

Sobre el pensamiento político indio moderno: un estudio sobre su desarrollo conceptual a través de Tagore, Gandhi, Ambedkar y Nehru

M. López Areu¹

¹ Departamento de Ciencia Política y Administración, Universidad de Murcia, E: mla14502@um.es

En la historia de las ideas occidental, la modernidad representa un punto de inflexión fundamental. Representa la fase en la cual la razón desbanca a la teología como herramienta para la búsqueda del conocimiento.

La modernidad simboliza, por tanto, la victoria de la razón sobre el determinismo divino; por primera vez el ser humano es concebido como un agente ante todo racional y dueño de su propio destino. Dicha realización le permite comenzar a desarrollar su propia idea de progreso y poner los medios para alcanzarlo. Desde la perspectiva de la ciencia política, podemos definir la modernidad en base a tres atributos principales: el método científico, el capitalismo y el Estado-nación. Estos tres atributos son el resultado de la victoria de la razón sobre la tradición.

El proceso de modernización, se considera que tiene un carácter universal. Es decir, siendo la razón innata a todo ser humano, cualquier sociedad, independientemente de su contexto geográfico, cultural, económico u otro, puede modernizarse. Racionalismo y universalismo, por tanto, son las fuerzas que según sus proponentes gobiernan la modernidad en la historia de las ideas occidental.

La modernidad, entendida en base a los atributos que hemos presentado, es una modernidad occidental en su conjunto, y su lógica abarca no sólo a los pensadores liberales, sino a todo el espectro filosófico hasta el marxismo.

Charles Taylor define las distintas teorías de la modernidad dentro de lo que podemos llamar la esfera de la “modernidad occidental” como aculturales. Estas teorías son aculturales porque su característica común fundamental es su carácter universalista, lo que implica que todas ellas se construyen en base a una razón descontextualizada, es decir, niegan que la modernidad sea fruto de un contexto cultural específico, el europeo¹. Para los teóricos aculturales, el proyecto de la modernidad es factible en cualquier sociedad del mundo independientemente del contexto cultural de la misma.

Taylor critica esta afirmación porque conduce a dos conclusiones erróneas. Primero, que al predicar el carácter acultural y universal de la modernidad se concluye que sólo existe una modernidad verdadera, la occidental. Esta conclusión desvela su carácter homogeneizador y colonialista: si una sociedad no abraza los principios de la modernidad occidental entonces ésta es inevitablemente definida como tradicional, y por tanto irracional e incapaz de progresar social, económica y políticamente. La segunda conclusión, derivada de la primera, es que según avanza el deseado proceso modernizador, éste inevitablemente desemboca en una convergencia cultural del mundo, por supuesto a imagen y semejanza de los principios de la modernidad occidental. Un mundo moderno supone un mundo en el que todas las sociedades, independientemente

¹ Taylor, C. (2001) “Two theories of modernity” en Gaonkar, D. (ed.) *Alternative theories of modernity*, p. 173

de su contexto cultural, rechazan sus tradiciones y abrazan el racionalismo y las transformaciones derivadas de la modernidad occidental, como la secularización, el capitalismo, etc. Por tanto, la esencia universalista de las teorías aculturales niega la posibilidad de que modernidades alternativas puedan emerger en otras sociedades del mundo, porque no pueden ser modernidades si no siguen las pautas de la única modernidad posible, la occidental.

