

ESTUDIOS



FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

ANTES DE 14 Y
DESPUÉS DE 89

Julián Meza

EFFECTOS POLÍTICOS DE
LOS COMICIOS DE 1997

José Antonio Crespo

VIENA FIN DE IMPERIO

Juan Cristóbal Cruz

DIMENSIONES SIMBÓLICAS
DE "EL MAR EN LA CIUDAD"

Juan Antonio Rosado

NOTAS DE: *Joaquín Ocampo, Jaime Perales,
Ramón Vargas*

48

PRIMAVERA 1997

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

48

PRIMAVERA 1997



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

48

PRIMAVERA 1997

ITAM

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios
Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

48

PRIMAVERA 1997

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR

Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, Carlos de la Isla,
Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur,
Carlos Mc Cadden, Milagros Mier, José Manuel Orozco,
José Ramón Pérez Portillo, Julia Sierra, Luz María Silva, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Alicia Lebrija, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, María Teresa de Zubiaurre,
Rosa Galán, Nora Pasternac

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 20.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.

Suscripción anual (4 números): \$ 70.00 M.N. en el D.F.

\$ 80.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 628 40 00 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.

Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,
S.A. de C.V., Gral. Gómez Pedraza No. 13, San Miguel Chapultepec,
11850, México, D.F., Tel.: 277 98 56 y Fax. 553 21 65

ÍNDICE

TEXTOS

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89 <i>Julián Meza</i>	7
EFFECTOS POLÍTICOS DE LOS COMICIOS DE 1997 <i>José Antonio Crespo</i>	25
VIENA FIN DE IMPERIO PRIMERA CRISIS DE LA IDENTIDAD MODERNA <i>Juan Cristóbal Cruz</i>	47
LAS DIMENSIONES SIMBÓLICAS DEL POEMA "EL MAR EN LA CIUDAD" <i>Juan Antonio Rosado</i>	69

NOTAS

EL PENSAMIENTO DE JOHN STUART MILL EN LA BIOÉTICA <i>Joaquín Ocampo</i>	83
---	----

ÍNDICE

LOS CIEN AÑOS DEL DR. MOREAU
Jaime Perales 97

FENOMENOLOGÍA
CRÍTICA TRASCENDENTAL
Ramón Vargas 101

RESEÑAS

RODOLFO VÁZQUEZ, *Educación Liberal.*
Un enfoque igualitario y democrático
José Fernández Santillán 107
Jesús Silva-Herzog Márquez
Alberto Sauret

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

*Julián Meza**

Fue una bella época la de antes de 1914. Nada parecía amenazar con la ruina a un mundo enfermo que se imaginaba rebosante de salud. El caso Dreyfus, que anunciaba peores días de intolerancia, fue el acta de bautismo de los intelectuales franceses que, capitaneados por Zola, se rebelaron contra la infamia antisemita, pero no supieron leer, sin embargo, los signos de los tiempos, dado que sólo una década más tarde esa peculiar manifestación del odio racial se convertiría en mero episodio frente a la magnitud del holocausto. En esa misma época la intelectualidad austriaca se preparaba para celebrar, ya al borde del abismo, el octogésimo cuarto aniversario del emperador Francisco José. La *intelligentsia* rusa no se mostró superior ni a sus pares europeos ni al pitoniso del momento, Rasputín, puesto que fue incapaz de imaginar la tragedia que cocinaba Lenin en los cafés de Zurich y Stalin en la lejana Georgia. Herméticamente encerrados dentro de la religión positivista (que en Europa ya era historia) y protegidos por el paternalismo porfirista, los científicos no advirtieron la proximidad del torbellino que iba a derribar tanto el despotismo del patriarca como el endeble edificio intelectual hecho de tristes remedos, sucesivamente refrendados a lo largo del siglo XX por los nacionalistas revolucionarios inspirados en el corporativismo de Mussolini y en el partido único de la Unión Soviética, los marxistas de diversas obediencias y, finalmente, los aprendices de neoclásicos.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JULIÁN MEZA

La tragedia provocada por la Gran Guerra y las diversas revoluciones alimentadas con rencores sociales y venganzas políticas acabó con esos sueños de opio. La nadería que imperaba en aquellas sociedades sólo podía hallar su solución de continuidad en el horror.

El resultado de ese horror fue el nacimiento de dos mundos enemigos, pero no irreconciliables, dado que sus víctimas fueron a menudo las mismas: minorías étnicas (gitanos, judíos, tártaros de Crimea, georgianas, catalanes, bosnios, negros, yaquis de Sonora...), iglesias, rivales políticos, campesinos, artesanos, obreros, no pocos industriales y financieros, algunos aristócratas y numerosos correligionarios de los triunfadores. El sovietismo instauró en el Este el primer totalitarismo moderno con sus estatalizaciones, su modernización acelerada, sus colectivizaciones forzosas, sus campos de concentración, sus deportaciones masivas, sus exilios (interiores y exteriores), sus asesinatos políticos selectivos y sus genocidios. La contraparte de la tragedia oriental se produjo poco después en Occidente: Benito Mussolini hizo el trabajo sucio en Italia, Francisco Franco en España, Antonio de Oliveira Salazar en Portugal y Adolph Hitler multiplicó el horror en Alemania y en gran parte de Europa. La farsa trágica fue estelarizada en México por los sonorenses y sus sucesores y, más tarde, en Argentina por Perón y en Brasil por Vargas. El recuento de la tragedia en víctimas humanas es, sin lugar a dudas, imposible.

Tras la Gran Guerra, el epicentro de la primera globalización de la miseria se localizó en Wall Street, en 1929. La especulación financiera arrojó por la ventana a algunos esforzados especuladores y se ensañó con los blancos pobres y los negros pobríssimos en Norteamérica. A partir de esa sacudida financiera y monetaria se defenestraron en casi todo el planeta: buena parte de la naciente clase media, numerosos obreros, no pocos agricultores y algunos incautos.

Pocos años después, pese a los signos evidentes del nuevo horror que se anunciaba, el planeta y sus intelectuales no advirtieron la inminencia de la Segunda Guerra Mundial y de sus renovadas monstruosidades: despojos, persecuciones, nuevas matanzas (selectivas e indiscriminadas), campos de exterminio, cámaras de gas, hornos crematorios, un

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

par de bombas atómicas y el advenimiento de un mundo polarizado, cuya historia no es precisamente edificante.

Mientras en el Este (incluida buena parte de Asia, pues la China continental no es precisamente un islote), en Europa Central y, poco más tarde, en otras regiones de Asia, de América Latina y de África, dictadores, burócratas y policías convirtieron en fantasmas o cadáveres a incontables personas, en Europa occidental y en Norteamérica las cosas parecían ir cada vez mejor. De 1947 a 1972 los obreros se portaban bien (= obrereaban), los capitales engordaban y las clases medias florecían. Fue la época del milagro japonés, alemán, italiano y aun mexicano. Fue, sobre todo, la edad de oro de las clases medias, que parecían refutar flagrantemente las predicciones del profeta moro de Renania, Karl Marx. Pero fue, también, la época del sindicalismo europeo que defendió legítimamente y con valor a sus agremiados, como lo había hecho, con éxito, desde la segunda mitad del siglo XIX.

Hacia mediados de aquella época los soviéticos utilizaban los escaparates comunistas construidos por sus epígonos y sus compañeros de viaje en diversos puntos del planeta (en Cuba, por ejemplo), para mostrarle a los pobres del llamado Tercer Mundo los supuestos beneficios de su régimen. Ya antes, preocupado por el canto de las sirenas comunistas, el gobierno norteamericano instauró el maccarthysmo o la persecución sistemática de sus intelectuales, artistas y científicos, pero procuró no abusar excesivamente de sus obreros y mimó, hasta donde se lo permitieron sus intereses, a esas clases medias que parecían refutar al visionario renano, hoy reactualizado por el empobrecimiento de las clases medias y la polarización de las clases sociales.

Con la caída del muro de Berlín y, poco después, el derrumbe del bloque soviético, el planeta cambió. Para los inocentes, los perversos o los supuestos optimistas (como Fukuyama), ese trastocamiento abría el camino al mejor de los mundos posibles, que en realidad no es sino una nueva utopía (o una nueva mentira): el fin de la historia, que en teoría anuncia el reino de la globalización económica, que a largo plazo (tal vez dentro de mil años) beneficiará a todos. Fukuyama y los suyos creyeron que a partir de ese momento era posible instalar, sin

JULIÁN MEZA

mayores dificultades, el libre mercado a la escala del planeta, e imponer el éxito económico y el prestigio social como únicos valores, fundados en: talentos, que a ellos nunca les han parecido sospechosos; aptitudes, que no consideran dudosas; saberes que, a fin de cuentas, no son sino parcelas de la información y del conocimiento (fundado sobre todo en dogmas e imposturas); productividades económicas ancladas en hipotéticas proyecciones; la supuesta eliminación del desempleo; el crecimiento y el desarrollo al margen de una justa distribución de la riqueza; la excelencia académica, obligada a sacrificar la reflexión, la imaginación y el sentido común a la amañada información cuantitativa y a las arbitrarias normas del supuesto orden internacional; y, finalmente, el óptimo desempeño de individuos normalizados, regularizados y homogeneizados que, por fortuna, no son la totalidad ni en Rusia, ni en México, ni aun en Europa y en los Estados Unidos.

En cambio, para los realistas, (que eran apenas unos cuantos, y que no se deben confundir con los escépticos), los vientos que ya soplaban por entonces eran otros, y de ninguna manera alentadores.

10

Sin el mecanismo de contención del totalitarismo soviético (que nadie en su sano juicio podría desear que se reinstalase), organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), mafias como las rusas, narcotraficantes, gobiernos y toda suerte de especuladores dieron rienda suelta a sus apetitos y aun a su desenfreno en el Este y en el Oeste, en el Norte y en el Sur del planeta. El resultado de esa voracidad es poco menos que desastroso y augura tiempos peores que, una vez más, casi nadie quiere ver, al igual que ocurrió antes de 14, antes de 29 y antes de 39. A partir de 1989 nace una informe monstruosidad que hoy impera en el planeta y que recuerda la bella época de antes de 14, ¡tan plácida para unos cuantos inconscientes!

Pese a la farsa encabezada por el gobierno de Norteamérica (que a fin de cuentas sólo certifica sus propias miserias al descertificar a sus socios menores, dado que diez millones de drogadictos —si le creemos a estadísticas siempre dudosas—, millones de desempleados, pobres blancos y negros paupérrimos, emigrantes violentamente despojados de

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

sus derechos y aun asesinados, terrorismo y corrupción, y hasta pretensiones separatistas, como ocurre en el caso de Texas, no son producto de una amenaza exterior –como la que supuestamente representa Iraq–, que no existe, porque para que un imperio sea tomado por asalto desde afuera es preciso que, antes, se debilite en su interior, como ocurrió en el caso de Roma, España, Inglaterra y muchos otros imperios), y mimetizada por muchos otros gobiernos (en donde ahora los actores de reparto ya no son la Thatcher –que convirtió Escocia en el laboratorio de su política neoclásica con el impuesto *poll tax*, una política sanitaria de doble rasero y el desmantelamiento de las minas de carbón– o Reagan, sino Fujimori, Zedillo y Menem, entre muchos otros), es evidente que los nuevos poderes, encabezados por el FMI del señor Michael Camdessus y el BM del señor James Wolfensohn y de su economista en jefe John Stiglitz, o por los narcotraficantes, las mafias y los políticos corruptos, se han convertido en amos y señores del planeta, gracias, entre otras cosas, a las complicidades de funcionarios públicos y privados, cuyos crímenes no se pueden demostrar en un mundo en donde sólo en apariencia la información está al alcance de todos, puesto que en realidad las modernas sociedades del crimen son auténticas sociedades secretas, cuyo hermetismo supera con mucho el de la masonería y el de los conspiradores políticos de otros tiempos.

Sin embargo, aquí no acaba la farsa. Funcionarios internacionales y mafiosos comparten su señorío con el capital financiero, bursátil y bancario, que no conoce dioses, leyes ni fronteras, y fácilmente se instala en el pantano de las inversiones fraudulentas, el lavado de dinero y la especulación –signos característicos de nuestro tiempo.

Uno de los principales resultados de este despotismo deslustrado por su prepotencia y su ceguera ha sido la producción acelerada del desempleo, diabólicamente ideado por Margaret Thatcher, profusamente impulsado por Ronald Reagan, Pinochet, algunos neosátrapas asiáticos, el BM, el FMI y centenares de sus socios, que han proliferado como la mala yerba en los páramos urbanos y rurales creados por ellos mismos, tanto en Occidente como Oriente, y sobre todo en sus periferias. Todavía hoy hay gente que cree que la Dama de Hierro es una

JULIÁN MEZA

heroína de los tiempos modernos, obviamente sin prestar atención a los devastadores efectos sociales que produjo la política económica de ese subproducto de la reina Victoria, vitoreada por los providas y otros enfermizos prohombres durante su largo reinado.

Pero lo peor de todo no es que Margaret Thatcher haya ideado y Reagan intensificado con rapidez el desempleo, sino las terribles secuelas de esta monstruosidad, jamás consignadas en mañosas estadísticas que tienden a minimizarlo, y en las cuales las amas de casa, la servidumbre doméstica que no cobra el salario mínimo y carece de seguridad social, los niños de la calle, las personas empleadas una hora al mes o a la semana y los médicos, abogados y doctores en sociología que venden *pays* o seguros para automóviles y limpiaparabrisas o paraguas en los semáforos, o se desempeñan como ambulantes en ese Cairo del siglo XXI en que ya se ha convertido una ciudad como la de México, aparecen como empleados –informales, parciales, irregulares, virtuales o isomorfos, me imagino– aunque probablemente me equivoco porque, (para mi fortuna), nunca estudié en una universidad norteamericana, en donde me habrían sido inculcados sus valores ideales (ejercicios matinales para perder treinta y siete kilos de sobrepeso, leche con una docena de compuestos vitamínicos para el desayuno, imperio de la ley de la selva en la oficina durante la mañana, hamburguesas con papas a la francesa y mucha lechuga a la hora del *lunch*, más imperio de la ley de la selva en la oficina por la tarde, himno nacional entonado a ritmo de *hot-dogs* y cerveza *light* en el estadio, *pizzas* para la cena y, para concluir la jornada, media docena de martinis o más cervezas *lights* y mucha televisión con reiteradas imágenes de coches chocados, tetonas rubias artificiales, violaciones al por mayor, crímenes en serie, narcotraficantes, policías corruptos, militares enloquecidos, políticos prepotentes, balaceras a un ritmo de dos mil disparos por segundo y decenas de cadáveres) y la creencia en el eterno e indiscutible liderazgo planetario del pragmatismo anglosajón, que compra petróleo con monedas de cobre, o con esas modernas baratijas denominadas Ph D o doctor en recetas para elaborar hamburguesas de plástico. Hace poco uno de mis alumnos me dio una copia de un artículo

12

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

del historiador José María Muría, publicado en el periódico *Reforma*, en donde cita y comenta el fragmento de un artículo de Robert Lansing, Secretario de Estado del presidente Wilson, publicado en 1924. Reproduzco la cita:

México es un país extraordinariamente fácil de dominar, porque basta con controlar a un solo hombre: el presidente. Tenemos que abandonar la idea de poner en la presidencia mexicana a un ciudadano americano, ya que eso llevaría otra vez a la guerra. La solución necesita de más tiempo: debemos abrirle a los jóvenes mexicanos ambiciosos las puertas de nuestras universidades y hacer el esfuerzo de educarlos en el modo de vida americano, en nuestros valores y en el respeto al liderazgo de Estados Unidos. México necesitará administradores competentes. Con el tiempo esos jóvenes llegarán a ocupar cargos importantes y eventualmente se adueñarán de la presidencia. Sin necesidad de que Estados Unidos gaste un centavo o dispare un tiro, harán lo que queremos. Y lo harán mejor y más radicalmente que nosotros.

