemplación del agua o de los follajes agitados por el viento. En el arte magrebí, luego exportado a la Península Ibérica, el arabesco, compuesto de formas sinuosas y espiraloides, análogas a los motivos vegetales, transmite ritmo, melodía, fluidez ininterrumpida, mientras que el *moqárabe* geométrico parece reflejar una naturaleza cristalina, basada en líneas que surgen desde múltiples centros geométricos, lo que recuerda copos de nieve, dando la impresión de frescura y calma. En cualquier caso, la ornamentación, rica, compleja y variada, a pesar de que los materiales de la misma sufrieron un empobrecimiento en relación al mundo clásico grecorromano, sustituyéndose frescos, mármoles y mosaicos, por cerámica vidriada, madera y yeserías, no opaca ni destruye la simplicidad, la sobriedad constructiva arquitectónica, que manifiesta equilibrio,

28 Es significativo que en el orden artificial del arte musulmán la naturaleza mantuvo un rol ambiguo: al lado de las dificultades religiosas para imitarla, encontramos la consideración de la misma como perfección de la obra creadora de Allah. En este sentido, se la consideró material artístico de primer orden. En algunos casos, ciertas tendencias buscaron mejorar lo natural, dando un paso más adelante en la imitación de la naturaleza, mezclando artificio con recursos como el agua o la vegetación.

sosiego, serenidad, pues no hay dinamismo y el espacio reposa sobre sí mismo; es decir, no existe un "camino" purificador para el penitente que seguir, como ocurre en las formas bizantinas o románicas. En este sentido, el conjunto arquitectónico se conforma como una matriz indiferenciada e inmóvil.

En términos generales, el Islam se ha decantado por el culto abstracto, impersonal, interiorizado, anicónico, en el que la imaginaria no es trascendente. Un aniconismo que pretende preservar la dignidad primordial del hombre, cuya forma, confeccionada a imagen y semejanza de Dios, no será imitada, usurpada, por una obra de arte²⁹. La prohibición de la imagen se ha limitado a la imagen de la divinidad, que se sitúa en la perspectiva del Decálogo, del monoteísmo abrahámico, factor que no significa, necesariamente, que en el politeísmo tenga que haber idolatría, pues como ha demostrado el hinduismo, se puede separar la naturaleza simbólica de las representaciones y la relatividad de los dioses como aspectos, emanaciones de Brahma, de lo Absoluto. En último caso, la imagen plástica de la divinidad se presenta, en el caso musulmán, como el craso error que asocia lo relativo a lo absoluto, lo creado a lo no creado. La representación de seres vivos, animales o humanos, es querer parecerse al creador, único que tiene derecho a formar cuerpos para dotarlos de alma³⁰. Los artistas que buscan imitar su obra serán condenados, en el más allá, en el día del Juicio, a conferir vida a sus obras, y su propia impotencia de hacerlo les conducirá hacia los perores tormentos³¹. La ausencia de cualquier imagen antropomorfa en el marco de un arte impersonal y anónimo, como el islámico, permite al hombre descansar en su centro ontológico,

29 Allah crea a Adán a Su forma, forma divina que está constituida por siete facultades universales: vida, conocimiento, voluntad, poder, palabra, vista y oído, todas ellas limitadas en el hombre, pero no en Adán.

30 El Corán, sólo someramente, condena la impiedad de los ídolos; es la Tradición, Sunna, quien la precisa y la dificulta. La impiedad de representar figuras, que incita a una escasa observación del mundo, es una infidelidad a Dios, que se demuestra, sobre todo, a través de la "idolatría" o la adoración de ídolos que pudieran representar, como en el mundo judío, dioses diferentes a Yaveh. La negación del ídolo en el Islam, evitando representar profetas, anbiya, santos, awliya, o rusul, es decir, enviados divinos, se hace no sólo porque sus imágenes pudieran convertirse en un culto idólatra, sino por el respeto de lo inimitable en ellos, evitando, así, el estereotipo. El teomorfismo de todos estos delegados de Allah en la tierra es un secreto cuya aparición en el mundo corporal es, y sigue siendo, incomprensible.

