

Occidente: variaciones sobre *lo mismo*

Jorge Benavides Lee*

El sueño milenario que nunca ha sido realidad, ni aún en el plano de lo imaginario, es la libertad absoluta. Portadores de ese sueño son Oriente y Occidente por igual. Sin embargo, la diferencia histórica estriba en que el estandarte libertario de Occidente emerge del reino de la fantasía que tiene su raíz y su esencia espiritual en Oriente. Ahora bien, si el sueño oriental se ha frustrado, dice Hegel, es porque nunca lo concibió en forma racional; el mundo occidental, en cambio, hace descan-

sar en esta objetividad su inacabada superación.

En la vida de Occidente han pululado los mitos, el *lógos* y, como mediación de ambos, las utopías. Estos modos de apreciar la realidad, o de negarla, están impregnados de racionalidad, de no-racionalidad, de posiciones agnósticas, escépticas y nihilistas. Occidente es la fuente cultural de todos los *ismos*, de una pretensión de pluralidad que, sin embargo, busca obsesivamente la unidad, *lo mismo*. La historia de Occidente puede definirse, en este sentido, como una larga e incontenible disputa por escindir o armonizar lo particular y lo universal.

Gérard Mairet sostiene la idea de que Occidente surgió de un mito orgá-

* Filósofo, maestro en sociología, profesor del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, campus Chihuahua.

nico.¹ Pero su tesis es sumamente discutible. La Grecia clásica es considerada por todos los historiadores como la cuna de la civilización occidental. Es indudable que Grecia hereda del Oriente una cosmología mítica, sobre todo si se sopesan los textos de Homero, de Hesíodo y los pocos fragmentos que nos quedan de la tradición Orfica. No obstante, el giro radical que le imprimen los filósofos milesios a la cultura griega, en especial Anaximandro, revela de fondo los atisbos de racionalidad que caracterizarán a Occidente en general. La excepción a la tendencia materialista que va desde Tales de Mileto hasta Empédocles de Acragas, y que trasciende y se sistematiza en Demócrito de Abdera, es Pitágoras. El heredero directo de Oriente es este filósofo de la espiritualidad, pero de una espiritualidad racional que dejará honda huella en el que, a mi juicio, es el más importante motor del occidente moderno. Me refiero obviamente a Platón, el filósofo que busca, en medio de una sociedad esclavista, la libertad absoluta como una unidad sólo accesible para los que no son esclavos, para los que hacen uso de su razón.

Platón se mueve en tres dimensiones: se sirve de las alegorías y los mitos para explicar contextos vitales, justifica la racionalidad como instrumen-

to único de la reflexión, y echa a volar su imaginación para postular una utopía de la que, en adelante, ninguna corriente de pensamiento o movimiento cultural será completamente ajeno a ella. En un inicio, la cultura occidental se alimenta y participa existencialmente de mitos; pero su hechura como tal, es decir, como civilización, se nutre de una visión futurista que tiene en su mira al progreso: Occidente es el *resultado* de una utopía que en sus infinitas versiones o contraversiones nunca se acaba, la de Platón.

Platón constituye la síntesis del pensamiento clásico. Es el resumen universal de los conflictos y transgresiones entre los mitos, el *lógos* y las utopías. Su objetivo fue fundar una sociedad perfecta de carácter universal. El de Occidente en general es el mismo. Se diferencian solamente en que la modernidad occidental coloca la mirada de su perfección en un retorno mítico al paraíso perdido o en una proyección utópica en el mundo mejorado por venir. El presente es siempre un obstáculo doloroso que hay que librar, sobre todo si se presenta bajo la forma de la relatividad y transitoriedad. En cada momento el Occidente moderno reniega de sí mismo. La negatividad es su predilecta y cotidiana expresión. Su única fe la deposita absurdamente en un eterno presente —para emplear aquí una frase de Paul Tillich. En este sentido, su fe cabalga en el más absoluto de los vacíos.

El fundamento esencial que Occidente ha puesto en la base de su civili-

¹ Véase la compilación de textos a cargo de François Châtalat: *Historia de las ideologías*, Ed. Premiá, México, 1981, tomo 2.

zación es la sabiduría, entendida como *sophía* por los griegos y como *sapientia* por los romanos. La distinción es importante porque denota dos actitudes accidentalmente diferentes pero sustancialmente complementarias para Occidente: el maridaje nunca feliz pero necesario entre teoría y praxis. Al saber contemplativo del platonismo se opone el saber sensual y sensible del helenismo. Tal como lo habían hecho antes los sofistas, esta corriente de pensamiento que comprende a los Estoicos, los Escépticos y el Epicureísmo, pone el acento del acto de conocer en el saber humano.