Debido a su falta de competitividad (que no depende de sus obreros, sino de la pobre inteligencia y de la ausencia de imaginación de sus administradores y de sus técnicos) en el mercado europeo, la empresa Renault cierra su fábrica en la ciudad de Vilvoorde, Bélgica. El resultado es el despido de 3,200 asalariados en un pueblo de 12,000 habitantes. El corolario es el fin de una era, que recuerda insidiosamente el final del siglo XVIII en Inglaterra y Francia, o del siglo XIX en esos dos países y en el resto de Europa, cuando numerosos caseríos y pueblos quedaron prácticamente abandonados. A falta de empleo, la ciudad de Vilvoorde se clausura. Ningún productor, comerciante o prestador de servicios puede sobrevivir en un pueblo de desempleados, que no son capaces de autoemplearse porque no hay nadie que pague su trabajo o sus servicios. Los hechos son, a fin de cuentas, muy claros: de doce mil personas empleadas sólo quedan doce mil personas

JULIÁN MEZA

desempleadas. Es obvio que algunas de esas personas se podrán autoemplearse en algún otro lugar, pero la inmensa mayoría accederá a la eterna condición de desempleada, como ya ocurría a finales del siglo XVIII o XIX, y desde este punto de vista es difícil pensar que las características de la sociedad actual difieran de las de sus precursoras en sus peores desastrosos.

En el pasado el sindicalismo y el fantasma del comunismo salvaron, paradójicamente, a mucha gente del desempleo. ¿Qué la puede salvar ahora del mismo mal? Sin lugar a dudas, ni el extinto Fidel Velázquez —símbolo secular de la ignominia— ni Rodríguez Alcaine, ni Hernández Juárez —que nunca salvaron a nadie— ni todos sus homólogos del planeta, ni menos aún los que añoran a Stalin, a sus socios y a sus compañeros de viaje, como ocurre en algunas regiones de Europa central y del Este, y en no pocas de América Latina, como México, en donde beatíficamente los románticos de vieja cepa hipotecan su porvenir a un personaje tan siniestro como ese subcomandante Marcos que se propone redimir a *sus* tártaros de Chiapas.

14

Frente a la perversión globalizada sólo queda la *parresia*. Es decir, sólo queda decir la verdad ante todo y pese a todo, independientemente de sus consecuencias, pues de frente a la calculada perspectiva que traza hoy la constante e incrementada creación del desempleo: miseria, inseguridad, delincuencia o suicidio, no existe otra forma de sobrevivencia que esa expresión indiscutible de la transparencia que remite, sin lugar a dudas, a la narrativa, a la poesía y al ensayo o, en otras palabras, a la imaginación, a la creatividad, a la reflexión y a la crítica, practicadas por Shakespeare, Cervantes, Montaigne y sus predecesores latinos y, más remotamente, griegos, y que ahora sólo parece interesar a unos cuantos, que son cada vez menos porque, como advirtió Paul Celan, en el mundo moderno el desierto crece y la diversidad decrece. O, en otras palabras, como diría Flaubert, la imbecilidad es la cosa más compartida del mundo

Vivimos en un universo construido por y para la mentira utilitaria (en donde la verdad no sólo es inútil, sino, peor aún, constituye un estorbo), que postula el éxito económico y el reconocimiento para los

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

más capaces, para los más aptos o, mejor, para los herederos del darwinismo social del siglo XIX, cuya superioridad está fundada en la ley del más fuerte, que no es el mejor ni el más sabio, y cuya acción ahora ensombrece el espacio en donde se vive, o se sobrevive.

Así, la única posibilidad de vida o de sobrevivencia es, por lo tanto, decir siempre la verdad. Pero, ¡cuidado!, se trata de decir la verdad a los engañados y no a los que mienten, dado que éstos no sólo dicen mentiras, sino que con regularidad creen en ellas y, además, no escuchan, pues parapetados tras su prepotencia o su ceguera están dogmáticamente convencidos de que realmente han impuesto al mundo un modelo económico funcional, de que están creando empleos al por mayor y abatiendo el desempleo a pasos agigantados (aunque los desempleados se multipliquen como conejos o cucarachas), de que propician el crecimiento y el desarrollo económicos que, a largo plazo (tal vez dentro de dos mil quinientos años), van a mejorar los niveles de vida de una población que, en realidad, no tiene qué comer (debido al desempleo o a sus degradados, miserables o inexistentes salarios), de que son demócratas o republicanos (no sé si a la manera inglesa, congoleña, cubana o coreana, o a la de Stendhal que, aun cuando era partidario del régimen republicano, a diferencia de Tocqueville despreciaba el republicanismo norteamericano porque prefería pedir un favor al ministro del interior que al tendero de la esquina), de que son justos (porque roban menos de lo que podrían robar, o ya no pueden robar tanto como quisieran), y de que están logrando el bienestar para esas familias de empobrecidos mexicanos en las que el padre sueña con ser ciudadano norteamericano de tercera, la madre y las hijas se prostituyen mientras tanto y los hijos se convierten en delincuentes o, es igual, en empleados públicos, policías judiciales o narcotraficantes.

Para seguir viviendo tenemos que decirnos la verdad a nosotros mismos (y a los otros, que no nos son ajenos, aun cuando así los hayamos tratado por ser indios, mestizos, mulatos o criollos), y a todos aquellos que están cerca de nosotros, o están condenados a la exclusión en la lucha por la existencia, que es a fin de cuentas la sobrevivencia de un país y de un mundo cuyo destino parece incierto desde la pers-

JULIÁN MEZA

pectiva de lo que hoy se llama globalización, triunfo del libre mercado, crecimiento, desarrollo, progreso, modernidad o, ¡supremo mal gusto!, postmodernidad, sin que ninguno de estos conceptos defina con precisión lo que quiere decir.

¿De qué verdad se trata? Es obvio que se trata de aquella que surge de la observación directa de la vida de la gente que es feliz o que sufre; que padece escarnios en los microbuses y en el metro, o que viaja cómodamente, aunque sea constante presa del temor, en su BMW; que es asfixiada por la contaminación, o que con frecuencia respira otros aires en el extranjero; que carece de agua potable, o disfruta de una ducha y del lavado del coche durante media hora cada día; que come en restaurantes de pobres pelajes en donde el soberbio ayer ya no está presente, o va a aquéllos en donde prevalecen las selectas muestras del pasado de la abundancia modernizadora; que es torturada por el ruido, o se complace con el silencio entre paredes de corcho; que regatea y cada vez compra menos en los mercados y en los supermercados, o paga sin dignarse mirar la cuenta; que pide limosna, la da o la niega; que vende máscaras, o se las pone; que se disfraza de payaso o de expresidente y hace juegos malabares en las esquinas, o conduce el Mercedes Benz que la atropella; que ya no tiene recursos para que sus hijos vayan a la escuela, o los *dilapida* infructuosamente en la misma; que, sin éxito, solicita trabajo o, displicentemente, lo niega; que exige salarios menos miserables, o rehusa aumentarlos; que asalta y secuestra, o es asaltado y secuestrado, que asesina, o es asesinado, y que obviamente no existe en las estadísticas ni en otras cifras *geniales* que pretenden dar cuenta del incremento del empleo cuando las mayorías ingresan menos del salario mínimo, y eso en el mejor de los casos, porque nadie ignora cuántas personas sobreviven en México con cien, mil o diez mil veces menos que las ganancias de un neobanquero o el sueldo de un funcionario público o, peor aún, de *nuestros* ministros —llamados secretarios de Estado porque así se llaman en Estados Unidos.

Como buenos ingenuos, creemos que el desempleo es un mal necesario y pasajero que, por lo mismo, se extinguirá, tarde o temprano, gracias a las políticas de creación de empleos, artificialmente fabricadas

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

por los políticos profesionales y sus asesores, o por sus ocurrentes sucesores: los economistas, que improvisan cuando quieren manifestar su acuerdo con un brillante modelo económico que sólo relativamente ha prosperado en países como Sudcorea o Chile (en donde el descontento social frente a la injusticia económica es permanente), sin decirnos a costa de qué y para qué. Basta con leer *El horror económico* de Viviane Forrester* para darnos cuenta de que el desempleo se ha instalado definitivamente entre nosotros, de que, dentro de los parámetros económicos, bursátiles y financieros que prevalecen, nunca será eliminado, y de que es hoy, en consecuencia, nuestro único horizonte –no sé si de civilización moderna, postmoderna o premoderna, pero lo mismo da.

Observado descarnadamente, el mundo es como un rompecabezas al que le faltan por lo menos una docena de piezas. Como dice Viviane Forrester, vivimos en un universo que ya no es aquel en que creíamos vivir. Imaginamos que el desempleo es un problema que resolverán *nuestros* políticos, de derecha, de centro o de izquierda, cuando ya no hay derecha, ni centro, ni izquierda, ni menos aún políticos, porque ya no hay Teleyrand, ni de Gaulle, ni el primer Roosevelt, ni Churchill, sino pobres enanos estragados por la más implacable ignominia y por otras infamias, elogiadas en los congresos locales, en los organismos internacionales y, sobre todo, en los medios de comunicación, para los que una gallina es un caballo, un asno un rinoceronte, Ortega y Gasset dos filósofos y un político una divinidad o un alga, que sin lugar a dudas habla en inglés.

El desempleo se ha convertido en una forma o, peor aún, una subforma de vida, y nadie podrá resolverlo y volver realidad el supuesto bienestar que aparentan estar creando los improvisados micro y macropolíticos antes, durante y después de sus arrabaleras campañas electorales, que no conducen al soñado paraíso de la modernidad, sino al infierno de la especulación financiera, monetaria y bancaria que prevalece y que no parece hallar límite. Todos *nuestros* políticos nos pro-

* 1997, Buenos Aires, F.C.E.

JULIÁN MEZA

meterán eternamente que acabarán con el desempleo, pero en realidad ninguno será capaz de disminuirlo, y mejor que nadie lo saben *ellos*. En consecuencia, cuando les creemos sólo desempeñamos el papel de pobres brutos que hipotecan su vida a la política electorera y a la ausencia de porvenir. Tal vez vivimos en el umbral de algo semejante a lo que se vivía antes de 1914, 1929 y 1939, pero, ¡es increíble!, más que nunca nos resistimos a darnos cuenta de esa amenaza. Panglossianamente creemos vivir en el mejor de los mundos posibles, pero la verdad es que nos encontramos dentro de un moderno campo de concentración, cuyas alambradas son los artificiosos saberes especializados de los expertos que producen, mediante el endeudamiento, el ahorro forzoso, los bajos salarios y la creación acelerada de la miseria, la ruina económica de la mayor parte de la población, mientras que hablan indistintamente, con todo el cinismo de que son capaces, de recuperación económica, crecimiento y desarrollo. En este neocampo de concentración las torres de vigilancia y los reflectores son las renovadas inseguridades, los novedosos peligros, las multiplicadas violaciones, los truculentos crímenes, los asaltos no clasificados, los sofisticados secuestros y, para colmo, los purulentos microbuses. Y los perros guardianes del neocampo son los guardaespaldas extraídos del hampa (en el mejor de los casos), los policías militarizados, los narcotraficantes con patente de corso y los improvisados políticos que recuerdan a la cocinera imaginada por Lenin al frente del Estado en su peculiar delirio populista. Dada la ausencia de estadistas, el populacho politiquero, mafioso y financiero es el rey, y la ley. Sin lugar a dudas, vivimos en un mundo modelado por la mentira y sus devotos creyentes o comparsas.

18

Frente a la mentira sólo queda la posibilidad, entonces, de decir la verdad, aun a riesgo de equivocarnos, pues decir la verdad no siempre es fácil, pero tampoco es imposible. No se pelea contra la mentira con la mentira, de la misma manera que no se combate el crimen asesinando. Dentro del contexto actual, una de las formas de decir la verdad es no prometer lo imposible. Es, en otras palabras, no prometer acabar con el desempleo cuando se condenan a muerte a las pequeñas y medianas empresas; no prometer una distribución menos inequitativa del

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

ingreso cuando sólo se favorece a los poderes industriales, empresariales, comerciales, bancarios y financieros; no prometer mejores niveles de vida para mayorías condenadas a la inanición; no prometer el bienestar a familias hambrientas; no prometer la distribución de una riqueza que es sólo de unos cuantos; no prometer el pleno empleo a todos los aspirantes a ser ciudadanos norteamericanos de tercera; no prometer, pues, sino imaginar, pensar y actuar, pese a los designios de los poderosos, desde una perspectiva contraria a la realidad impuesta por el presente fabricado por un utilitarismo más agresivo que el filisteísmo del siglo XIX. ¿Cuál es esta perspectiva? No es, ciertamente, la que postuló, con demasiado optimismo, la edad de la razón (ya clausurada), ni la que cándidamente creyó inventar el siglo de las luces (ya archivado). Tampoco es la del progreso, fundada en la productividad, la eficiencia, el crecimiento, el desarrollo, la utilidad marginal y las ventajas comparativas que, al menos en México, son poco menos que evidentes y no se anuncian como real posibilidad (el petróleo es una relativa riqueza del pasado y el porvenir no es el uranio en un país clausurado por sinrazones de deuda pública y privada). Ni, por supuesto, la de una modernidad a fin de cuentas inventada o, en el mejor de los casos, fracasada. La única perspectiva es, por lo tanto, la de las personas que exijan e impongan ser tratadas como tales. En pocas palabras, la perspectiva del sentido común, que los politicastos, los tecnócratas disfrazados de expertos en todologías y naderías, las mafias, las lavanderas del dinero sucio y sus devotos feligreses consideran, parapetados tras los medios de comunicación, nociva para sus privados e ilimitados intereses y beneficios económicos. El demonio de la voracidad prevalece en México, al igual que en casi todo el planeta, pero no se puede aspirar a que sea eliminado por su sórdida contraparte revolucionaria o terrorista (encapuchada en la selva de Chiapas, de Guerrero, o del país Vasco, de Irlanda del Norte, o del Medio Oriente), sino mediante, por ejemplo, el ejercicio del sindicalismo real (ajeno por completo al practicado por el extinto Fidel Velázquez y sus numerosos secuaces, totalmente ajeno a los triunfos del verdadero sindicalismo, que conquistó la jornada laboral de ocho horas y, más tar-

JULIÁN MEZA

de, de cinco días de trabajo a la semana; que impuso el respeto al trabajo de los pequeños y medianos agricultores –fuera de México, por supuesto–; que hizo aprobar leyes mediante las cuales impidió la contratación de niños en las fábricas e incorporó a la mujer dignamente al trabajo –aunque no fue, ni es así, en México–; que modificó las relaciones obrero-patronales para hacer de las personas personas e impedir que el producto de su trabajo sólo beneficiara a los propietarios y a los administradores públicos y privados que viven al margen de la ley; que impidió la ganancia desmesurada –no en México–; que contribuyó a hacer posible la democracia que no tiene miedo a ser democrática, y que logró la instauración de una paz social que no es ni la paz del orden y el progreso autoritarios y neautoritarios, ni la de los encapuchados que exigen justicia con ametralladoras en las manos, sino la que nos sugiere ese viejo sentido común tan pregonado por Descartes, por cierta edad de la razón y por algunos de sus ilustrados sucesores, que para nuestra desgracia nunca han proliferado en nuestras latitudes.