Nuestro objetivo aquí no es realizar un juicio de valor negativo sobre la modernidad occidental, los principios que la rigen o la realidad social, económica y política resultante de ella, sino cuestionar la afirmación sobre su carácter universalista y por tanto homogeneizador. La tesis de Taylor es aquí nuevamente relevante; Taylor defiende que el impacto de la modernidad, sea ésta occidental u otra, no es la destrucción de creencias y la homogeneización cultural, sino la expansión de las posibilidades en el imaginario social. Nuestras creencias tradicionales sobre Dios o el bien, por ejemplo, no se abandonan bajo el peso de la lógica racionalista al entrar en la modernidad, sino que se transforman, al interactuar con nuevas creencias nacidas de la expansión del conocimiento producida por la modernidad misma. Los procesos de la modernidad como la individualización, la secularización o la democratización del proceso político nos abren la mente a nuevas perspectivas y puntos de vista que, inevitablemente, reconceptualizan nuestro entendimiento de la sociedad en la que vivimos. Pero esa reconceptualización siempre parte de un entendimiento original que influye en su desarrollo. Para Taylor, se debe asumir que la transición a la modernidad es como el emerger de una nueva cultura, cuyo punto inicial, las tradiciones, dejan su impronta en ella. Por tanto, según las sociedades van progresando en el futuro, algunas de las transformaciones que sufran serán en paralelo, pero no habrá convergencia, debido a que el punto de origen cultural es distinto en cada una de ellas. Es por ello por lo que debemos hablar de modernidades alternativas, en plural².

El cuestionamiento de la reivindicación de los teóricos aculturales sobre el carácter universal de la modernidad occidental conlleva desvelar una debilidad analítica fundamental dentro de las ciencias sociales, que se han desarrollado en base a esos postulados universalistas.

Como ya hemos apuntado, el desarrollo de la modernidad occidental, y con él el de todos sus atributos, es hijo de un tiempo histórico y una cultura específicos. Sin embargo, las ciencias sociales lo asumen como acultural y universal. Esto conlleva dos consecuencias. Primero, que el desarrollo de las ciencias sociales en los dos últimos siglos se haya asentado sobre una cruda dicotomía modernidad-tradición equivalente a su vez a progreso-retraso. Y segundo, como resultado de la primera, que el asumido carácter universal de la modernidad devenga en el impulso en el siglo XX de la idea de que la única manera para que una sociedad se modernice y progrese es realizando las mismas transformaciones culturales que hizo Europa en su momento. El resultado ha sido un grave problema de etnocentrismo.

² *Ibíd.*, p. 181

Las teorías aculturales de la modernidad han desarrollado herramientas de análisis extraordinariamente exitosas para explicar las realidades políticas en sociedades occidentales, pero según han expandido su análisis hacia otras sociedades fuera de Occidente, su capacidad explicativa ha decaído fuertemente. Esto se debe a su incapacidad para incorporar a su análisis las particularidades históricas y socio-culturales de estas sociedades.

No es sólo que las transformaciones socio-políticas en sociedades postcoloniales no siguen las pautas de la modernidad occidental como se esperaba, sino que tampoco es que se encuentren estancadas en sistemas tradicionales, lo que ocurre es que desarrollan sus propias modernidades alternativas.

El grave problema epistemológico para las teorías de la modernidad es la ausencia de conceptos que ayuden a explicar estas realidades socio-políticas que no se adecúan al canon moderno occidental. A falta de conceptos adecuados, la modernidad occidental peca del abuso de dicotomías que utilizan descripciones secundarias o en negativo para analizarlas. La dicotomía moderno-tradicional es un ejemplo de ello, al igual que secularismo-religión u occidental-no-occidental. Como advierte Sudipta Kaviraj existe la necesidad de forzar las fronteras conceptuales de la modernidad occidental en las ciencias sociales para abarcar estas nuevas modernidades alternativas³. Es fundamental renovar las ideas de la modernidad para avanzar en nuestro conocimiento y análisis no sólo del mundo fuera de Occidente, sino también de las nuevas sociedades multiculturales dentro de él. Este desafío epistemológico es crucial para que las ciencias sociales puedan seguir dando respuestas a los problemas del mundo en el siglo XXI, un siglo en el que China y la India, por poner dos ejemplos, hacen al Oriente emerger como potencia económica y cultural.