De todas las formas del pensamiento griego, el helenismo es la doctrina que transita más felizmente hacia territorio romano. A este pueblo eminentemente práctico no le interesaban las especulaciones metafísicas ni las consideraciones éticas de la conducta. El *leit motiv* de su casi instintiva actividad práctica le exigía adherirse a una forma de pensamiento que orientara sus presupuestos al aprovechamiento de la realidad fáctica. Su manía era el *cómo* de la realidad humana y no el *por qué* de la realidad en general.

El tránsito de la *sophía* a la *sapientia* se da gracias a la enorme influencia que el estoicismo en particular tuvo en la Urbe. El epicureísmo y el escepticismo también tuvieron que ver en la conformación de esta cultura, pero en menor medida que la escuela fundada por Zenón de Citium. Rasgos de estos influjos pueden verse en Tito Lucrecio Caro, en el caso del epicureísmo, y en

Alejandro de Afrodísia que asume una rara mixtura entre el escepticismo y el aristotelismo. La voz de Zenón de Citium y sus primeros secuaces encuentra mayor eco en dos de los más grandes pensadores que tuvo Roma: Cicerón y Séneca.

El ingrediente propiamente occidental que reciben estos difusores, renovadores y críticos de la cultura griega es la experiencia de la vida basada en un valor. En estricto sentido, el término "valor" nunca fue empleado ni por griegos ni romanos en la época clásica. Esta es una categoría moderna. En su contexto y en su tiempo, los griegos usaron *areté* para referirse a la "excelencia de un ser", o *virtus*, en el caso de los romanos, para connotar la energía y la valentía.

La significación vital y cultural que tiene este término está muy ligado a la tendencia occidentalizante de alcanzar un ideal como paradigma de perfección. Cicerón resume este vínculo en un concepto y una actitud: *severitas*. Si occidente se ha distinguido por su amor a la verdad y la justicia, la inflexibilidad de su carácter, la firmeza de propósitos y por la reglamentación de sus pensamientos y actos, es porque a todo ello le subyace una costumbre cimentada en un valor incuestionado: la responsabilidad, la fuerza moral que nos obliga irremediablemente a enfrentarnos con el deber, entendido no solo como coacción, sino también como un más allá del ser. A partir de Platón en Grecia, de Cicerón en Roma, y del Cristianismo en el mun-

do, se trasluce un constante rechazo del ser en su forma del devenir para acceder al imperio de lo inmutable por efecto de la precepción.

La larga historia de la procedencia de la responsabilidad, dice Nietzsche,² responde a la tarea profundamente occidental de criar un animal al que le sea lícito establecer *promesas*, tarea que implica *hacer* antes al hombre, es decir, un objeto cuya actividad regular y necesaria, ajustada a reglas, lo hace calculable y ético. La responsabilidad se ha grabado en la conciencia del hombre occidental como una forma de poder y libertad, como un poder de sí que es capaz de romper con las cadenas del destino. Esta conciencia se ha convertido en *mentalidad*: la idea que tiene de sí el hombre occidental es la de un individuo soberano.

Este sentimiento es de origen estoico y también cristiano. El estoicismo favoreció la disidencia pasiva sin producir violencia ni praxis determinada. Los intereses que cultivaron fueron individualistas, además de ser partidarios de la formación de grupos y asociaciones particulares y no de instituciones oficiales. El cristianismo contribuyó a la aparición de la conciencia del sujeto como sentimiento y reconocimiento de la interioridad del individuo, como sensación de libertad particular que aspira a la universalidad, a la libertad absoluta: Dios.

El Occidente moderno no puede entenderse sin el cristianismo y sin los modos de pensar que le precedieron o influyeron. Aludir a la cultura es referirse a una mentalidad. Tertuliano habla de *romanitas*, y Cicerón y Tácito de *humanitas*; el cristianismo, da *cristiandad*. La expresión que resume los resultados de la civilización de la Urbe es la *pax romana*. El Renacimiento constituye la síntesis del humanismo greco-romano. El cliché modernista de orden y progreso es la culminación tangible y terrenal de la cristiandad. Estas ideas, estos hechos, cooperaron y siguen cooperando a la difusión de una sola cultura y acostumbraron a los hombres a la idea de una sola civilización ligada a una forma de vida única. El monoteísmo y todos los *ismos* monolíticos tienen su fatídico principio en los primitivos movimientos cristianos.