20

La historia de México está hecha, ciertamente, de campanadas y campanazos, populares y palaciegos; también está hecha de héroes y de fechas cuyos nombres y números están inscritos en bronce en nuestras cámaras y en nuestras avenidas. En nombres pomposos y cincelados números en las nóminas también se han convertido, para nuestra desgracia, no pocos de los historiadores que denunciaron las mentiras de la historia oficial. Esta historia también está hecha, a fin de cuentas, por los que abandonaron la reflexión y la crítica, gracias al poder de las famosas treinta monedas de oro (hoy convertidas en rigurosos dólares), y fueron filantrópicamente acogidos por las Secretarías de gobernación, hacienda y educación pública, entre otras, y sobre todo por el favor presidencial centralista, autoritario, paternalista y patrimonialista que los enriqueció y los convirtió en ángeles guardianes de la patria globalizada y posthistórica.

La *parresia* es un concepto creado por los griegos y pervertido por los romanos y sus sucesores. Volver a él seguramente no solucionará todos los problemas que enfrentan nuestras modernas sociedades, pero

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

no deja de ser un punto de partida para recuperar sin mentiras nuestro pasado y reinventar nuestro presente. Pero además de la *parresia* está la *philia*, que designa, al mismo tiempo, el amor, la amistad, la camaradería, la hermandad, la fraternidad. Sin lugar a dudas, debido a la usura del tiempo hemos olvidado que esta palabra fue clave para los fundadores de Occidente. Vinculada con la *parresia*, la *philia* es la única posibilidad de vivir plenamente en pareja, en familia y en sociedad, y de crear en realidad un país y una nación, pues sólo así el extraño (que en México por regla general es el indio), del que prácticamente sólo hemos obtenido todas las ventajas (de acuerdo con el código individualista que lo convierte en enemigo, en bárbaro o, por lo menos, en inferior), o al que de plano hemos aniquilado (de acuerdo con el mismo código), dejará de ser el otro, el extraño, el rival, y se convertirá en mi semejante, en mi coterráneo, en mi compatriota, en mi igual. Volver a dar vida a esas dos palabras no es sólo, obviamente, una tarea de los griegos, de los italianos, de los cretenses o de los rusos actuales, sino de sus contemporáneos, que de muchas maneras somos nosotros, los mexicanos, aun cuando los modernizadores mientan al decir que podemos y debemos aspirar a convertirnos en descendientes de los anglosajones porque vivimos en un mundo gobernado por el individualismo pragmático y utilitarista y sus hipócritas valores puritanos. Si reflexionamos en torno a algunas de nuestras características esenciales (nuestra historia, nuestras creencias, nuestras obras de arte, nuestra lengua y nuestras creaciones, dentro de las cuales ocupa un lugar preponderante la gastronomía criolla) descubriremos que no somos descendientes ni de los *pilgrim-fathers* ni de los cazadores de búfalos; que nuestro futuro no es estar condenados a ingresar a una secta religiosa satánica; que no inventamos el *rock* ni lo hemos reinventado —pese a las inútiles pretensiones de Televisa—; que el inglés no es nuestro porvenir lingüístico —aun cuando es, sin lugar a dudas, un idioma muy útil—, y que no somos traficantes de *hot-cakes* o de *burritas*, ni menos aún sus más compulsivos consumidores. Frente al Destino Manifiesto, que sólo apunta al futuro de Estados Unidos, está el destino de un pasado de grandeza criolla que debería matizar en México

JULIÁN MEZA

ese futuro de cuestionable prosperidad anglosajona, cuya realidad actual sólo existe en los delirios de nuestros políticos —tecnócratas, dinosaurios, mojigatos o revolucionarios.

Tal vez sólo falte añadir a esos dos conceptos, la *parresia* y la *philia*, otro concepto, que permitió durante varios años la sobrevivencia del *ghetto* de Varsovia, de la misma manera que en el pasado permitió la sobrevivencia del pueblo judío: la resistencia pacífica, a la que ahora estamos obligados si no queremos desaparecer en el fondo de una revuelta social sin sentido, que es lo propio de la mayoría de las revoluciones, de las asonadas palaciegas, o del bisturí de la moderna razón que practica la autopsia en los seres vivos cuando, por razones de estado o de utilidad marginal, como hizo Margaret Thatcher, los convierte en cobayas.

El griego era, pese a su civilidad, un demócrata incivilizado, que despreciaba al extranjero, al otro, por considerarlo bárbaro o meteco. El demócrata civilizado en una sociedad como la mexicana sólo puede ser tal a condición de considerar al otro, que vive aquí, que es de aquí, como prójimo, como igual, desde el punto de vista fraternal y no utópicamente igualitario. De lo contrario su único futuro posible es el de la guerra y los genocidios, como ha ocurrido en Bosnia, el del integrista fundamentalista que amenaza con la ruina al Medio Oriente, el de las matanzas en Afganistán y en Camboya, el de las guerras tribales en África, el del terrorismo en Irlanda del Norte, Córcega y el país Vasco, o el de la impostura revolucionaria o gubernamental que prevalece en Chiapas, y esto en el mejor de los casos. Si no se quiere propiciar una vez más la rebelión de los caudillos marginados (= que están fuera del presupuesto y que dicen ser indios cuando son criollos, criollos cuando son mestizos, o mestizos cuando son indios) sólo quedan la *parresia*, la *philia* y la resistencia pacífica, que pueden ser la única posibilidad de sobrevivencia más allá del éxito económico y el prestigio social pregonados por una civilización que ha convertido el filisteísmo del siglo XIX en mera antigualla.

Más allá del contexto nacional, los *otros* no son nuestros enemigos, y sería un lamentable error considerarlos como tales, pero no debemos

ANTES DE 14 Y DESPUÉS DE 89

permitir que nos traten como inferiores ni, menos aún, como hacen nuestros políticos, comportarnos ante ellos como sus subordinados o, peor aún, sus edecanes. La *parresia*, la *philia* y la resistencia pacífica integran, en su conjunto, esa forma del saber vivir que es la dignidad. Es decir, el respeto a uno mismo, que es el fundamento para establecer las mejores relaciones posibles entre nosotros y con los otros. Contra estos conceptos, que no son sólo conceptos, sino una forma de vida, o una posible forma de vida, parece prevalecer, sin embargo, esa ley de la selva que se impuso en 14, en 29, y en 39, y que no deja de ser una amenaza para el mundo actual. No se trata, pues, de apostar a la lucha de la tribu contra otras tribus, sino a la coexistencia en el mundo tribal de una época globalizada que no anula etnias, culturas ni fronteras.

EFECTOS POLÍTICOS DE LOS COMICIOS DE 1997

*José Antonio Crespo**

Introducción

El 6 de julio de 1997 se celebraron comicios intermedios para renovar el Congreso Federal, así como seis gubernaturas estatales y, por primera vez desde 1927, se sometió al sufragio ciudadano directo el gobierno de la Capital. El resultado de esta jornada fue la mayor derrota que el PRI haya experimentado en su larga historia como partido hegemónico. Desde luego, en parámetros democráticos pocos partidos considerarían estos resultados como una derrota aplastante, pues el partido oficial consiguió el 40 por ciento de la votación nacional, frente al 26 y el 27 por ciento de sus adversarios más cercanos, respectivamente. Además, logró triunfar en 164 de las 300 diputaciones de mayoría relativa (es decir, en el 55 por ciento de tales distritos). Por ley, todo ello se tradujo en un 48 por ciento de la diputación nacional (239 de 500 escaños, frente a 125 del PRD, 121 del PAN, 8 del Partido Verde Ecologista, y 7 del Partido del Trabajo). También, el partido tricolor ganó en cuatro gubernaturas de las seis que estaban en disputa. Es decir, un holgado triunfo. Su gran derrota, podría decirse, se dio en la capital de la República, cuyo gobierno quedó en manos del PRD, el cual además triunfó en 29 de los treinta distritos federales, y en 38 de los 40 distritos locales. Con todo, en una

25

* CIDE, México.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

democracia, los partidos gobernantes suelen perder la capital del país sin que ello represente un fuerte descalabro.

26 Sin embargo, en el marco de partido hegemónico¹ ese saldo electoral representa un desastre para él —pues la hegemonía no puede sostenerse con resultados propios de una democracia, ni siquiera con los que arrojan los sistemas de partido dominante democrático (como los que existen en Japón, India y Suecia)— acostumbrado a ganar con holgura y por mucho tiempo la mayoría de los espacios de poder. Esto es, podría decirse que los resultados del 6 de julio han dado fin, al menos en lo esencial, a la tradicional hegemonía priísta. El hecho de que el PRI ya no controle por sí mismo la mayoría absoluta de la Cámara Baja, modifica sustancialmente la dinámica política del país. Desde luego, no se descarta la posibilidad de que por medio de alianzas y artificios (lícitos o ilícitos) el PRI logre preservar el control virtual de la diputación nacional (como intentó hacerlo antes de la instauración de la LVII legislatura). Pero aun en ese caso, la antigua hegemonía ya no podrá ejercitarse de manera automática como antes. Podría pues decirse que la larga época de cambio gradual y superficial que se orientaba hacia la democracia sin llegar a ella, y que por el contrario buscaba retardar tanto como fuera posible la democratización, se ha agotado después de varias décadas de éxito. Los resultados del 6 de julio de 1997 nos han arrojado a una fase de la transición política que seguramente será decisiva en los próximos años para definir si el país se encamina hacia su auténtica democratización por la vía pacífica, o si entra en un terreno de ingobernabilidad, desorden e incluso violencia (riesgo inherente, por definición, en cualquier proceso de transición política). En cualquiera de los dos escenarios, el régimen priísta que emergió de la revolución mexicana de principios de siglo, habrá concluido.

¹ Por partido hegemónico se entiende aquel que disfruta de un virtual monopolio político y que comparte el escenario con partidos opositores legalmente reconocidos pero sin posibilidades reales de ganar en la lucha por el poder, en virtud de que las condiciones de la contienda electoral garantizan el triunfo del partido hegemónico. Cfr. Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, 1980, Madrid, Alianza, p. 278-9.

LOS COMICIOS DE 1997

En este ensayo se sustenta la afirmación de que el característico proceso gatopardista de ‘cambiar todo para que todo siga igual’, del que el régimen priísta llegó a ser un maestro consagrado, ha llegado a su etapa terminal como consecuencia de los resultados del proceso electoral de 1997. Ello marca el fin de una época, y del régimen de partido hegemónico que prevaleció desde 1929 (aun cuando el PRI como partido no haya desaparecido, y de hecho siga prevaleciendo como el partido mayoritario).

La exitosa liberalización mexicana

Entre muchas otras cosas, el régimen priísta se ha distinguido por haber aplicado con éxito una estrategia de apertura política destinada a relegar, más que a alcanzar, su propia democratización. Esta peculiar política ha sido denominada dentro de la ciencia política como ‘liberalización política’, y es típica de diversos autoritarismos que, cuando se percatan de que no podrán continuar con sus rasgos esenciales, emprenden un proceso de apertura limitada o superficial con miras a permitir el desahogo de las tensiones ciudadanas. Con ello es posible prolongarse más en el tiempo sin perder la esencia autoritaria del régimen.² Normalmente, eso ocurre en situaciones de emergencia, cuando la presión ciudadana en contra del régimen autoritario ha cobrado tal intensidad que se hace prácticamente imposible mantenerlo en pie. De ello se percata la élite autoritaria, y opta por abrir nuevos espacios de participación y expresión a la disidencia, con miras a reducir la presión democrática y dar nuevos aires al régimen autoritario.

Sin embargo, suele ocurrir que dicha liberalización, en lugar de paliar las demandas democráticas, las estimula y exacerba, pues la oposi-

²Se distingue aquí el autoritarismo de la democracia a partir de la posibilidad de llamar a cuentas a los gobernantes de manera pacífica y legal: esto es posible en una democracia; no lo es en un autoritarismo, por lo cual en este último prevalece como característica la impunidad institucional de la clase gobernante.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

ción y la disidencia utilizan los nuevos espacios otorgados por el régimen, terminando por transformarlo en una democracia o derrocarlo abruptamente. En ese sentido, la liberalización suele ser un preludeo no buscado ni planeado de la auténtica democratización. El caso mexicano en esta lógica constituye una excepción; el régimen priísta es en el que la liberalización política ha tenido mayor éxito, al funcionar adecuadamente por décadas, y logrando su objetivo de sustituir una auténtica democratización por una apertura limitada que deje intacta la esencia autoritaria del régimen.³ En efecto, la liberalización mexicana ha permitido desahogar las presiones democráticas y el descontento ciudadano haciéndolo perder intensidad en el plazo inmediato. Al mismo tiempo, ha creado la ilusión en la ciudadanía de que tales avances corresponden a una política democrática, aunque ésta se vaya aplicando de manera gradual.⁴

³ Como lo ha destacado Soledad Loaeza: “La experiencia mexicana contradice la creencia de que la liberalización de un régimen tiene sólo dos posibles resultados: el endurecimiento del autoritarismo o la democratización. Contrariamente a la difundida idea de que la liberalización es una fórmula transicional, la experiencia de México con la liberalización política data de más de veinte años. Su éxito ha significado la cancelación de la democratización, o por lo menos su indefinida posposición.” “Political Liberalization an Uncertainty in México”, en L. Middlebrook, K. Cook, J. Molinar (eds.), *The Politics or Economic Restructuring; State Society Relations and Regime Change in Mexico*, 1994, Center of Us-Mexican Studies, UCSD, p. 106.

⁴ En palabras de Gabriel Zaid en 1985: “El supremo maquiavelismo del sistema consiste en ceder una y mil veces, ceder aquí y allá, ceder ante unos y ante otros; no antes de tiempo, no más de lo necesario, no fácilmente, no gratis, arrebatando muchas veces lo que ya había concedido; nunca ante la violencia, ni siquiera ante el derecho, pero siempre ante la buena voluntad negociada: siempre alimentando la esperanza de que algo se puede conseguir por las buenas, de que el supremo dador siempre está abierto a escuchar peticiones razonables, respetuosas, de preferencia acompañadas por un gesto de buena voluntad.” (“Escenarios sobre el fin del PRI”, *La economía presidencial*, 1987, México, Vuelta, p. 105.)

Esto ha sido posible gracias a que un proceso de liberalización puede fácilmente ser confundido con uno de democratización, pues las primeras fases de ambos son similares, por lo que la distinción clara entre uno y otro resulta sumamente difícil. Incluso, hay quienes señalan que la única forma de precisar si un determinado proceso de cambio es de corte liberalizador o democratizador, es conociendo el desenlace.⁵ Sin embargo, a veces sí es posible determinar cuándo una reforma concreta puede ubicarse como liberalizadora o democratizadora: la primera se limita a ceder más espacios o cuotas de poder a la oposición y la disidencia, mientras que la segunda otorga capacidad de decisión a instituciones o grupos no controlados por el gobierno.⁶ En todo caso, queda claro que la liberalización tiene el propósito específico de sustituir y relegar la democratización, independientemente del éxito que tenga en ese objetivo.