31 En el fondo la prohibición se enmarca en la idea griega de mimesis. No obstante, los musulmanes andalusíes, como ocurrió en la Siria omeya, admitieron la representación de la figura humana siempre y cuando el contexto de la misma no fuera expresa o directamente religioso. Bajo el dominio berebere, naturalmente, fue proscrita la decoración que incluyera seres animados, aunque la paulatina debilidad de la rigurosidad posibilitó la presencia de algunos seres animados.

en donde, a la vez, es siervo de Dios y su egregio representante en la tierra. Mahoma conoció y respetó profundamente, sin embargo, las imágenes religiosas, y es por ello que en el Corán no se observan referencias contra ellas, pero sí contra los ídolos, prohibiéndolos expresamente. Debemos recordar que desde los primeros ejemplos artísticos del Islam existieron representaciones figuradas, aunque fueran símbolos, vegetación o elementos topográficos, y en los palacios omeyas no faltaron representaciones semejantes a las del repertorio civil del cristianismo oriental: victorias militares, escenas cinegéticas, músicos o bailarinas. Sólo en época abbasí se decantó la iconofobia, particularmente, a partir de la formación de la escuela teológica Mutazila, tendencia de raigambre aristotélica, e influida por la corriente filosófica helenística, que pretendió purificar al Islam de interpretaciones populares y antropomórficas³². Esta escuela racionalista, surgida a partir del siglo VIII, intentaba armonizar revelación y razón.

El aniconismo, que impide reacciones naturalistas, se reservó en el arte islámico, sin embargo, un carácter espiritualmente positivo, confirmando un particular aspecto sacro a su estética. El carácter sagrado del arte no está, necesaria y obligatoriamente, confeccionado a partir de imágenes, pues puede reflejarse a través de una exteriorización existencial, de un estado contemplativo, en cuyo caso, aunque no reflejará ideas directamente, transformará el ambiente, integrando un equilibrio espiritual armónico cuyo eje es lo invisible. En este sentido, la naturaleza del arte musulmán tiene como objeto el ambiente del ser humano, por eso la importancia de la arquitectura, y como calidad la contemplación, no cercenada por el aniconismo³³; es así que la función del arte será análoga a la

32 El mutazilismo y la tradición sunní coinciden en que toda imagen puede ser tildada de cristiana o de pagana, hecho que motivó la práctica ausencia iconográfica hasta bien entrado el siglo XIII. Véase al respecto, Jiménez, A., *El arte... Op.cit.*, pp.44-45. Nada que pueda ser un ídolo debe interponerse entre el hombre y la invisible presencia de Allah: como no hay divinidad fuera de Allah (*lá ilaha illa-Llah*), se disuelve cualquier posible objetivación de lo divino. Acerca de los mu' tazilíes y sus aspectos doctrinarios básicos, Dios como principio de trascendencia y de unidad absoluta y el hombre como principio de libertad, lo que implica responsabilidad de sus acciones, puede seguirse a Guerrero, R.R., "El pensamiento islámico oriental en la Edad Media", en Cruz Hernández, M., (edit.), *Filosofías no occidentales*, edit. Trotta, Madrid, 1999, pp. 207-233, en específico, p.217.

33 La ausencia de representaciones humanas excluye cualquier imagen que provoque al ser humano una fijación mental sobre cualquier cosa fuera de sí mismo. El descuido de la forma es, generalmente, característica del misticismo islámico y cristiano. Véase Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, edit. Thames & Hudson, New Haven, 1973, (traducción española en edit. Síntesis, Madrid, 1979, Cátedra, 1990), pp. 45-50 y ss. Un paralelo anicónico es observado en el budismo primitivo, en el que una serie de referencias simbólicas reflejarán, antes de la antropomorfización del Buda y los bodhisattvas para ayudar en la transmisión de

naturaleza virgen, en específico al ambiente desértico, un medio cuya vastedad y soledad favorece las actitudes contemplativas, si bien, también el ordenamiento creado, artificialmente, por la mano humana, se opone y reduce lo caótico de la naturaleza yerma, desértica.