La mediación que permitirá la unidad anhelada será conferida por la razón en todos los casos. El racionalismo platónico y aristotélico tendrá sus repercusiones en San Agustín y Santo Tomás de Aquino. La emancipación como efecto de la racionalidad campeará en todo el pensamiento de Séneca, fundamentalmente porque recoge del estoicismo griego una concepción del universo como razón seminal. Libertad, una asunción contradictoria de racionalidad basada en la fe, y la perpetua búsqueda de la verdad, serán los signos distintivos del cristianismo, cuya deuda con Platón es inferible en muchos sentidos. Lo paradójico del

² Cfr: *La Genealogía de la Moral*, Ed. Alianza, Madrid, 1986.

cristianismo, así como del cientifismo contemporáneo, es que busca la verdad en un precontexto que no solamente la presupone ontológicamente sino que, peor aún, acepta de manera apromblemática el *a-priori* de su existencia y la superioridad de su valor y de su valía como tal.

De esta indagación de la certeza y de un método de dirección de la misma, parece que Occidente desprende un cierto deseo de primacía que pertenece sólo a los espíritus bien dotados. Ello les hace pensar instintivamente en una natural facultad para dominar legítimamente, y para decidir qué es el orden y las normas convenientes que deben seguirse en las acciones y en las palabras. Toda esta arenga pertenece de suyo a Cicerón. A partir de estas premisas postula una unidad de la sociedad humana que debe iniciarse de lo universal a lo particular. La trilogía que enmarca los lazos de esta concordancia comienza con Dios, pasa por la patria y culmina con la familia. Lo que concilia esta soñadora integridad es la expresión victoriana de las buenas costumbres.

La inveterada unidad que ha pretendido alcanzar Occidente, si bien es imposible, no es ninguna abstracción. La unidad espiritual, desde Pitágoras hasta nuestros días, ha significado una suerte de armonía entre el hombre y el universo que lo rodea. Esta aspiración está resultando bastante sospechosa, pues si de antaño se busca la unidad es porque siempre se ha experimentado un antagonismo natural en

esta cuasi-relación. Para eliminar el conflicto, Occidente se ha valido básicamente de la política y la religión; sin embargo, el remedio que más éxito ha tenido en esta empresa conciliadora se manifiesta en la justificación y reglamentación de la moral, es decir, la eticidad, el fundamento esencial del derecho y el Estado.

Para la tradición filosófica griega la virtud es conocimiento (de la naturaleza y del hombre). En el caso de los romanos ser virtuoso equivale a vivir en armonía con la naturaleza. Y en todos los momentos históricos en que el cristianismo ha dominado, la armonía es una condición de existencia entre el hombre y Dios y entre el hombre y su yo. En esta triple casuística, la armonía representa la plataforma necesaria para ejercer el poder, pues solo quien *conoce* los mecanismos que posibilitan las relaciones entre los hombres y la naturaleza puede *vivir* y aspirar a la *sobrevivencia*. El espíritu de la razón es, aquí, el emperador absoluto de Occidente que regula éticamente las costumbres, el único instrumento capaz de entender y dominar a la naturaleza y el único principio y fin que promete una vida armónica a todos los hombres.

El ejercicio de la razón no solo ha hecho creer al hombre occidental que es el más fuerte, sino que es el mejor. En esta dualidad Occidente encuentra el soporte más eficaz para justificar plenamente todos sus afanes imperiales. Detrás de toda conquista está la actitud impulsiva, casi revelada, de ci-

vilizar. Para conseguir la unidad Occidente sobrepone la conquista como medio y como derecho natural al considerar, en este tránsito a la perfección, que una civilización (la suya) es superior a las otras. Una retrospectiva histórica nos haría advertir un retorno sempiterno a los orígenes: la fortaleza y la voluntad de poder del Occidente moderno es la *virtus* romana; su pretensión de civilización insuperada o insuperable es solamente el reflejo de aquella excelencia del ser (*areté*) que con supremo orgullo exaltaba la cultura helénica.