El inicio de la liberalización política en México puede ubicarse en al menos dos fechas, que corresponden a dos de las más importantes y sustantivas reformas electorales; en 1964, cuando se abrió a la oposición la posibilidad de contar con diputados de partido a partir de su votación global, y en 1977, cuando además de brindar diversas prerrogativas a los partidos de oposición y abrir los cauces institucionales a los de la izquierda histórica, las diputaciones de partido fueron transformadas en diputaciones de representación proporcional, lo que suponía un mayor número de curules opositoras. En ambos casos, la liberalización mexicana mostró años de éxito en su propósito de rele-

⁵ Peter Smith en este sentido, ha enfatizado que: "En términos estrictos resulta difícil (si no es que imposible) saber si se ha dado la democratización, a no ser que se haya logrado la democracia misma; de otra manera, lo que parecería ser una democratización bien podría ser sólo una forma elaborada de liberalización." ("Sobre la democracia y la democratización en América Latina: especulaciones y perspectivas", *Foro Internacional*, n° 113, julio-septiembre, 1988.)

⁶ Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, 1991, Cambridge, U.P., p. 14.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

gar el momento de la democratización, dando nuevos aires al peculiar autoritarismo priísta.

El sorprendente éxito de la política de liberalización seguida por el régimen priísta en relación con las intentadas por muchos otros regímenes autoritarios y unipartidistas, exige desde luego un intento de explicación. En primer lugar, tenemos la estructura formal del régimen priísta de tipo democrático, que permite abrir nuevos espacios de participación y expresión sin necesidad de transformaciones institucionales de fondo, sino simplemente a través de la activación parcial de los que están contemplados en la ley. Las instituciones del régimen priísta, aunque fueron adaptadas para conseguir los propósitos propios del autoritarismo (erigir un monopolio de poder y garantizar la impunidad de la élite gobernante) hubieron de ser diseñadas según el patrón democrático para satisfacer sus necesidades básicas de legitimidad política y de reconocimiento internacional (en particular, del gobierno norteamericano).

30

Los procesos de liberalización normalmente se instrumentan cuando la presión opositora ha llegado a un nivel sumamente desafiante, y por ello la apertura es aprovechada por la disidencia para profundizar la exigencia democrática. Es como una olla de presión que al dejar escapar una fuga, estalla. En cambio, cuando las reformas se aplican en una situación de debilidad opositora, se abre con anticipación un conducto por el cual podrá canalizarse la presión opositora cuando ésta se incremente. No parece casual que precisamente las dos reformas electorales más significativas (aparte de la de 1994, que mostró algunos avances claramente democratizadores) la de 1964 y la de 1977, se realizaron precisamente cuando la oposición daba muestras de excesiva debilidad, e incluso la posibilidad de desmoronarse por completo.⁷

Es cierto que otras reformas se han tomado como una reacción a los golpes recibidos; es decir, no han respondido a un plan preestablecido de largo plazo, y sin embargo, la táctica de abrir el régimen un poco

⁷ Cfr. Juan Molinar, "La legitimidad perdida"; *Nexos*, n° 164, agosto de 1991.

LOS COMICIOS DE 1997

para conservar el poder parece haber sido adoptada deliberadamente por la élite gubernamental y transferida de sexenio en sexenio como una fórmula general políticamente muy fructífera.⁸ Así, considerando los buenos resultados de hacer reformas cuando la presión es reducida y la oposición se encuentra debilitada, si nada obliga a realizarlas, habría que preguntar cuál es la motivación para hacer tales reformas. Suena perfectamente comprensible que se ceda terreno ante una presión incontenible, pero parece hasta cierto punto irracional ceder si no hay una fuerza que orille a tomar esas medidas. La explicación se encuentra en las características mismas del régimen hegemónico y sus necesidades inherentes. Por ejemplo, como la formalidad democrática exige la celebración de elecciones competitivas, se hace necesaria —más aún, imprescindible— la presencia en la arena electoral de partidos opositores legalmente registrados. Pero como las elecciones no han sido auténticamente competitivas, entonces hay una contradicción esencial entre la participación electoral de la oposición, en condiciones en que un triunfo es poco menos que imposible, al menos en los niveles superiores del poder. Esa situación llevaría fácilmente a la desmotivación o a la desintegración de la oposición, lo que conlleva el riesgo implícito de que el partido oficial quede en la palestra electoral como un auténtico partido único —si acaso rodeado de partidos sin la menor credibilidad, lo que no hace muy distinta la situación. Así, precisamente cuando los partidos de oposición ‘amenazaban’ con desaparecer de la arena electoral era cuando sobrevinía una reforma importante, capaz de dar nuevos bríos y estímulos a la oposición sin poner en riesgo la hegemonía del partido oficial. Se trataba pues de reformas auténticamente liberalizadoras, pero aplicadas en condiciones que favorecerían el éxito de sus propósitos inherentes.

31

⁸ Cfr. Loeza, “Political Liberalization ...”, *op. cit.*, p. 109.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

Los límites de la liberalización

Pese al sorprendente éxito de la estrategia liberalizadora en México, era lógico pensar desde hace años que en algún momento tocaría sus propios límites; las condiciones que hacían posible la prolongación del régimen autoritario tarde o temprano tendrían que modificarse. Por lo cual, la liberalización tendría que cambiar de rumbo y convertirse en una auténtica democratización, o quizás buscaría prolongarse indefinidamente hasta que no pudiera dar más de sí y llegara a un punto en que surgirían fuertes problemas de ingobernabilidad.

El punto a partir del cual varios analistas percibieron que la liberalización política no podría prolongarse con éxito durante muchos años más fue la crisis económica de 1982, que marcó el agotamiento del modelo de desarrollo emprendido desde 1946. Por un lado, la crisis limitaría los recursos económicos con que tradicionalmente se había mantenido funcionando el sofisticado y complejo aparato político, lo que provocaría rupturas en el interior del régimen. Por otro, el costo de la crisis golpearía a sectores ciudadanos otrora identificados con el partido oficial, o simplemente apáticos frente al fenómeno político, que con seguridad se movilizarían en contra del régimen. Por lo mismo —se insistía en esos años— sería prácticamente imposible continuar la liberalización como si nada hubiese pasado.⁹

32.

⁹ Por ejemplo, Gabriel Zaid señaló: “Estamos aburridos de escuchar desde hace décadas que el sistema va a tronar, sin que pase nada. Quizás por eso, desde 1968, los presidentes han llegado a límites que antes parecían inconcebibles, como si se hubieran convencido de que el sistema es invulnerable, pateable, irrompible. (...) Sin embargo, es más probable que un sistema truene cuando parece invulnerable y, por lo mismo, a nadie se le ocurre pensar que pueda suceder lo inconcebible. Cuando es tan viejo que ya no corresponde a las nuevas circunstancias. Cuando se ha vuelto un mastodonte lleno de parches, apoyos ortopédicos, interconexiones, *bypasses*, marcapasos, duplicaciones. Cuando no ha tronado en mucho tiempo. Cuando está

LOS COMICIOS DE 1997

La única alternativa para dirigir por una vía pacífica y ordenada el cambio político parecía partir de la conciencia por parte de la élite oficial de que las condiciones exigían un giro de rumbo hacia la democracia, que podría ser dirigida desde arriba por la propia élite gubernamental. Ello traería sin duda costos al partido oficial y al régimen en su conjunto, pues no se podría mantener el monopolio hegemónico del PRI, el carro completo electoral, ni las facultades metaconstitucionales de la institución presidencial. Pero a cambio, el PRI tendría tiempo suficiente para adaptarse perfectamente a las nuevas condiciones democráticas, y dentro de ellas podría mantener por varios años más lo esencial del poder, aunque éste fuera en adelante limitado y compartido. De cualquier forma, se trataba de una mejor opción que el derrumbe institucional en medio de la ingobernabilidad e incluso la inestabilidad.¹⁰

Pero tal decisión exigía que la élite priísta se percatara sin lugar a dudas de que en efecto la nueva situación era ésa, y que ya no habría posibilidades de tener éxito en alargar el autoritarismo a través de la tradicional estrategia de liberalización por mucho tiempo más. Si seguía pensando en las ilimitadas posibilidades de tal estrategia, la élite continuaría sin dar el golpe de timón democrático que más adelante se requería para evitar colusiones políticas y sociales. Desde luego, quienes eso aconsejaban estaban conscientes de la relativa fortaleza del régimen priísta, y sabían que el colapso, en caso de darse, no vendría de un día para otro, como ocurrió en autoritarismos más rígidos y rudimentarios. El desgaste institucional sería gradual pero constante, y de no generarse una nueva institucionalidad democrática se podría caer en un vacío institucional proclive a la ingobernabilidad.

Miguel de la Madrid tuvo tiempo suficiente para iniciar la democratización desde arriba, como algunos le aconsejaron. Pese a la crisis económica, el margen de tiempo con que contaba haría relativamente

sobrecargado y se le exige más, como si no tuviera límites. Cuando lo tratan a patadas.” (“Escenarios sobre el fin del PRI”, *op. cit.*, p. 109-10.)

¹⁰ Cfr. José Antonio Crespo, “PRI: de la hegemonía revolucionaria a la dominación democrática”, *Política y Gobierno*, n° 1, enero-julio de 1994.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

sencillo el viraje, y la legitimidad perdida por el PRI por la propia crisis económica podría ser sustituida –al menos parcialmente– por la legitimidad derivada de propiciar el cambio democrático. Esa empresa sería seguramente premiada por los ciudadanos mismos en las urnas, por más que muchos votos se dirigieran a la oposición. De la Madrid, como paliativo a los esfuerzos económicos que pediría a la población, inauguró su gobierno ofreciendo la democratización integral y aceptó cierta apertura en el ámbito electoral, que se tradujo en importantes triunfos opositores en varias ciudades importantes, particularmente del norte del país. Eso provocó el temor del presidente de que pudiera darse el temido ‘efecto dominó’ sobre el resto de la República y decidió dar marcha atrás, recurriendo una vez más a la liberalización limitada que quedó concretada en el Código General Electoral de 1987. La elección de Chihuahua de 1986 –en la que el PAN tuvo posibilidades reales de triunfar y se practicó un enorme fraude en favor del PRI– fue una oportunidad desperdiciada para iniciar el cambio democrático y desahogar la tensión ciudadana acumulada a lo largo del sexenio, y así poder aterrizar en unos comicios presidenciales menos tensos.

34

La estrategia de Salinas de Gortari

Las turbulentas elecciones de 1988 representaron un claro aviso de que en efecto, el régimen autoritario estaba llegando a sus límites, y de que la liberalización pronto sería incapaz de sacarlo adelante. En ese año el régimen rayó la línea de la inestabilidad. Era de suponer que el nuevo gobierno de Carlos Salinas de Gortari tomara en cuenta ese enorme foco rojo y procediera a dirigir una auténtica democratización. No faltó una oferta en ese sentido, y el reconocimiento del triunfo panista en Baja California en 1989 alimentó esa expectativa en muchos sectores. Pero a los pocos meses, cuando se aprobó la nueva legislación electoral, se vislumbró la verdadera cara de la reforma política salinista: continuar con la liberalización, ciertamente en un grado desconocido, pero sin soltar la capacidad de decisión. Además, la libe-

LOS COMICIOS DE 1997

ralización tendría un carácter 'selectivo', es decir, amplia para el PAN y muy estrecha para el PRD.¹¹

Ello reflejaba que el nuevo gobierno había hecho una lectura particular de los eventos de 1988: se trataba casi exclusivamente de una reacción a las dificultades económicas que se habían experimentado a lo largo del gobierno de De la Madrid, y a la ausencia de una programa de asistencia social. Para recuperar el voto, y por tanto apuntalar una vez más el régimen priísta, bastaría con mejorar los indicadores macroeconómicos y poner en marcha un vasto programa de promoción social. Si como lo reflejan las encuestas y los estudios de comportamiento electoral en todo el mundo, la prioridad de la ciudadanía es su bienestar económico y social, entonces con las medidas aplicadas por el gobierno de Salinas el voto volvería a sus cauces priístas a nivel federal, pero también en muchos comicios estatales.

En efecto, en el caso de la mayoría de los electores la principal motivación política radica en la promoción de sus intereses más inmediatos; trabajo, salario, educación, servicios, etc. La democracia *per se* suele ser una idea abstracta, que en sí misma no genera una motivación suficiente para movilizar a los ciudadanos (salvo a unos cuantos convencidos). Por lo general las cosas son a la inversa; los errores y abusos del gobierno, que afectan las condiciones de vida de la población, provocan una movilización que puede minar las bases del autoritarismo y, en ciertas condiciones, abrir el paso a la instauración de la democracia.¹² Pero si las necesidades básicas de la población son satisfactoriamente atendidas, entonces la movilización pierde razón de ser. En ese sentido, la estrategia de Salinas tenía algún sentido, y podía conseguir sus propósitos al menos de corto plazo. Los comicios federales de 1991 sugirieron que en efecto, la principal preocupación ciu-

35

¹¹ Cfr. José Antonio Crespo, *Urnas de Pandora; partidos y elecciones en el gobierno de Salinas*, 1995, México, Espasa Calpe / Cide, cap. II.

¹² Cfr. José Antonio Crespo, "Democracia, acción ciudadana y vida cotidiana", en Miguel Concha (coord.), *Los derechos políticos como derechos humanos*, 1994, México, La Jornada/UNAM.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

dadana se centraba en su situación y oportunidades económicas. El PRI había obtenido más del 60 por ciento de la votación global, y los ciudadanos no respondieron a la convocatoria hecha por los partidos de oposición para protestar por lo que consideraron un fraude no muy visible. Las movilizaciones registradas en Guanajuato y en San Luis Potosí respondían a afrentas más locales y muy profundas hechas por varios gobernadores priístas. Pero incluso en esos estados, las encuestas mostraban acuerdo con el desempeño de Salinas de Gortari.

Para justificar un ritmo más lento en la reforma política, Salinas advirtió que si se hacía la reforma económica de manera simultánea a la política, el país enfrentaría una crisis parecida a la soviética, en la cual se perderían ambas.¹³ En realidad, el problema no sólo era de ritmo sino también del tipo de apertura pues al dejar relativamente marginado al PRD de la reforma, se cerraban los canales institucionales de expresión a diversos sectores que pudieran identificarse con ese partido. Además, al no avanzarse en la construcción de un nuevo marco institucional, cualquier tropiezo económico podría generar una situación de ingobernabilidad, pues no existían las instituciones adecuadas para canalizar el descontento y la decepción resultantes.¹⁴ Además, no se lograría generar una suficiente credibilidad electoral para garantizar unos comicios presidenciales ordenados, en caso de que se tornaran altamente disputados.

El gobierno no tomó en cuenta esos riesgos pese a las advertencias que en ese sentido hicieron diversos analistas; si 1988 fue conflictivo,

¹³ Entrevista en *New Perspectives Quarterly*, 8, invierno de 1991.

¹⁴ Es en este sentido que Miguel Ángel Centeno señala: "Aquí radica la principal contradicción en el doble proyecto presidencial de liberalización económica y política. La élite dominante no parece percatarse de la dificultad de ganar votos sin la promesa de beneficios de corto plazo. Se rehusa a reconocer que puede haber una contradicción básica entre la austeridad económica y el éxito electoral. Pedir a la población continuar haciendo sacrificios en aras de una mal definida modernidad es una cosa, solicitarle su voto es otra cosa." (*Democracy within reason: Technocratic Revolution in Mexico*, 1994, The Pennsylvania State, U.P., p. 224.)