La tendencia anicónica del arte musulmán forzó al artista, y al artesano en particular, a reconducir su creatividad hacia otro atributo visual, el color, aunque también aquí la limitación que la tradición vedaba, al respecto de las imágenes pintadas de sombras, provocó la eliminación de las posibilidades del claroscuro e hizo difícil la corporeidad figurativa. En al-Andalus, quizá por influencia de los reinos cristianos coetáneos o por una presumible supervivencia de tradiciones artísticas de la antigüedad tardía³⁴, hubo una verdadera floración de temas figurados en la Córdoba de finales del siglo X, en forma de pájaros, gacelas, peces, músicos, caballeros o cazadores, adornando fuentes y muebles, con un destino lúdico que, quizá, poco tenía que ver con la religión, aun cuando semejante distinción es extraña en el Islam. Incluso el uso de sarcófagos de mármol, cubiertos de figuración humana, y ubicados como piezas decorativas en los propios palacios califales, no fueron una excepción. A pesar del rigorismo religioso africano en la península, algunos testimonios en la Giralda, por ejemplo, nos muestran algunas yeserías con representaciones de aves, tradición que, a pesar de las prohibiciones, seguía viva en la parte final del siglo XIV, en la Alhambra, en donde

la doctrina y a la devoción, las hazañas del Sakyamuni, sus hechos vitales esenciales y hasta los lugares de peregrinación más relevantes. En este caso, no obstante, no hay un peligro concreto de idolatría, sino la incapacidad de reducir lo espiritual a los límites de lo mundano. Sobre este particular pueden verse, entre otros varios ensayos, Fisher, R.E., *Buddhist Art and Architecture*, edit. Thames & Hudson, Londres, 1993, y Coomaraswamy, A.K., *La transformación de la naturaleza en arte*, edit. Kairós, Barcelona, 1997, en especial "El origen y uso de las imágenes en la India", pp. 118-130.

- 34 La iglesia de Santullano, en Asturias, datada hacia el primer tercio del siglo IX, presenta varios frescos, en una línea semejante a la decoración musivaria de la Aljama de Damasco. No es podemos descartar que, a través del Islam, hubieran llegado a Asturias artistas sirios, relacionados con los cristianos que habían trabajado para los califas omeyas. Las iglesias mozárabes del siglo X estaban pintadas con frescos, en los que se pueden intuir representaciones simbólicas y zoomorfas que parecen haber sido tomadas de telas orientales. En todo el Oriente musulmán el eclipse de la figura humana empezó a disiparse a comienzos del siglo XI, cuando aparecen las primeras figuras en la ilustración de libros. En temas civiles, de orden palaciego, científico o histórico, la figura humana se acabará generalizando a partir del siglo XIII. Véase al respecto, Grabar, O., *The Formation of... Op.cit.*, pp. 56-58 y ss. (Hay traducción española en edit. Destino, Madrid, 1979), y Jiménez, A., *El Arte... Op.cit.*, pp. 46-47.

podemos observar representados, sin mayores tapujos, los distintos dinastas nasrís, y diversas escenas de corte.

Caracas, abril 2008

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abun-Nasr, J.M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971
- Arié, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)*, en Tuñón de Lara, M. (dir.) *Historia de España*, Labor, Barcelona, 1983, v. 3.
- Beneito, P. / Roldán Castro, F., (eds.), *Al-Andalus y el norte de África: relaciones e influencias*, Fundación el Monte, Sevilla, 2004.
- Bosch Vilá, J. *Los almorávides*, ed. Facsímil Universidad, Granada, 1990
- Bramon, D., *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, edit. Crítica, Barcelona, 2002
- Burckhardt, T., *Art of Islam, language and meaning*, World of Islam Festival Publishing, Londres, 1976
- _____, *La civilización hispano-árabe*, Alianza edit., Madrid, 1977
- Cahen, C., *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, edit. Siglo XXI, Madrid, 1986
- Cano Borrego, P.D., *al-Andalus: el islam y los pueblos ibéricos*, edit. Sílex, Madrid, 2004
- Castillo Castillo, C., (coord.), *al-Andalus y el Mediterráneo*, edic. Lunweg, Barcelona, 1995
- Clévenot, D., *Ornamentación del Islam*, edit. Encuentro, Madrid, 2004
- Colin, G.S. / Lévi-Provençal, E. / 'Abbâs, I., (edits.), *Ibn 'Idhârî, Kitâb al-bayân al-mugrib fî ajbâr mulûk al-Andalus wa-l-Magrib*, 4 vols., Beirut y París, 1930
- Coomaraswamy, A.K., *La transformación de la naturaleza en arte*, edit. Kairós, Barcelona, 1997
- Chejne, A.G., *Historia de España Musulmana*, edit. Cátedra, Madrid, 1980