Metodología: la historia conceptual de Reinhart Koselleck

El historiador alemán Reinhart Koselleck defiende que un concepto debe ser entendido como una construcción, en la que un término, o palabra, está equipado para dar significación a una realidad concreta; se convierte por tanto en un instrumento o indicador de la acción política o social⁴. Koselleck desarrolla la *Begriffsgeschichte*, o historia de los conceptos, como la metodología que permite el estudio de los conceptos en base a esa premisa. La *Begriffsgeschichte* por tanto es una metodología adecuada para estudiar cómo los conceptos políticos originales de la modernidad occidental son transformados en las modernidades alternativas de las sociedades postcoloniales, permitiendo comprender por qué el mismo término posee una significación diferente en ambas realidades.

El objetivo de nuestro estudio es utilizar la *Begriffsgeschichte* para analizar la evolución y contenido de cuatro conceptos políticos fundamentales – el Estado, la sociedad civil, el nacionalismo y el comunalismo – en el pensamiento político indio moderno.

Koselleck acuñó el concepto de *Sattelzeit* para referirse al período de tiempo entre 1750 y 1850 en el que se produce la transición a la modernidad en la lengua alemana, a través de cambios en los conceptos políticos fundamentales de la época. *Sattelzeit* no es un concepto ontológico sino simplemente una herramienta que permite acotar un cierto período de tiempo, el período de transición entre la sociedad antigua y la moderna, para

³ Kaviraj, S. (2005) "An outline of a revisionist theory of modernity" en *European Journal of Sociology*, nº 3, p. 525

⁴ Abellán, J. (2012) *Política*, p. 18.

hacer la investigación del cambio conceptual una empresa posible; es por ello que, el historiador alemán explica, es una herramienta de investigación aplicable a otros marcos temporales.

Modernidades alternativas: la India como un estudio de caso

El punto de partida de nuestra investigación es determinar cuando la India se convierte en un ente unificado, es decir cuándo ésta se convierte en una unidad epistémica que puede ser en si misma objeto para la reflexión política. Para ello es necesario remontarnos al año 1858 cuando la Compañía británica de las Indias orientales es desmantelada por la Corona británica y ésta asume el control sobre sus territorios en el subcontinente. Con el traspaso de poder, por primera vez, todos los territorios son reunidos bajo un solo mando político, el Estado colonial, cuyos atributos son los del Estado moderno: soberanía política y unidad territorial.

En un segundo paso realizamos una distinción entre dos períodos de la transición a la modernidad en la India: entre el período anti-colonialista (1858-1909) y el nacionalista (1909-1947). Nuestra investigación se centra en el segundo período en el que el pensamiento político indio se apropia de los conceptos políticos occidentales y los reconceptualiza para construir una modernidad alternativa representada por una India independiente.

Ejemplo comparativo entre el concepto de sociedad civil en Occidente y la India

En el pensamiento político moderno occidental el concepto de sociedad civil emerge dentro del contexto histórico del Estado absolutista europeo. Ante la presencia de un soberano omnipotente legitimado para entrometerse y regular todos los aspectos de la vida de la sociedad, el pensamiento político occidental desarrolla el concepto de la sociedad civil para limitar ese poder estatal y ofrecer un espacio de libertad al individuo. Para ello en esta tradición de pensamiento la sociedad civil establece una esfera de sociabilidad autónoma del Estado, fundamentada sobre la base del ser humano como individuo auto-interesado que posee ciertos derechos inalienables.

Esa concepción del individuo presenta, sin embargo, un dilema para la concepción de la sociedad civil: cómo preservar la sociabilidad – la idea de que el miembro de la sociedad acepta ceder parte de su soberanía individual al reconocer el beneficio más amplio que recibe por vivir en sociedad – frene a la naturaleza centrífuga del individualismo auto-interesado. Es decir, cómo mantener la sociedad moderna unida ahora que no existen los lazos primordiales que hacían lo propio con la comunidad pre-moderna. Ese dilema tiene su expresión en el debate entre liberales, que abogan por la lógica económica, y republicanos, proponentes de la voluntad general. En esa batalla conceptual alrededor de la sociedad civil la concepción liberal prevalece en el pensamiento político occidental moderno.