LOS COMICIOS DE 1997

1994 podría serlo aún más, no obstante la aparente recuperación económica y electoral del régimen. Ello en virtud del ciclo sexenal que desde hacía años se había desatado, y según el cual cada fin de gobierno terminaba con una crisis mayor que la anterior. La eventualidad de que el final del gobierno de Salinas no escapara a esta tendencia no debía descartarse, y por ello resultaba fundamental preparar el marco político para resistir una posible crisis en ese ámbito o un tropiezo económico. Así, por ejemplo, Gabriel Zaid escribió en diciembre de 1991:

Que el sexenio termine mal es indeseable, por lo cual muchos no quieren ni pensarlo. Pero no está de más considerar esa posibilidad. (...) La deuda externa no se pagó; dejó de preocupar, que es distinto, como en las terapias tranquilizadoras (...) abunda el capital golondrino que, ante un posible viraje negativo, puede irse. (...) Todo puede empezar en 1993, con una bronca interna del PRI, ante la sucesión presidencial. Mientras se define el resultado de la lucha por el poder, los capitales golondrinos salen a buscar resguardo. El déficit comercial deja de ser financiable, lo cual obliga a devaluar, lo cual provoca un descontento mayúsculo. (...) Si no hay avances en el nivel real (aceptando, como un mal menor, media docena de gubernaturas de oposición en 1992), el apalancamiento excesivo en las promesas de modernización puede acabar con el milagro.¹⁵

37

Y en efecto, al finalizar el sexenio se vio con claridad que la estrategia de liberalización política seguida por Salinas resultó insuficiente pese a que, paradójicamente, se trataba del gobierno que más espacios había cedido a la oposición, tanto en el nivel municipal como en el de gubernatura. Eso demuestra, por un lado, que se requería de una reforma más cualitativa que cuantitativa, y por otro que las condiciones sociales del país ya no soportaban una política de liberalización, y en cambio exigían una auténtica democratización.

¹⁵ “Sobregiros de confianza”, *La Jornada*, 26 de diciembre de 1991.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

El cálculo del gobierno de Salinas, según el cual aún había tela liberalizadora de donde cortar, falló. El éxito que mostró durante décadas la estrategia liberalizadora del régimen priísta dificultaba que la élite oficial se percatara de que ya no podría prolongarse por más tiempo, y de que sería imprescindible cambiar drásticamente el rumbo y el ritmo de la reforma política. En el caso mexicano operó una y otra vez el principio según el cual una élite autoritaria persiste en mantener el mando con condiciones económicas difíciles o no. Si la situación es complicada, entonces no puede hacerse la reforma democrática pues resulta muy arriesgado perder el control político, y si la situación no lo es, entonces el cambio es innecesario. Con ello se pierde una magnífica oportunidad de dirigir la reforma cuando la situación económica es favorable y abre un margen mayor de maniobra con cuyas nuevas reglas el grupo en el poder puede beneficiarse.

38

Ése pudo ser el caso en 1991, cuando la situación económica parecía inmejorable, y después de una marcada recuperación electoral del PRI. Muchos analistas advirtieron también en esta ocasión el riesgo de que el gobierno leyera los resultados electorales de ese año no como una oportunidad para emprender el cambio sino como la restauración del régimen, que por tanto permitía relegar la reforma democrática otros años. Ésta fue, evidentemente, la interpretación que el gobierno hizo de esos comicios, para proceder a restringir todavía más la liberalización aceptando tan sólo el triunfo del PAN en Chihuahua y en Mérida, pero manteniendo una política de 'carro completo' en el resto de la República, sobre todo en Michoacán, donde una elección limpia pudo haber aflojado la tensión política prevaleciente en el ámbito político-electoral. Podría decirse en más de un sentido que Michoacán en 1992 cumplía un papel parecido al que jugó Chihuahua en 1986. Pero el gobierno de Salinas no asimiló la experiencia del sexenio anterior, que aconsejaba abrir el sistema electoral poco antes de los comicios presidenciales para brindarles un ambiente de más calma y dotarlos de credibilidad electoral. De ese modo, la liberalización política practicada por Salinas, habiendo sido quizás la mayor —cuantitativa y cualitativamente— resultó insuficiente para evitar la esperada crisis de fin de

sexenio, la cual por su magnitud probablemente dañó la espina dorsal del régimen de partido hegemónico.

La reforma electoral y los comicios de 1997

Los eventos de 1994 (el conflicto chiapaneco, el asesinato de Luis Donaldo Colosio, el riesgo de un fuerte conflicto post-electoral en caso de un resultado cerrado y, finalmente, la devaluación), constituyeron el marco que en el nuevo gobierno de Ernesto Zedillo generó la sensación de que la estabilidad del país no podría sostenerse a partir de la misma estrategia liberalizadora que se había aplicado con éxito. Pese al holgado triunfo del PRI en los comicios de 1994, la situación política de alguna forma exigía un cambio que garantizara la conformidad y el acuerdo de los principales partidos políticos; ello tendría que empezarse por fuerza en la legislación electoral, que define las reglas para dirimir la lucha por el poder.

Así, el presidente Zedillo anunció su reconocimiento de que era el momento de abandonar un sistema electoral semicompetitivo, para pasar 'definitivamente' a uno claramente competitivo, fuera cual fuera el resultado. Desde luego, en caso de cumplirse tal oferta significaría que el rumbo de la liberalización política sería modificado, para aproximarle de manera más clara a un terreno democratizador. Ello no significa, como muchos priístas suelen interpretar, que el poder haya de ser cedido a la oposición; simplemente significa que éste se pondrá en juego en condiciones de mayor equidad, imparcialidad y transparencia, lo que no cierra las posibilidades de un triunfo priísta; simplemente deja de garantizarlas.

Como lo expresó en su primer Informe de gobierno, Zedillo permitió la instrumentación de una reforma que supusiera un salto cualitativo hacia la competitividad:

De tiempo atrás el Gobierno federal está preparado para discutir con seriedad las transformaciones que el exige el pleno

JOSÉ ANTONIO CRESPO

desarrollo democrático de México. Un elemento primordial es una reforma electoral que sea definitiva, no por negar futuras adecuaciones, sino por terminar ya con la insatisfacción y las controversias sobre lo esencial. Esta reforma debe garantizar autonomía plena de los órganos electorales y condiciones de equidad en la competencia.

40 Durante ese mismo evento surgió también el compromiso de los cuatro partidos con representación en el Congreso Federal de hacer su mejor esfuerzo por buscar una reforma de manera consensada, sobre la base de que tal acuerdo, además de empujar de manera decisiva a la democracia electoral, podría servir como punto de apoyo para continuar con una reforma integral del Estado. El hecho de llamar 'definitiva' a la reforma y de expresarla en términos de un cambio cualitativo, implica un reconocimiento oficial de que toda la anterior evolución electoral había rayado en la superficie de la democracia y la competitividad, sin cruzar el umbral (es decir, que había formado parte sustancial de una estrategia de liberalización política). Un criterio fundamental para evaluar un sistema electoral en su conjunto –independientemente de cuál sea su normatividad específica– es su eficacia para lograr un consenso entre los participantes –incluyendo, por supuesto, a los perdedores– sobre la veracidad del veredicto oficial. Desde luego, el tipo de normatividad con que se cuente está relacionado estrechamente con la posibilidad de lograr ese consenso, pero no lo garantiza. De ahí que la reforma electoral 'definitiva' haya sido también proyectada para terminar con los constantes y reiterados conflictos post-electorales. Si un sistema electoral no puede evitar esas persistentes fricciones y desacuerdos, podrá ser todo lo 'democrática' que se quiera pero será ineficaz en sus propósitos específicos (garantizar una pugna pacífica y civilizada por el poder). A eso se refería también Zedillo cuando, al firmarse el Acuerdo Político Nacional (o "Acuerdo de Los Pinos") en enero de 1995, destacó:

LOS COMICIOS DE 1997

La reforma del poder que México reclama debe erradicar suspi-
cacias y recriminaciones que empañan los procesos electorales.
(...) La democracia electoral debe garantizar la competencia
equitativa y transparente, para que cada elección municipal,
estatal y federal nos deje satisfechos, cualesquiera que sean sus
resultados.

Una legislación equitativa favorece el reconocimiento del veredicto
electoral por parte de los perdedores formales —con lo que se evitan
los desgastantes y riesgosos conflictos post-electorales— si bien es cierto
que no todo depende de una buena legislación —es decir, una que per-
mita comicios competitivos. Tienen en ese sentido alguna razón los
partidos de oposición cuando además de leyes adecuadas exigen hechos
por parte del gobierno y su partido —traducidos como reconocimiento
de los triunfos opositores— que infundan credibilidad en el sistema elec-
toral, tanto a nivel nacional como estatal. De hecho, la aceptación de
un veredicto por todos los contendientes no es tanto una cuestión de ‘honestidad cívica’ o ‘cultura democrática’, sino producto de un cierto
equilibrio político que orilla a los participantes a buscar un acuerdo
para resolver los conflictos de interés y la lucha por el poder de mane-
ra pacífica y civilizada (evitando los costos de una confrontación).
Cuando una conflagración civil resulta costosa para todos, y el riesgo
de que ocurra es real, las partes tienden a buscar un acuerdo por con-
veniencia propia (aunque nada garantice que lo consigan).

Así lo declararon los partidos políticos, si bien era de esperar que
durante la negociación concreta cada uno de ellos pugnara por orien-
tar las nuevas reglas electorales en función de sus necesidades y carac-
terísticas propias. Eso es lo usual; el problema surge cuando por esa
razón no se logra un acuerdo satisfactorio para todos. En lo fundamen-
tal, y después de haber cedido cada actor una parte de sus demandas,
se logró un consenso —un poco forzado y jaloneado— para la aprobación
constitucional de la nueva normatividad electoral. Sin embargo, al ater-
rizar en la ley secundaria, el Código Federal de Instituciones y Proce-
dimientos Electorales (COFIPE), surgieron nuevas diferencias. En

JOSÉ ANTONIO CRESPO

particular, el PRI no quiso arriesgar que el monto del ahora predominante financiamiento público a los partidos fuera determinado por las autoridades electorales, según quedó estipulado en la Constitución, pues se corría el riesgo de que se aprobara una suma insuficiente para que el partido oficial lograra su propósito fundamental: preservar la mayoría absoluta de la Cámara Baja.

Por este motivo la bancada priísta introdujo una cláusula transitoria en la ley electoral que arrebató al Instituto Federal Electoral su facultad constitucional para determinar el monto del financiamiento partidista, y por una sola ocasión (es decir, durante los comicios de 1997) lo dejaba en manos del propio Congreso. La oposición se opuso a tal cláusula al considerarla (correctamente) como anticonstitucional (pues contradecía abiertamente lo establecido por la Carta Magna). Además, el monto que el PRI quería determinar para los partidos (más de dos mil millones de pesos) pareció excesivo a la oposición. De modo que la aprobación del nuevo COFIPE reformado se realizó única y exclusivamente por la bancada priísta, rompiendo el espíritu de consenso que había prevalecido durante todo el proceso de la reforma electoral. La justificación oficial para determinar ese monto (similar al gastado en Japón en 1996, país considerado como uno de los que más recursos destinan a sus campañas) fue que con ello se evitaría la introducción de dinero 'sucio' (es decir, del narcotráfico) en las campañas. Sin embargo, extraoficialmente algunos dirigentes priístas señalaron que la verdadera causa era que sin ese dinero, el PRI no podría ganar la mayoría absoluta del Congreso a la que aspiraba (lo cual de cualquier forma ocurrió).

Ante las impugnaciones que en esa instancia hicieron el PRD y el PAN, y con la advertencia del presidente Zedillo de que en ese punto sería intransigente, como no lo había sido en ninguno otro, la Suprema Corte de Justicia falló en favor del PRI. Pero los esfuerzos del PRI por garantizar su mayoría absoluta no quedaron ahí. A lo largo del proceso electoral también se registraron los siguientes hechos:

1) El PRI fue el único partido que se opuso una resolución del IFE para dificultar la práctica de compra e inducción del voto, impugnán-

LOS COMICIOS DE 1997

dolas ante el Tribunal Electoral, el cual a su vez falló en favor del partido tricolor, dejando sin validez tal medida. Esto no hace sino sugerir la disposición del tricolor a seguir incurriendo en esa añeja pero eficaz práctica (aprovechando la inherente dificultad para detectarla, documentarla y penalizarla).

2) Hubo un intento de la diputación priísta de prohibir en la ley electoral que las organizaciones de observadores recibieran fondos extranjeros, que básicamente se iban a concentrar en evitar el fraude preelectoral. Esta decisión resultó obstruida en razón de que la Constitución prohíbe que se modifique la ley electoral noventa días antes de los comicios. Pero la sola intención sugiere que el PRI tiene algo que esconder en este ámbito, pues nada ganaría con despertar sospechas sin que en efecto hubiese algo que ocultar. Por el contrario, cuando el PRI ha tenido confianza en sus propios triunfos ha promovido toda la vigilancia posible (como ocurrió en 1994), precisamente para imprimirles mayor credibilidad.

3) La Cancillería mexicana logró obstruir el financiamiento externo a los proyectos de observación preelectoral, de modo que, por ejemplo, la Academia Mexicana de Derechos Humanos finalmente no recibió ni un centavo de lo que le ofreció la Unión Europea, pese a que esa decisión dependía del IFE y que éste dio su visto bueno a dichos recursos. En este sentido, cabe llamar la atención sobre la contradicción en que ha caído nuestro país, pues el IFE preside la Unión Interamericana de Organismos Electorales que en su III Conferencia, realizada en México en 1996, llegó al acuerdo de promover fondos internacionales para la observación electoral; al tiempo que nuestra cancillería ha hecho precisamente lo contrario, con éxito. Además, con ello la Secretaría de Relaciones Exteriores ha vulnerado en la práctica la autoridad y las facultades legales que la Constitución otorga al IFE, minando en consecuencia la eficacia de dicha institución, vital para generar la urgente credibilidad electoral.

4) La Secretaría de Hacienda se encargó de desalentar el financiamiento privado a la observación electoral al no hacerlo deducible de impuestos, lo cual se tradujo en que los posibles donantes retiraran su

JOSÉ ANTONIO CRESPO

oferta de fomentar la observación con recursos nacionales. Así, el Fondo de estímulo a dicha actividad que se formó a instancias del IFE, percibió 12 millones de pesos del erario público, cuando se había establecido que contaría con el triple.