- Codera y Zaidín, F., *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, edición de M^a Jesús Viguera Molins, Uργοiti, Pamplona, 2003
- de Epalza, M., *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Túnez-Madrid, 1974
- Dozy R. P. A., (edit.), Al-Marrákushî, *al-Mu'chib fî taljis ajbar al-Magrib*, Leiden, 1848. Traducción francesa de Fagnan, E., *Historire des Almohades*, Argel, 1893
- , *Historia de los musulmanes de España*, edit. Turner, Madrid, 1984
- Glick, T.S., *Cristianos y musulmanes en la España medieval: 711-1250*, edit. Alianza, Madrid, 1991
- Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, edit. Thames & Hudson, New Haven, 1973. (Traducción al español *La formación del Arte Islámico*, edit. Síntesis, Madrid, 1979, Cátedra, 1990)
- Guerrero, R.R., “El pensamiento islámico oriental en la Edad Media”, en Cruz Hernández, M., (edit.), *Filosofías no occidentales*, edit. Trotta, Madrid, 1999
- Huici Miranda, A. (trad.), (al-)hulal al-mawsiyya: crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín, editora Marroquí, Tetuán, 1951
- , *Historia política del imperio almohade*, edic. Universidad, Granada, 2000
- Jiménez, A., *El Arte islámico*, edit. Historia 16, Madrid, 1989
- Lathan, J.D., “Toward a Study of Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History”, *CT*, nº 5, 1957, pp. 203-252
- Lévi-Provençal, E., (edit.), Ibn al-Jatîb, *A'mâl al-a'lam fî man buyi'a qabl al-ihtilâm min mulûk al-islâm*, Rabat, 1934. Traducción alemana de Hoenerbach, W., *Islamische Geschichte Spaniens*, Zurich, 1970.
- Maíllo Delgado, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, edit. Akal, Madrid, 1996
- Manzano Moreno, E., *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, edit. Síntesis, Madrid, 1992

- Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, París, 1946
- , *El arte musulmán*, edit. Cátedra, Madrid, 1991
- Marín, M., *Al-Ándalus y los andalusíes*, edit. Icaria-CIDOB, Barcelona, 2000
- McGuckin de Slane, W. (edit.), Ibn Jaldún, *Kitáb al-'ibar wa-diwân al-mubtadâ wa-l-jabar*, París, 1834-1838, (Beirut, 1957-1967). Traducción parcial francesa de McGuckin, W., *Histoire de berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 3 vols., Argel, 1852-1856.
- Monés, H., "Les Almoravides", *RIEI*, nº 14, 1967-1968, pp. 49-102
- Ocaña, M., *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, 1970
- Pastor de Togneri, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, edit. Península, Barcelona, 1975
- Pavón Maldonado, B., *El Arte hispano-musulmán en su decoración geométrica*, Madrid, 1975
- , *El Arte hispano-musulmán en su decoración floral*, Madrid, 1981
- Torres Balbás, L., *Ars Hispaniae. Arte almohade, Arte nazari, Arte mudéjar*, vol. 4, Madrid, 1949
- , *Arte almorávide y almohade*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1955
- Vernet, J., *Al-Andalus. El islam en España*, edit. Lunweg, Barcelona, 1999
- Viguera, M. J., *Andalucía islámica (siglos VIII-XV): territorio, población y comunicaciones*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, Córdoba, 1994
- , "Al-Andalus en época almohade", en *Andalucía entre oriente y occidente, 1236-1492: actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación Provincial, Área de Cultura, Córdoba, 1988, pp. 9-29
- , *Los reinos de taifas y las invasiones magrebies: (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992

RECENSIONES Y RESEÑAS

Nota: A pesar de formar un buen grupo el profesorado de Filosofía y Humanidades en nuestro Instituto, la mayoría está demasiado enfrascado en preparar sus tesis de grado, sus clases en diversas instituciones y sus ocupaciones familiares, pues también la mayoría son casados. Por eso no tenemos esta vez más que una recensión que presentar; pero no queremos dejarla para más tarde y la ofrecemos aquí, dado el retraso que supondría esperar el próximo número.