En la India el contexto histórico para el desarrollo de la sociedad civil es muy distinto. Ante la ausencia de la soberanía estatal, la religión hindú se erige en garante del orden social y económico a través del sistema de castas.

La primera aportación al desarrollo conceptual de la sociedad civil en la India es, ante todo, un rechazo a la concepción liberal de la misma. Tanto Tagore como Gandhi rechazan el modelo occidental de derechos individuales y reivindican el ideal de la tradición hindú de la sociedad de deberes gobernada por el principio del *dharma*. Esa reivindicación, sin embargo, y esto es lo que le otorga su carácter moderno, no representa

un deseo de restaurar el modelo de sociedad antigua de identidades colectivas en la forma de *varnas*. Esta concepción de la sociedad civil está fundamentada en el individuo libre. En Tagore la sociedad civil es el producto de la búsqueda de la libertad más perfecta, la libertad de conciencia, por parte del individuo a través de la razón. En Gandhi la sociedad civil es la consecuencia del correcto comportamiento del individuo en su búsqueda de la libertad personal a través de la fuerza de la no-violencia o *satyagraha*. La diferencia fundamental con la concepción occidental es que la sociedad civil india está construida sobre los deberes y no sobre los derechos, porque son estos los que permiten al individuo alcanzar la libertad. Es más, Gandhi reivindica que los derechos liberales terminan por esclavizar al individuo en la sociedad civil occidental a través de su búsqueda del enriquecimiento material. En suma, en este primer desarrollo del concepto de sociedad civil indio la libertad individual se alcanza en sociedad, pero en una sociedad gobernada por la cooperación, el principio moral del deber al prójimo, y no la competición, el principio del auto-interés liberal.

El segundo desarrollo en la concepción de la sociedad civil india es el cuestionamiento de la naturaleza del ideal hindú de sociedad. El origen social de Ambedkar, de casta dalit o "intocable" es clave aquí, porque ofrece una perspectiva completamente novel al resto de pensadores en nuestro estudio. Su deconstrucción de la teoría hindú como fundamentalmente incitadora de la desigualdad y negadora de la individualidad y su énfasis en la idea de la democracia como una virtud cívica introducen en el concepto un énfasis en la importancia de la igualdad entre personas. Sin embargo, sería erróneo deducir de su rechazo al ordenamiento social hindú que Ambedkar no comparte la idea de una sociedad de deberes; su ideal de fraternidad, o democracia, desmiente esa hipótesis. Esta contribución conceptual sustituye el principio del deber hindú basado en una jerarquización arbitraria de los miembros de la sociedad, cuyo resultado es desigualdad y opresión, por uno basado en el principio republicano de fraternidad, como expresión del trato de igualdad entre conciudadanos.

Por último, la contribución principal de Nehru al desarrollo del concepto es la introducción del principio secular. Su pensamiento socialista hace que su concepción de la sociedad civil esté supeditada a la tesis económica marxista lo que la hace poco sofisticada, su naturaleza estaría supeditada a la existencia de un Estado socialista transformador. Sin embargo, su rechazo a la religión y su apuesta por la ciencia moderna como motor del progreso económico y social depura la concepción de la sociedad civil como sociedad de deberes no ya sólo del sistema de castas, algo que Ambedkar ya había hecho, sino de toda legitimación de la religión como sustento del deber moral hacia la sociedad. Nehru a través de su socialismo democrático seculariza la concepción de la sociedad civil como sociedad de deberes al fundamentarla sobre el individuo racional-ético y no religioso-moral.

En conclusión, es ampliamente claro que el contexto histórico en Occidente y en la India es determinante en el desarrollo de sus conceptos de sociedad civil. En Europa el concepto nace en respuesta a la opresión resultante del Estado absolutista, los derechos individuales, por tanto, son fundamentales para ello. En la India, la ausencia de un poder político supone que si la sociedad no es capaz de auto-regularse a sí misma no puede existir prosperidad, por tanto, los deberes individuales son clave para el mantenimiento de la convivencia pacífica.