Todo ello representaba una jugada riesgosa para el PRI, pues si en efecto hubiera alcanzado el umbral del 42.2 por ciento que la nueva ley exige para lograr la mayoría absoluta en la Cámara Baja, de inmediato se hubiera suscitado la sospecha opositora de que parte de esa votación habría sido producto de manejos ilícitos, pues el Gobierno y su partido habían hecho todo lo posible por ocultar sus operativos (registrados por múltiples organizaciones de observación electoral) de compra y coacción del voto, y desvío de fondos públicos en su favor. El resultado, aunque hubiera sido satisfactorio para el PRI, habría echado por tierra el objetivo de la reforma electoral 'definitiva': conseguir la conformidad con el veredicto por parte de todos los contendientes. No se trata, desde luego, de asumir la posición (ampliamente difundida entre disidentes y opositores al régimen) de que sólo la derrota del PRI hace creíbles los comicios, pero si el partido oficial dio muestras de conductas sospechosas, un triunfo ganado por un estrecho margen automáticamente se vuelve motivo de duda. Así, un triunfo del PRI se convierte en creíble bajo dos condiciones A) que sea muy holgado (como los de 1991 y 1994), o B) que incluso no siéndolo se realice en condiciones que no dejen lugar a dudas sobre su limpieza, pues con un resultado cerrado cualquier irregularidad (incluso la más pequeña) puede ser decisiva para alterar el resultado.

Así, justamente porque el PRI no alcanzó la mayoría absoluta de la Cámara Baja el veredicto fue aceptado como válido por los opositores, y en virtud de que, por las nuevas condiciones electorales, el PRI no pudo remontar ilícitamente ese resultado se vio obligado también a reconocerlo. El consenso electoral buscado por la reforma electoral zedillista en lo fundamental se logró por la relativa derrota del PRI (en la elección federal, si bien quedaron impugnados los casos de Campeche y Colima). Esto queda pendiente para los próximos comicios locales, sobre todo porque la confiabilidad de los comicios no debe depender

LOS COMICIOS DE 1997

del resultado sino de la limpieza y equidad del proceso. Sólo así se podría conciliar un triunfo del PRI (sobre todo uno apretado) con la aceptación plena del veredicto y el reconocimiento de la elección como suficientemente competitiva y limpia. De todas maneras, el hecho de que el PRI haya perdido la mayoría absoluta de la Cámara Baja abre nuevas y promisorias perspectivas a la democratización mexicana, por las siguientes razones:

A) Por un lado, abriría una enorme válvula de escape para desahogar el acumulado descontento de gran parte de la ciudadanía cuyo nivel de vida se ha visto gravemente afectado, con lo cual las tensiones se reducirían, facilitando el tránsito democrático a la democracia.

B) En segundo lugar, los disidentes al régimen (de cualquier ideología) tendrían un poderoso estímulo para continuar el cambio político por la vía institucional al ver resultados positivos de esta estrategia, reduciendo por tanto la tentación de los sectores duros de la oposición de recurrir a medios extrainstitucionales de lucha política.

C) Por otro lado, de no haber una reacción violenta por parte de los priístas ante este descalabro, muchos ciudadanos podrían percatarse de que el país puede sobrevivir sin sobresaltos demasiado fuertes ante una derrota del PRI, con lo cual el temor de que la democracia provoque una ruptura institucional podría ir disminuyendo hasta desaparecer.

D) Finalmente, este paso significaría un avance cualitativo en la dirección democrática, sin ser tan drástico como una pérdida de la presidencia de la República por parte del PRI (previsible en el futuro cercano); sería pues una especie de paso previo a ese posible desenlace. Los eventuales efectos disruptores de una alternancia se presentarían desde ahora, pero más reducidos (minimizando por ello los riesgos inherentes al momento en que se registre un cambio en la Presidencia).

Pero también, que con sus recursos políticos el PRI no haya podido remontar un resultado relativamente desfavorable, nos lleva a lo que se prevé como el 'fin de la liberalización política'. Según uno de los más destacados teóricos de este proceso, Adam Przeworski, "el mo-

JOSÉ ANTONIO CRESPO

mento crucial en cualquier tránsito del autoritarismo a la democracia es el cruce del umbral más allá del cual nadie puede intervenir para revertir los resultados del proceso político formal”.¹⁶ Eso es justamente lo que ha ocurrido en 1997; pese a los esfuerzos por parte del Gobierno y su partido por preservar la mayoría absoluta de la Cámara de Diputados, no pudo hacerse y el costo de hacerlo con actos ilícitos (comprobables y visibles) hubiera sido elevado para el propio Gobierno y para el futuro inmediato del país. Por lo mismo, podría decirse que la larga y exitosa estrategia liberalizadora, mediante la cual pudo preservarse la hegemonía priísta, llegó a su fin. Esto se debe a que la élite autoritaria ha perdido el control del proceso de cambio y por tanto la liberalización ha dado paso a la democratización, muy a pesar de la propia élite gobernante.

46

Desde luego, la mayoría absoluta del partido oficial en la Cámara Baja no es el único elemento esencial de la hegemonía partidista, pero sí uno de particular importancia. De modo que es posible tomar este descalabro electoral como un indicador de que la hegemonía priísta ha empezado a diluirse en los hechos y no sólo como tendencia al futuro (la cual fue detectada desde hace muchos años). En esa medida, al PRI no le queda más remedio que ajustarse a la nueva dinámica de la democratización que ya no pudo impedir y convertirse en un partido competitivo, con capacidad propia para ganar el poder (que de cualquier forma ya no será hegemónico) o caer derrotado ante su parálisis y desaparecer, como ha ocurrido con otros partidos de origen monopólico (pues no parece probable que sin una reforma estructural de fondo el PRI pueda sobrevivir en la oposición).

Así pues, con los matices y reservas que desde el punto de vista teórico y político puedan hacerse, todo parece indicar que los comicios de 1997, tanto por las condiciones en las que fueron celebrados como por los resultados, han marcado con cierta claridad el fin del proyecto más prolongado y por tanto exitoso de liberalización política que hubiera registrado autoritarismo alguno en la época moderna.

¹⁶ *Democracy and the Market...*, op. cit., p. 14.

VIENA FIN DE IMPERIO PRIMERA CRISIS DE LA IDENTIDAD MODERNA

*Juan Cristóbal Cruz**

Probablemente por encontrarnos en una atmósfera semejante de fin de siglo y de milenio, desde hace algún tiempo se ha despertado un gran interés por la Viena de los últimos años de la monarquía (milenaria) de los Habsburgo. Interés más justificable aún por el hecho que, al contrario del Romanticismo que todavía puede ser calificado como un período de simple reacción al pensamiento de la Ilustración, la Viena del *alegre Apocalipsis* es ya un momento sintomático de la propia modernidad: “Austria, fenómeno particularmente demostrativo del mundo moderno”,¹ afirmaba Musil. De aquí la pertinencia, en nuestra época de desorientación histórica, de interrogar este período con una particular atención.

No es posible determinar con precisión las causas históricas de esta ejemplaridad moderna de la Viena y de Austria de principios de siglo. Más aún porque ella no deriva del privilegio inherente a una sociedad particularmente avanzada que muestra el camino a seguir, como lo fueron, en cierta forma, los Estados Unidos para Tocqueville. Sin embargo, podemos anticipar, para adelantar una primera tentativa de respuesta, que Viena, como en general la Austria-Hungría de principios de siglo, logra cristalizar, al contrario de los Estados Unidos, un mundo

47

* Licenciado en Derecho, ITAM y Doctor en Ciencias Políticas, La Sorbona.

¹ Robert Musil, *L'homme sans qualités*, II, p. 1024.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

de cosmopolitismo, de cultura de la Ilustración y de individualismo, en el seno de una sociedad aún heredera de la contrarreforma y desbordante de malestar post-romántico. Sin forzar la paradoja, podemos decir incluso que el tradicionalismo alcanza en este momento una modernidad que la época inmediatamente posterior no logrará. Sólo así podemos entender el hecho de que un descendiente de judíos como el viejo Joseph Roth recuerde, más tarde en su exilio parisino, con una dolorosa nostalgia, el cosmopolitismo del antiguo imperio Habsburgo: esa tolerancia pluricultural que cree para siempre desaparecida en un mundo dominado definitivamente por el nacionalismo. Ésta y otras razones, que trataremos aquí, conducen a la Viena de principios del siglo veinte a ser algo más que una simple reacción de tipo tradicionalista, ella es, por decirlo así, una ilustración extrema de las contradicciones de la identidad moderna.

Los mismos intelectuales de la época no dudan en afirmar de “este Estado ya desaparecido y que ha permanecido incomprendido, que fue en tantos puntos, sin que se le rinda justicia, ejemplar...”² Es decir, esta excepcionalidad histórica es acompañada de una clara conciencia de lo que se está viviendo. Para no citar sino otro ejemplo, se debe recordar que *la plegaria matinal* del lector austríaco de esa época se nutre también de las sátiras de Karl Kraus, que con su tono característico proclama: “...el vacío de nuestra época... está simplemente más acentuado aquí en Austria que en otras partes de Europa”.³

48

² *Ibid.*, p. 52. Esta ejemplaridad evocada por Musil implica, a nuestro parecer, que la narración de los últimos días del Imperio austro-húngaro, que constituye el eje de su obra mayor, debe ser entendida al mismo tiempo en dos niveles más extensos: uno, como una reflexión sobre el momento histórico en el que el autor escribe (1903-1942), es decir en el momento de la crisis del mundo liberal y del ascenso político del colectivismo o totalitarismo; dos, como una reflexión general sobre el carácter de la modernidad.

³ Citado por Edward Timms, Karl Kraus, *Apocalyptic Satirist. Culture and Catastrophe in Habsburg Austria*, 1986, New Haven, p. 362.

VIENA FIN DE IMPERIO

No es extraño entonces que la crisis vienesa marque con su sello a una buena parte de los intelectuales del siglo veinte. En este sentido, como hemos anticipado, la fascinación que ella produce hoy en día viene sobre todo del hecho de que prefigura, a imagen de un primer acto, nuestra crisis de fin de siglo y de milenio. Su sentimiento de pérdida de orientación anticipa al nuestro, tal y como se constata en el pensamiento llamado postmoderno.

Por otra parte, el paso del siglo XIX al XX no sólo lleva a la constatación del *malestar de la modernidad* (según la expresión de Charles Taylor) sino que también, como se ha señalado frecuentemente, crea las condiciones de una nueva estructuración de la problemática de la cultura moderna, desde la pintura y la música hasta el pensamiento filosófico y social. Por todo lo anterior podemos decir que, a pesar de la distancia histórica que nos separa y que nos prohíbe ver en la modernidad vienesa un simple espejo de nuestra época,⁴ podemos y debemos interesarnos en ese 'alegre Apocalipsis' ya sea porque somos herederos de esa crisis o porque vivimos una nueva crisis de la modernidad.

49

a) Identidad postconvencional y pérdida de identidad cultural

¿Cómo entender la crisis vienesa? Por principio podemos decir que en aquel momento histórico todo sucede como si, de forma consecuente con la Ilustración, se hubiera alcanzado un alto grado de madurez crítica. A tal punto que ahora se tiene que hacer frente no sólo a la vieja desconfianza natural del tradicionalismo, sino también a la propia sospecha inédita ante todo aquello que había asegurado la confianza del 'hombre civilizado'. Es decir, se debe hacer frente a la duda y al extrañamiento producidos por los mismos valores y principios que la modernidad hasta ese momento había defendido como evidentes. Se pue-

⁴ Michaël Pollak, *Les origines de la modernité viennoise in Vienne au tournant du siècle*, bajo la dirección de Walter Mose y François Latreaverse.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

de decir que el principio fundamental moderno, la crítica, termina por volcarse sobre sí misma, sometiendo a su tribunal al mismo movimiento histórico que la había engendrado.⁵ Así, al conservadurismo tradicional se suma una mentalidad moderna desilusionada, lo que no dejará de producir fuertes tensiones. Por ello la crispación de las discusiones, entre las cuales el debate que opone cultura y civilización es particularmente representativo y esclarecedor. Éste subraya, tanto a nivel del individuo como a nivel social, la existencia de una contradicción entre, por un lado, una conciencia irremediablemente postconvencional y con pretensiones universales y, por otro, una voluntad de guardar una singularidad tanto personal como cultural, sobre todo en el momento en que las formas de vida diferenciadas parecen ya estar destinadas a desaparecer bajo el molde homogeneizante de la civilización moderna.

La doble sensibilidad vienesa

50

A partir de esta tensión se define entonces una doble sensibilidad que permite resumir la pluralidad de contradicciones de la época, al igual que permite plantear —y en eso consiste su actualidad— de manera esclarecedora la interrogante sobre la identidad de la época moderna. En efecto, el pensamiento vienés de principios de siglo se encuentra polarizado por dos tipologías dominantes: por una parte una concepción individualista, liberal, universalista y cosmopolita que valoraba positivamente la ciencia y su corolario, la técnica, es decir una concepción en continuidad con la Ilustración; y, por otra, un holismo —o comunitarismo— a veces conservador y a veces revolucionario, con fuertes reminiscencias de una sensibilidad romántica en su crítica al individualismo

⁵ Al lector le vendrá inmediatamente a la mente Adorno y Horkheimer, ya que las fuentes intelectuales de éstos son sin duda aquellas que dominan en el mundo germánico a principios de siglo; hijas de una doble tradición: una que va de Schopenhauer y Nietzsche hasta Klages; y otra que va de Hegel a Marx y a Max Weber. Sin embargo no hacemos alusión por el momento a una 'dialéctica de la razón' sino a una simple radicalización del principio de la crítica.

VIENA FIN DE IMPERIO

y al mecanicismo de la vida moderna. Musil define penetrantemente esta situación como un antagonismo entre los partidarios de *un espíritu de hechos* y los partidarios de *una mentalidad de espíritu*.

Ernst Gellner, quien conoce muy bien este mundo centroeuropeo, confirma esta interpretación: “La polaridad central de la Viena de los Habsburgo se situó entre dos teorías del conocimiento, dos teorías del mundo –dos teorías de todo. Una era universalista, un mundo individualista en el que gente como Hayek, Popper, y von Mises postulaban una sociología del conocimiento burguesa e individualista, donde cada individuo hace su propia fortuna bajo su propia idea del mundo y no puede ser molestado por sus primos (...) y en contraste con ella, se daba el espíritu comunalista herderiano o hegeliano que fue adoptado inmediatamente por las minorías étnicas...”⁶ Esto concuerda, como ya hemos adelantado, con la concepción de Musil quien consideraba que *Kakania* (nombre irónico con el que designa a la doble monarquía) era al mismo tiempo eclesiástica y liberal, democrática y autoritaria, moderna y conservadora. Lo cual podía resumirse en dos actitudes fundamentales que no habían logrado conciliarse, que Musil denomina la actitud *ratioïde* y la actitud *non ratioïde*.⁷ Ahora bien, en aquella época no sólo el mundo tradicional sino también, muy pronto, la modernidad liberal parece llegar a su fin.

51

⁶“An Interview with Ernst Gellner”, *Current anthropology*, vol. 43, 1991.