Emilio Mazza y Emanuele Ronchetti, (Eds.), *New Essays on David Hume*, FrancoAngeli, Milano, 2007, 480 páginas.

Como parte de una publicación especial dedicada enteramente al filósofo David Hume y, originalmente propuesta como el primer número de la *Rivista di storia della filosofia* (2007), la obra titulada *New Essays on David Hume* presenta una serie de ensayos cuyos temas abordan directa e indirectamente el pensamiento y la obra del afamado filósofo escocés. Tal y como reconocen sus propios editores, este interesantísimo volumen tiene ya, desde antes de su publicación, una estrecha conexión con el trabajo del reconocido filósofo italiano y especialista dedicado al pensamiento de Hume, Mario Dal Pra (Montecchio Maggiore, Vicenza 1914-Milano, 1992), fundador de la *Rivista* en 1946. Desde ese entonces Dal Pra enfoca toda su atención en la obra de Hume, investigación que le permite dar acogida a la Ilustración Inglesa del siglo XVIII en la cultura italiana, de reconocida trayectoria filosófica. Gracias a Dal Pra, la filosofía escotista de la época de la Ilustración encuentra un espacio en el ambiente filosófico y cultural italiano desde el siglo XX hasta nuestros días. Así, entre las contribuciones más importantes de la producción crítica y filosófica de Dal Pra encontramos, en el invierno de 1967, un número entero de la *Rivista di storia della filosofia* dedicado a David Hume. De allí la importancia del trabajo riguroso y dedicado del filósofo italiano que los editores no han querido pasar por alto ni dejar de subrayar. Mario Dal Pra no solamente estudió y asimiló el pensamiento de Hume sino que también dedicó extensos y acuciosos análisis a la lectura de sus concepciones

más fundamentales con la finalidad de trazar las líneas maestras contenidas en la obra del filósofo escocés.

Esa es la razón principal por la que esta obra está dedicada enteramente a la memoria de Mario Dal Pra cuyas reflexiones constituyen un momento decisivo en los estudios italianos sobre Hume, al abrir nuevas perspectivas de investigación las cuales ciertamente se remontan a aquella edición especial del año 1967, y su decisiva influencia presente hasta nuestros días. Sin duda ninguna han sido muchas las contribuciones y el intercambio que ha habido entre Gran Bretaña e Italia en los últimos cincuenta años, y que abarcan temas tan amplios como filosofía, ciencia, cultura, moral, política, literatura, sin mencionar las conferencias y publicaciones especializadas que se remontan a 1996. Esta es la razón principal por la que este volumen pretende contribuir con el trabajo de investigación que comenzó gracias a la iniciativa de Dal Pra en 1947.

Así las cosas, la presente edición está dividida en cuatro secciones: "Del entendimiento", "De la moral y el criticismo", "De la historia, política y religión", y "Novedades de Hume". Dicha selección sigue en parte, los libros I y III del *Treatise* pero también introduce, en la segunda sección, los vínculos de Hume con Hutchenson, un diálogo imaginario entre Hume y Rawls, y el gusto del filósofo escocés por el arte. La tercera parte está dedicada, como su mismo título lo indica, a los temas políticos, históricos y religiosos desarrollados por Hume. Finalmente, la última sección presenta la más reciente edición de las siguientes obras humeanas, a saber: el *Treatise*, el *Abstract* y *Letter from a Gentleman*, conjuntamente con dos publicaciones que ilustran la recepción de las obras del autor en la Europa de la época.

Es así que esta obra resume el trabajo de los últimos diez años referidos a la Ilustración Inglesa del siglo XVIII, así como también la investigación que ha derivado de allí en torno a la cultura europea del mismo período. En efecto, poniendo atención a las fuentes hemos rastreado la influencia de Hume más allá de la simple perspectiva filosófica, lo mismo que su presencia en el debate intelectual de nuestros días. La revisión crítica de sus obras constituye, sin duda ninguna, una importantísima tarea que no se puede posponer. Esta edición intenta ser fiel reflejo de ese debate donde la diversidad y originalidad del trabajo académico propicie nuevos estudios sobre David Hume.

Ariadne Cristina Suárez Hopkins