La *sapientia* romana es la traducción cultivada, en parte, de la historia de una peculiar forma de la conquista. En esta sabiduría, que se resume jurídicamente en el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, están comprendidos mil años de experiencia política y de estrategias prácticas para la organización de una sociedad. En todo ello están echadas las bases para el orden jurídico del mundo, puesto que se puede afirmar —siguiendo las conclusiones de Barrow³— que hoy en día alrededor de mil millones de personas que viven en estructuras jurídicas que encuentran sus orígenes en el derecho romano.

La presencia inmanente de este derecho en la vida diaria de Occidente es un hecho que no puede negarse. Sin embargo, la ley es muy distinta a la

costumbre. En *La Piel de Zapa*, Honoré de Balzac formula esta hermosa paradoja: cuando el despotismo está en las leyes, la libertad está en las costumbres y viceversa. El mismo caso puede aplicarse análogamente a Occidente. Nuestra civilización está basada en una determinada estructura jurídica, pero la vida interior de sus habitantes responde a una mentalidad de otro orden que difiere en mucho de ella. El hombre de la cristiandad es víctima de una dualidad, entre otras: al exterior actúa conforme al contenido vital de una concepción laica del mundo; al interior; a la invocación íntima de su más profunda religiosidad, aún cuando se declare abiertamente enemigo de Dios y de las instituciones que lo sustentan. El hombre moderno es, a su pesar, esclavo de dos amos. Al inaugurarse como conciencia escindida, como conciencia desdichada diría Hegel, no puede dar *todo* de sí ni a Dios ni al César.

El más grave conflicto civilizatorio que se ha dado en Occidente desde el Imperio Romano hasta nuestros días es la eterna disputa entre política y religión. El cristianismo propugnó en Roma, en medio de una política imperial de Estado, por un cambio de mentalidad y un cambio en las costumbres. La dificultosa, lenta y sórdida victoria que esta embestida trajo consigo significó la instauración de un nuevo orden social y moral dentro de un Estado cuya fundación y costo le había resultado muy caro a los romanos. En este sentido, la "fortaleza" del poder político se vió menguada por la "debili-

³ Cfr.: E.H. Barrow. *Los Romanos*. FCE, México, 1956.

dad" de un discurso moral que apareció bajo la máscara del cordero.

El mensaje tácito de los evangelios cristianos es la libertad entendida como dignidad personal. Según estos, mientras el hombre siga atado a las condiciones terrenales nunca dejará de ser esclavo. Su ascenso a la libertad universal (Dios) deberá estar signada con el sello del sacrificio y el sufrimiento. La eliminación de los instintos y pulsiones, de la pasión, será el precio que el hombre deberá pagar si es que desea su propia redención.⁴ La medida de los actos y los pensamientos y un deseo inacabado de autojustificación acompañado de la eterna búsqueda de la verdad será de nuevo la exigencia implícitamente racional que impondrá el cristianismo a sus adeptos. El cristianismo es sinónimo de universalidad. Su consigna será *libertad para todos*, a diferencia de Oriente —dice Hegel— que representó la libertad de uno, y de la cultura greco-romana que buscó la libertad solo para unos cuantos.

Entendida en esta perspectiva cristiana, la cultura de nuestro mundo se caracteriza por un cambio de contenidos pero no de formas. Desde el cristianismo hasta la modernidad, Occidente ha opuesto al mundo de los sentidos y la relatividad, el mundo de los

objetos intangibles y eternos. Si antes se creía que el universo estaba gobernado por una deidad, ahora el mundo moderno ha hipostasiado esta figura sustancial sustituyéndola por la verdad. La fe en la religión ha pasado al campo de la ciencia.

Para Hegel, la gran transformación de la Edad Moderna tuvo lugar cuando los ojos se volvieron a la tradición greco-romana. El arte y la ciencia griegos, junto con el derecho y la moral romanas, son el punto de enlace entre lo antiguo y lo moderno. El cristianismo es una figura histórica que media entre estos dos momentos, que recibe la paternidad natural del Occidente y la espiritual del Oriente. De esta última recoge los elementos de la libertad pero como mera subjetividad.

El mundo occidental desciende a la interioridad del espíritu humano desde el momento en que su cultura se ve afectada por el cristianismo. A partir de aquí su rasgo peculiar será, según Hegel, la inclusión del fin subjetivo del individuo en lo universal, es decir, la identidad del sujeto con el objeto. El camino de la identidad implica la graduación progresiva de un aprendizaje racional cuyo fin último es el ingreso al reino de lo que se sabe a sí mismo como unidad: el saber absoluto, la ciencia, la depositaria única de la verdad.