⁷No se debe olvidar que Viena reflejaba su época; así, en un contexto más amplio, Spengler hacía un juicio similar respecto a su tiempo cuando consideraba que “los unos, hombres de vida pública, economistas, políticos, juristas, encuentran que la ‘humanidad actual’ se halla en lúcido progreso. (...) Los otros, en cambio, artistas, poetas, filólogos y filósofos, no se sienten a gusto con el presente; buscan en el pasado un punto de referencia absoluto...” (*La decadencia de Occidente*, p. 56). Véase también Jacques Bouveresse, *Robert Musil, la philosophie de la vie et les illusion de l’action parallèle*. Volvemos más tarde sobre el sentido de estos términos utilizados por Musil.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

b) La denuncia de la civilización moderna

*Warum haben die paparas eine Kultur und die deutsche kein? Adolf Loos*⁸

Lo que nosotros conocemos como la Primera Guerra Mundial fue el acontecimiento que marcó más profundamente a las primeras generaciones del siglo veinte. Ella significó tanto la desaparición sorpresiva y dramática de las instituciones del mundo de los antiguos imperios multinacionales de Europa central y oriental, como el advenimiento de la revolución rusa. Para los antiguos habitantes del Imperio austro-húngaro en particular representó, sin duda, un colapso de la civilización, el sentimiento de vivir *los últimos días de la humanidad* (*Die letzten Tage der Menschheit*).⁹ La historia del oficial Tunda, el personaje central de “La huida sin fin de Joseph Roth”, simboliza esta pérdida de mundo. En efecto, Tunda, habiendo salido del más antiguo imperio de Europa debido a la guerra, no puede regresar sino años más tarde a un pequeño país del cual siente que la antigua cultura e incluso la cultura *tout court* han desaparecido para siempre. Es comprensible entonces la amarga ironía del mismo Joseph Roth al juzgar que era exacto hablar de la Gran Guerra como de una guerra mundial, “no porque en ella haya participado el mundo entero sino porque nos ha frustrado de un mundo, del mundo que precisamente era el nuestro”.¹⁰

No es por lo tanto exagerado decir que la ‘muerte de Dios’, proclamada apenas unos años antes por Niétzsche, parece haberse concretado a los ojos de numerosos vieneses en el cataclismo de la Gran

⁸ “¿Por qué los paparas tienen una cultura y los alemanes no?”, citado por Hubert Damisch, *L'autre "ich" ou le désir du vide: pour un tombeau d' Adolf Loos*. El arquitecto modernista Adolf Loos fue el constructor de la casa Steiner (Viena, 1910) y de la de Tristan Tzara (París, 1926).

⁹ Nombre de un drama contra la guerra, de Karl Kraus (1915).

¹⁰ Joseph Roth, *La crypte des capucins*, p. 51.

VIENA FIN DE IMPERIO

Guerra.¹¹ Dicho de otra forma, si los eventos que llevaron al desencadenamiento de la guerra fueron inesperados, la atmósfera cultural que la precede, la vaticina.

El sentimiento de ocaso domina ya al mundo vienés antes de la guerra, como se puede constatar en las novelas de Arthur Schnitzler, Joseph Roth y en *El hombre sin atributos* de Musil. Más aún, la guerra se presenta en una misma línea de continuidad con eventos sintomáticos, entre los cuales se puede incluir la obra y el suicidio de un autor tan fascinante como Otto Weininger. El misógino Weininger con su individualismo antimoderno, con su polarización del dualismo kantiano entre un yo fenoménico y un yo ideal; y en fin de cuentas, con el odio pregonado a su propia homosexualidad y a su propio judaísmo, simboliza perfectamente la fuerza de las contradicciones a las que podía ser llevado un ciudadano ilustrado de la Viena de principios de siglo, así como anticipa la trágica y determinante relación de los judíos con la Viena de la primera mitad del siglo veinte.¹²

Por otra parte, la destrucción del Imperio austro-húngaro no parece sino confirmar la decadencia histórica del mundo occidental en su totalidad. Se sitúa en la línea histórica de la decadencia del imperio español (1898) y de la derrota de Rusia por Japón (1905). Esta última es resentida como la primera derrota en la edad moderna de un pueblo europeo por un pueblo no occidental. La derrota del pueblo más atrasado de Europa por el pueblo 'no blanco' más avanzado.¹³ Así el proceso de deca-

53

¹¹ Fuera del marxismo, Nietzsche es la principal referencia intelectual de las generaciones de principios de siglo, no sólo en el mundo germano, donde influye sobre intelectuales como Otto Weininger, Max Weber, Georg Simmel, Martin Heidegger, Thomas Mann, Robert Musil, Oswald Spengler, Sigmund Freud, Stephan Zweig y muchos otros; también en Francia, de Romain Rolland a Paul Valéry; o en Inglaterra, donde basta mencionar a George Bernard Shaw.

¹² Aún hoy la principal arteria de Viena lleva el nombre de un célebre antisemita y guía espiritual de Hitler, Karl Lueger (1844-1910).

¹³ A manera de presagio, este hecho fue interpretado como el triunfo del colectivismo japonés frente al individualismo occidental. A este respecto

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

dencia del viejo imperio simboliza, según el lenguaje lapidario de Kraus: “el terreno de experimentación de la destrucción del mundo”.¹⁴

Desde el punto de vista ideológico, la Gran Guerra coloca a los liberales en una difícil situación, ya que pone seriamente en duda el proyecto de la Ilustración, al mostrar que el desarrollo de la técnica y del *doux commerce* no implican necesariamente un desarrollo moral ni del individuo ni de los Estados. De hecho la crisis del 29 hará creer a la mayoría que el liberalismo y el capitalismo estaban definitivamente condenados por la historia. El sentimiento de que la civilización o la extensión avasalladora de la razón instrumental se había convertido en un movimiento histórico autónomo no controlable y que no iba necesariamente en el sentido de los intereses de la humanidad, era entonces bastante difundido. Una personalidad tan fuertemente influyente en la opinión pública vienesa de la época como Kraus, muestra una plena conciencia de ello cuando juzga que el frenesí del progreso se ha vuelto un fin en sí mismo a costa de los verdaderos fines.¹⁵

54

Ya antes de la Gran Guerra el creciente escepticismo respecto a la idea de progreso y en general respecto al liberalismo, cosmopolita e individualista, se acompaña de una creciente demanda de comunidad como antídoto al individualista y atomizado mundo moderno. La Gran Guerra no hará sino radicalizar esta crítica que desembocará, a su vez, en la Segunda Guerra Mundial.¹⁶ Dentro de esta atmósfera cultural, el

véanse, por ejemplo, los escritos de Paul Valéry, *Regards sur le monde actual*, y la *Autobiografía* de Arthur Koestler (1973, Alianza).

¹⁴ Kraus citado por Edward Timms, *op. cit.*, p. 142. Aún recientemente un autor pesimista como E. Cioran podía sostener que la desaparición del Imperio austro-húngaro anticipaba, a la manera de un ensayo general, aquella de Occidente, *Vienne, 1880-1938*, p. 19.

¹⁵ Kraus, *ibid.*, 177.

¹⁶ Esta crítica frente al mundo liberal es concomitante con un sentimiento de crisis que atravesará el período de entre guerras en toda Europa. No es extraño entonces que en 1919 Paul Valéry escriba *La crisis del espíritu*, y en 1935 Husserl pronuncie su conferencia “La crisis de la humanidad europea y la filosofía.”

VIENA FIN DE IMPERIO

libro de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, terminado según su autor antes de la guerra pero publicado después, será la gran referencia libresca. A pesar de ser una obra sumamente dudosa desde el punto de vista del rigor intelectual, personalidades vienesas como Karl Kraus y el mismo Ludwing Wittgenstein se dejan influenciar por su pesimismo. Particularmente por la interpretación del mundo moderno, que entiende como un proceso de superación negativa de la cultura por la civilización:

La civilización es el destino inevitable de toda cultura. (...) Civilización es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie de la humanidad desarrollada, es una conclusión (...) la muerte que sigue la vida, la rigidez que sigue la expansión, la urbe mundial petrificada que sigue el campo nutritivo. Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad (...) un desgaste de formas ya muertas, es un gran paso hacia lo inorgánico, hacia el fin ¿Qué significa esto? (...) La urbe mundial significa el cosmopolitismo que ocupa el puesto del terruño. (...) En la urbe mundial vive (un nuevo tipo de nómada) no un pueblo sino una masa.¹⁷

55

Ortega y Gasset sostiene que *La decadencia de Occidente* “es un libro que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época”. Ésta es, probablemente, una fórmula elegante para señalar que la concepción spengleriana carece de originalidad; más aún, se puede afirmar que Spengler no hacía sino compendiar y empobrecer¹⁸ el pensamiento nietzscheano y su heredera, la filosofía de la vida, entonces en boga.

¹⁷ Spengler, *La decadencia de Occidente*, Planeta, p. 61-4 (traducción modificada).

¹⁸ Hago alusión al juicio de Lukács sobre Spengler en *El asalto a la razón*, 1969, Grijalbo. Sin embargo, como veremos luego, la ausencia de rigor

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

En efecto, el pensamiento de Spengler no hace sino inscribirse en el desarrollo de una noción originariamente establecida por Rousseau y luego por Kant, que posteriormente se convertiría en un arma ideológica durante las guerras de liberación alemanas contra Francia: la noción de *Kultur* (cultura),¹⁹ que es utilizada como sinónimo de una particular forma de vida germánica, antitética a la noción de civilización que denota la forma de vida occidental en supuesta decadencia; en tanto que en Francia e Inglaterra la civilización designaba, al contrario, un grado más elevado de humanidad.

Por otra parte, años antes de la publicación del libro de Spengler, la noción de *Kultur* había sido revitalizada y popularizada por el éxito de la segunda edición del libro de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad* (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1912), que a su vez retoma un tópico del pensamiento hegeliano y posthegeliano. Se formula aquí una oposición entre comunidad y sociedad; aquélla según Tönnies expresa lo orgánico y la voluntad esencial, en tanto que ésta representa lo mecánico, lo maquinizado y, a fin de cuentas, lo muerto. Ahora bien, esta oposición se reproduce, según este autor, de manera análoga entre la cultura (el arte, la filosofía, la vida interior) y lo civilizado (la economía y la técnica). Dentro de la atmósfera ideológica de la Gran Guerra, ciertos intelectuales como Sombart, Scheler y Thomas Mann formularon lo que se ha llamado 'las ideas de 1914', que hacen eco a las de Tönnies cuando defiende la 'cultura' alemana contra la civilización de las potencias de la Triple Entente, considerada como materialista, superficial y decadente.

Karl Kraus comparte entonces una concepción bastante difundida cuando considera la cultura como "un acuerdo tácito que coloca los

intelectual del libro de Spengler con justa razón creó consenso, entre los espíritus más lúcidos. El único interés que podía despertar era como síntoma de la época.

¹⁹ Ver Allan Bloom, *Rousseau, l'art, la modernité, Commentaire*, n° 76, invierno 1996-87. C. Rivière, en Jacob, *Les notions philosophiques*, 1990, PUF.

VIENA FIN DE IMPERIO

medios que permiten vivir detrás de las finalidades de la vida²⁰ y la civilización como “la subordinación de las finalidades de la vida a los medios que permiten vivir”.²¹ Wittgenstein, que admira a Kraus,²² sigue de cerca esta concepción al considerar la cultura como, “semejante a una gran organización que indica su lugar a cada uno de sus miembros, un lugar en la que él pueda trabajar en el espíritu del todo y en donde su fuerza pueda, de la manera más legítima, ser medida por sus consecuencias benéficas para el todo”. Así, la desaparición del mundo tradicional suplantado por una sociedad laica y cuyas esferas culturales se han diferenciado, equivale para estos autores no sólo a la pérdida de una totalidad social significativa, sino incluso a la desaparición de todo vínculo social. El mundo moderno es interpretado entonces como una simple dinámica de destrucción de modos de vida, como una disolución de todo tipo de pertenencia a un cuerpo social, sin un reemplazo por nuevas formas de integración social. Por lo tanto no sorprende la descripción de Wittgenstein de la ‘a-cultura’ contemporánea, es decir de la civilización moderna:

...el espectáculo que ofrece esta época no es el de una gran cultura en devenir, en la cual los mejores trabajan por un gran fin, el mismo para todos, sino el menos imponente de los espectáculos, una masa en la cual los mejores no siguen sino fines privados...²³

57

²⁰ Karl Kraus, *Cette grande époque*, 1990, Rivage, p. 177.

²¹ Karl Kraus, *ibid.*, p. 177.

²² Así como lo confirma Brian Mc Guinness, el biógrafo de Wittgenstein, éste “probablemente nunca leyó a Musil, al cual ha sido frecuentemente comparado: ello está fuera de duda al menos hasta antes de 1906. La excepción principal a esta ausencia de interés por la literatura contemporánea —una excepción que confirma la regla— fue su respeto por Karl Kraus, una de las principales influencias sobre su pensamiento...”, (*Wittgenstein, A life, Young Ludwig, 1889-1921*, p. 60).

²³ Wittgenstein, *Remarques mêlées*, citado por Jacques Bouveresse, *Tradition et ruptura: Wittgenstein et Kraus*, en *La lettre volée*, 1990, p. 90.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

Esta percepción del hombre como un ser atomizado cuya única expresión colectiva es la de la masa anónima, es inseparable de otro tópico característico de la época según el cual la industrialización crea un nuevo paisaje social: la ciudad moderna. Como nos lo recuerda Walter Benjamin,²⁴ ya años antes Baudelaire y Edgar Allan Poe habían sufrido una gran fascinación por las formas impersonales de vida que entonces empezaban a surgir. Ahora bien, la modernización de Viena no se realiza sino a finales del siglo pasado bajo la autoridad del burgomaestre de triste memoria Karl Lueger —el Haussman²⁵ de la capital austríaca— convirtiéndose en un tema central de la literatura de esta época. No es entonces una simple coincidencia que *El hombre sin atributos* de Musil comience con la escena de una pareja de amantes que se pasean entre una muchedumbre citadina en el momento de un accidente de circulación. El lector percibe inmediatamente este mundo urbano que transforma las relaciones humanas en abstractas, implicando con ello que incluso los eventos más íntimos y personales, como la muerte, en la época moderna pierden su carácter singular. El fallecimiento de un individuo ya no es más un hecho extraordinario y desbordante de sentido trágico; al contrario, se ve reducido a la categoría de hecho calculable, y en consecuencia es clasificado en términos estadísticos. Las víctimas ‘sacrificadas’ al progreso moderno son muertos sin cara, seres reducidos a su aspecto calculable y de cuya muerte nadie es responsable. En cuanto a la pareja, cuya apariencia indica claramente la pertenencia social, Musil sugiere al lector que se trata de Arnheim y la señora Tuzzi, afirmando al mismo tiempo que ello es imposible. Es decir, el autor subraya el hecho que la ciudad moderna hace estallar las formas de reconocimiento personal y hace del espacio común un simple espacio impersonal en el cual sólo se mantienen los códigos de pertenencia social. Sin embargo, puesto que se trata de Musil, esta imagen desborda ironía, no sólo porque se sabe que Arnheim es la versión literaria del político, escritor y magnate Walther Rathenau (1867-1922), la gran

58

²⁴ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*, 1979, Payot.

²⁵ Haussman realizó el trazo moderno de París.

VIENA FIN DE IMPERIO

personalidad de la época, sino más aún debido a que la muerte de Rathenau, asesinado en la calle, fue el hecho menos impersonal posible: ¡para organizar su asesinato, Ernst von Solomon había estudiado profundamente su obra! Ahora bien, más allá de estos hechos, la alusión a Rathenau es particularmente significativa puesto que él, con su espíritu al mismo tiempo de literato y de hombre de negocios, y con su doble ascendencia judía y prusiana, ejemplificaba perfectamente las contradicciones de la época. Pero no necesitamos salir de Viena para encontrar otro ejemplo equivalente al prusiano Rathenau; las contracciones culturales del joven Ludwig Wittgenstein, también de origen judío y miembro de una de las familias industriales más ricas de la época—su padre, Karl, había sido el mecenas del movimiento artístico de la Secesión—, no sólo son representativas del momento sino que marcarán a todo el siglo veinte.