Hegel estuvo siempre convencido de que "las naciones germánicas tenían el destino de ser portadoras del principio cristiano y de realizar la idea como el fin racional absoluto", a pe-

⁴ El desazón producido por el pago de una redención nunca concluida es lo que Freud llamara más tarde *El Malestar de la Cultura*.

sar de que, por otro lado, estaba demasiado consciente de la profunda desgarradura cultural que representaba la introducción del cristianismo en la germanidad. En algo, sin embargo, están de acuerdo ambos: en negar la naturaleza y lo particular, valorando en su lugar lo espiritual y lo universal como contenidos inherentes a la libertad absoluta.

El siguiente párrafo resume, creo, la incidencia capital del cristianismo en la conformación del occidente moderno:

El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura; y la Reforma le da su verdad y realidad. Son los tiempos en que el mundo se hace patente en su ámbito exterior, con el descubrimiento de América. Y se hace patente también dentro del mundo suprasensible; es una religión real la que en el arte se da claridad sensible; pero luego, por el contrario, culmina en el elemento del espíritu más íntimo, mediante la Reforma. Este tercer periodo del mundo germánico va de la Reforma a nuestros tiempos. El principio del espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo; y desde él se desenvuelven los principios universales de la razón. El pensamiento formal, el entendimiento, se había desarrollado ya; pero el pensamiento sólo

alcanza su verdadero contenido mediante la Reforma —mediante la rediviva conciencia del espíritu libre. El pensamiento empezó entonces a ser cultivado; de él se sacaron y se establecieron los principios con los cuales había de reconstruirse la constitución del Estado. La vida pública debe organizarse ahora con conciencia, conforme a la razón. La costumbre y la tradición ya no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del espíritu.⁵

De este modo, la germanidad es en palabras de Hegel el espíritu del mundo occidental moderno cuyo fin es la realización de la verdad absoluta como condición necesaria e infinita de la libertad. Para Hegel, como para el cristianismo, la verdad nos hará libres.

Al fin de cuentas, lo que hemos heredado los modernos es un mundo construido en base a valores. Nuestro referente inmediato, cotidiano e invisible es un universo axiológico. Y la disputa legendaria que nos ha dado nombre a los occidentales ha sido, y tal vez será, la que alude a la posición

⁵ G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Ed. Alianza, Madrid, p. 590.

del hombre frente al valor y la jerarquía de las valoraciones respecto al valor mismo. Las tendencias actuales de la ciencia, por ejemplo, colocan el supremo valor de la verdad en la cúspide de *toda clase* de actividad sin indagar el rostro que se esconde detrás de esa valoración: la *voluntad* de certidumbre. Esclavos del objetivismo puro y de una convicción indubitable de auto-comprensión y autojustificación, estos pensadores e inquisidores de la unidad perdida se muestran ciegos ante la inefable *intención moral* que se oculta tras toda pretensión de certeza.

El absolutismo de Parménides y el relativismo de Heráclito y Protágoras de Abdera se encaran en el horizonte ilustrado del Occidente moderno. El Romanticismo cambió de orientación la perspectiva racionalista y fideísta que se tenía del mundo, reintroduciendo así el relativismo cultural como resultado de la voluntad. El absolutismo de Hegel negó a su vez al relativismo romántico, y reivindicó para todo el mundo moderno una vuelta a la unidad en contraposición a la diver-

sidad. Ante el caos de la sensualidad, propuso la razón unitaria en contra de la voluntad dispersa, y la contradicción como mediación necesaria para la identidad.

Este complejo conflicto es finalmente un antagonismo entre valoraciones y entre concepciones metafísicas del mundo. Su origen ya está en la vieja polémica entablada por Heráclito y Parménides. Para el primero el universo es eternamente cambiante y diverso; para el segundo, inmutable y único, siempre igual a sí mismo. El Occidente moderno ha asumido esta condición antinómica de existencia. Su divisa es el cambio perpetuo, pero su fin último es la feliz inmutabilidad de la unidad. Su tendencia instintiva es el *devenir*, pero su deseo íntimo y secreto es abandonar el devenir cuando llegue al *ser*. En este sentido, el Occidente moderno es una infinita variación sobre lo mismo, una búsqueda eterna de la unidad perdida o por encontrar, en fin, la resignada esperanza por alcanzar una libertad absoluta que nunca tuvo y nunca tendrá.