Wittgenstein y la doble mentalidad vienesa

El caso de Ludwig Wittgenstein es particularmente interesante desde el punto de vista intelectual, puesto que la evolución de su pensamiento coincide con el paso de un polo al otro de las concepciones entonces dominantes en Viena.

La primera concepción, correspondiente a la época que va del *Tractatus logico-philosophicus* (1921) hasta mediados de los años 30, es claramente universalista e individualista. Con ella pretende elaborar una forma de lenguaje de tipo matemático y universal, análoga a la de un observador omnipresente que emite proposiciones (descriptivas) como las de las ciencias de la naturaleza. Lo que equivale a decir que la lengua propuesta por Wittgenstein debe limitarse a la reproducción de los hechos: “Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido *naturales*.”²⁶ Esto tiene como implicación evi-

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, traducción del inglés de Fina Birulés, 1990, Barcelona, Paidós, p. 37.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

dente para el Wittgenstein del *Tractatus*, que las proposiciones éticas, estéticas o religiosas no son susceptibles de ser demostradas como verdaderas o falsas, puesto que a fin de cuentas no pueden ser determinadas en términos de una correspondencia con los hechos. Si las proposiciones éticas no pertenecen al tipo de las descriptivas, no son sino pseudo-proposiciones y caen por lo tanto en el ámbito de lo inefable: “La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos.”²⁷ Como lo subraya Gellner,²⁸ esto trae como consecuencia que desde el punto de vista del espacio público, los valores singulares de la cultura sean reducidos a la calidad de ruido, a la de simple apéndice de las formas de comunicación dominantes que sí cumplen con la univocidad intersubjetiva requerida (tal el lenguaje administrativo y el económico).

En efecto, esta estrategia conceptual busca convencernos de que si la ética, al igual que la estética y la religión, escapan a los recursos propios de la proposición, ello se debe a que su ‘ámbito de validez’ es sólo el de la conciencia individual. Así, Wittgenstein pretende delimitar rigurosamente el ámbito de competencia exclusivo de la conciencia individual, ese ámbito de lo que no podemos hablar ni compartir en la comunicación. Como sabemos, este *silencio sagrado* (según la expresión de Richard Rorty),²⁹ cubre bajo su velo lo que constituye el interés central del joven Wittgenstein, razón por la cual Lukács lo considera cercano al existencialismo.³⁰ Igualmente parece el camino por el que se podría conciliar el pensamiento científico con los problemas (filosóficos) de sentido; a Marx con Hölderlin, como lo pretendía, de forma análoga, Thomas Mann,³¹ o más exactamente parece un método

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁸ Ernest Gellner, *op. cit.*

²⁹ Richard Rorty, *Science et solidarité*, 1990, L'éclat, p. 92.

³⁰ Lukács, *op. cit.*

³¹ Thomas Mann, *Die Forderung des Tages*, 1930, Berlín, p. 196.

VIENA FIN DE IMPERIO

capaz de “reconciliar la física de Hertz, y de Boltzmann con la ética de Kierkegaard y de Tolstoi”.³²

Como ya lo hemos adelantado, al contrario de lo que cree Carnap, que encabeza entonces al *Círculo de Viena*, al extraer la estética, la ética y la mística del campo de la crítica, Wittgenstein debilita al racionalismo con una frontera artificial,³³ y con ello fragiliza a la cultura pública en nombre de una conciencia individual encerrada en sí misma con su propio demonio (la misma prisión a la que en los mismos años nos lleva el pensamiento Max Weber).³⁴ Es decir, el camino intelectual del primer Wittgenstein tiene un alto costo al implicar lógica-

³² Alia Janik y Stephen Toulmin citados por Jacques Bouveresse, *Les derniers jours de l'humanité*, p. 789.

³³ Véase Karl Popper, *The demarcation between Science and Metaphysic*, 1955.

³⁴ Recordemos que la herencia kantiana y la dicotomía entre hechos y valores está muy difundida en esta época. Ya hemos hablado de Otto Weininger, también podemos referirnos a Hans Kelsen y su *Teoría pura del derecho* (*Reine Rechtslehre*, 1934). De manera análoga a la de Wittgenstein, Kelsen interpreta el derecho a partir de un punto de vista puramente descriptivo, es decir a partir de su pura estructura formal para acentuar vigorosamente la autonomía de la esfera jurídica frente a cualquier otra disciplina y particularmente frente a la ética. La norma jurídica no responde sino a una simple exigencia lógica, de acuerdo a la cual el deber ser (*Sollen*) no significa un imperativo moral sino un simple nexo (lógico) entre una condición y una sanción. Si el derecho tiene una forma ahistórica (en tanto lógica), la ética por su parte queda relegada al mundo ‘no racionalizable’ y marginal del relativismo cultural. Sin embargo, se debe reconocer que la noción de norma fundamental todavía implica una cierta apertura, más o menos ambigua, al mundo extra-jurídico; pero para un heredero de Kelsen, Luhmann, ya ha desaparecido esta apertura, el derecho es reducido a un sub-sistema social cerrado en sí mismo. Véase, Niklas Luhmann, “Interaktion, Organisation, Gesellschaft”, analizado por Jürgen Habermas en *Théorie de l'agir communicationnel*, p. 169. Ver también François Ost, “Le droit comme pur système”, *La force du droit*, bajo la dirección de Pierre Bouretz.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

mente una sociedad éticamente atomizada, y en consecuencia un espacio público empobrecido.

No es extraño, aunque seguramente se deba a otras razones que las aquí expuestas, que el mismo Wittgenstein revise a fondo su primer marco teórico. Este desplazamiento intelectual de Wittgenstein, va de un lado al otro del espectro cultural vienés de principios de siglo, situándose, en este segundo período, en la perspectiva que hemos llamado 'holista'.³⁵ En efecto, ahora las nociones claves son las de 'juegos de lenguaje' y 'formas de vida', debido a que en adelante el sentido del lenguaje ya no se justifica a partir de una correspondencia cognitiva con el mundo de los hechos (como lo fue durante su primera época), sino de las bases pragmáticas del mundo de la vida ordinaria. Esto implica que la concepción del segundo Wittgenstein abandona toda pretensión de verdad, incluso en cuanto a la descripción de hechos, puesto que las proposiciones sólo extraen su sentido del uso que se hace de ellas, es decir del contexto cotidiano e histórico de su formulación (adhiriendo así al relativismo de Spengler y anticipando el de nuestros contemporáneos Richard Rorty y François Lyotard). Esta evolución testimonia igualmente no sólo una percepción más humilde del papel cultural del filósofo, que ahora se ha convertido en un simple 'terapeuta del lenguaje', sino también del individuo en la historia. Así, en el período de elaboración de las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*, 1936-1949), la obra maestra de su segunda filosofía, Wittgenstein escribe no sin cierto abatimiento:

La enfermedad de una época se alivia gracias al cambio en la forma de vida de los hombres, y la enfermedad de los problemas filosóficos no puede ser curada sino por un modo de pensar

³⁵ Gellner, *op. cit.*, p. 70; y Jürgen Habermas, *Sociologie et Théorie du langage*, 1995, Armand Colin, p. 76. Véanse los trabajos de Louis Dumot particularmente *Homo Hierarchicus, Essais sur le système des castes*, 1967, Gallimard.

VIENA FIN DE IMPERIO

y un modo de vida transformados, y no por una medicina inventada por un individuo aislado.

Imagine que el uso del automóvil provoca y favorece ciertas enfermedades y que la humanidad está atormentada por esta enfermedad, hasta que, en virtud de no importa qué causa, como resultado de no importa qué evolución, llega a perder el hábito de circular en automóvil.³⁶

Si bien es cierto que, como se ha dicho, Wittgenstein va de un extremo a otro absolutizando en un principio el empleo cognitivo del lenguaje y luego su empleo comunicacional,³⁷ hay una constante en su pensamiento: la pérdida progresiva y, a fin de cuentas, absoluta de un horizonte normativo. Ante la negación de toda exterioridad crítica, no puede sino refugiarse en lo ordinario y en lo cotidiano. Como lo ha señalado Bertrand Russell y más cerca de nosotros Stanley Cavell y Ernest Gellner, esta actitud es seguramente la “expresión de un miedo, de tipo pequeño-burgués, al cambio, ya sea que se trate de inventividad individualista o de revolución social”.³⁸ En el último Wittgenstein ya no hay siquiera el recurso individual y silencioso de la profunda convicción, la identidad del individuo se ve disuelta en las formas de vida

63

³⁶ *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, 1956, Oxford, B. Blackell (escrito en 1939).

³⁷ Jürgen Habermas, *op. cit.*

³⁸ Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable de Wittgenstein à Emerson*, traducido del inglés por Sandra Laugier-Rabaté, 1991, París, p. 48. No es sorprendente que el pacifismo y el cosmopolitismo de Russell contrastaran con el conservadurismo y el patriotismo de Wittgenstein. Ellos lo sabían bien; así, en su carta de ruptura, Wittgenstein escribe a Russell: “...nuestras disputas no provienen solamente de razones exteriores (nerviosidad, exceso de fatiga, y de otras cosas de este género), sino están —en todo caso en lo que a mí respecta— muy profundamente fundadas. Tu puedes tener razón en esto, nosotros no somos personalmente tan diferentes, pero nuestros ideales lo son totalmente...”. Citado por Jacques Bouveresse, *Les derniers jours de l'humanité*, p. 760.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

colectiva, en tanto que la posibilidad del cambio cultural supeditado a la contingencia de la transformación de las conductas supra-individuales.

El escepticismo de Freud

El desencanto se respira en la atmósfera cultural de la Viena de principios de siglo; ahora bien, el desencanto de Freud –por quien Wittgenstein, a la manera de personaje de Schnitzler, sufre una fascinada aversión– se expresa de una manera peculiar. Esto se debe, probablemente, al hecho de que la concepción de Freud es más matizada que la mayor parte de las dominantes en aquel entonces (razón por la cual ha dado lugar a diferentes interpretaciones).³⁹ Freud no interpreta la civilización como decadencia ni como progreso indefinido; abandonado el criterio histórico, la distinción entre cultura y civilización carece de significación propia. Sin embargo, entendidas como sinónimos sí tienen un significado: las dos nociones describen un mismo proceso filogenético primordial. ¿Qué quiere decir esto? Todo indica que para Freud el proceso de civilización –que puede ser entendido como la afirmación histórica de una regulación o economía libidinal– es un elemento estructural de la sociedad humana, es decir, que no puede ser entendido como un simple artificio, puesto que responde a una necesidad que no debe ni puede ser suprimida. Desconocer esta naturaleza necesaria del proceso civilizatorio, equivale a caer en una ilusión, propia de la crítica radical de la civilización que, como hemos visto, en esta época se halla fuertemente difundida. Ilusión, puesto que la negación radical de la civilización se funda en un deseo en contradicción con la realidad (que la sustenta). Dicho de otro modo, la crítica de la civilización deriva de un juicio favorable en otra época pero erróneo, ya que hace abstracción de las “exigencias de nuestra sensibi-

64

³⁹ Para hablar de pensadores contemporáneos, se pueden comparar las interpretaciones antitéticas del pensamiento de Freud hechas por Jürgen Habermas y Richard Rorty.

VIENA FIN DE IMPERIO

lidad”⁴⁰ al ignorar la imposibilidad de un retorno al pasado que evapore el peso que en nosotros ha marcado la historia. Como diríamos hoy, ello equivale a olvidar el contexto cultural de formulación o, en términos coloquiales, la tierra sobre la que estamos parados. Por otra parte esta crítica a la civilización, en el sentido de un rousseaunismo ingenuo o de un comunismo utópico, desconoce la estructura antropológica del hombre, el egoísmo fundamental de los individuos, de sus pulsiones, el carácter ‘malo’ de su naturaleza. Si extraemos lo que esto significa desde el punto de vista de la concepción política, es evidente que Freud se encuentra más cerca de una concepción hobbesiana del hombre que de una rousseauniana, pues parece seguir la prudente máxima liberal según la cual es sabio considerar que en política el interés personal es el motivo fundamental de acción.⁴¹

Así, la civilización debe ser pensada a partir de un presupuesto funcional, pero Freud matiza el alcance de esta funcionalidad presentándola de manera ambivalente. Por una parte es necesaria, puesto que debe regular la inclinación egoísta de las pulsiones del individuo y su deseo de reconocimiento ‘amoroso’ (nexo libidinal o principio socializante). Pero por otra, puede convertirse fácilmente en una funcionalidad perversa ya que es también capaz de generar sus propias formas de destrucción. Sólo a partir de esta última afirmación podemos entender porqué Freud habla, en 1929, de malestar en la cultura (*Das Unbehagen in der Kultur*). Más aún, dentro de este contexto Freud entiende la civilización como un movimiento que ‘sobrepasa’ a la humanidad.⁴³ Pareciera que Freud ve la historia como Marx y Heidegger, es decir como un proceso independiente de los individuos. Pero mientras que

65

⁴⁰ Sigmund Freud, *Malaise daos la civilisation*, 1971, PUF, p. 36.

⁴¹ Deux conception de la citoyenneté, *Krisis*, n° 16, junio 1994.

⁴² “Hoy los hombres han llevado tan lejos el control de las fuerzas de la naturaleza que con su ayuda se les ha vuelto fácil exterminarse mutuamente. Ellos lo saben, y es lo que explica en buena medida su presente agitación, su malestar y su angustia”, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 107.

⁴³ *Ibid.*, p. 46.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

la visión histórica de Marx está orientada por un determinismo optimista ('el advenimiento de una sociedad sin clases') y la Heidegger por un fatalismo ('el ocultamiento del Ser'), Freud sin gran ilusión deja el futuro de la civilización abierto a su incierto potencial.

La civilización entonces implica limitaciones estructurales para el individuo, las cuales –al contrario de lo que postula el marxismo respecto de la historia como historia de la lucha de clases– no son contingentes. Son intrínsecas a la sociabilidad humana, ya que es la civilización la que hace posible la vida en común. Es la única que posibilita una solución a la insociable-sociabilidad del hombre (como sabemos, para Freud se trata a fin de cuentas de una economía libidinal).⁴⁴ Si la condición de posibilidad de la sociedad es la civilización, 'debe entonces ser defendida contra el individuo', lo que se logra por medio de la *institución*. Es la institución, incluyendo sus medios de coerción, la que hace posible la reconciliación de los hombres con la civilización: su legitimación es estructural y no está condenada a desaparecer del horizonte de las relaciones humanas –en este sentido la horda primitiva evocada por Freud no es más que una hipótesis, puesto que ella en realidad se mantiene bajo la autoridad del padre o de su espíritu (su interiorización fantasmal). Dicho de otra forma, si en una sociedad histórica la satisfacción es más elevada o si el grado instrumental de dominación de la naturaleza esta más desarrollado y las necesidades de represión social son menores (posibilidad real y positiva de progreso), el problema de la organización de las relaciones entre los individuos continuará planteándose. Al contrario del liberalismo utópico que cree que la regulación social del mercado hace innecesaria la presencia del Estado, y de su versión marxista que sostiene que una vez desaparecidas las contradicciones económicas el Estado desaparecerá, para Freud la esfera política es irreductible. Más aún, Freud no cree en la posibilidad de una cultura sin dominación; en el mejor de los casos, sólo un pequeño número de artistas o intelectuales puede vislumbrar la conciliación y la autenticidad. Dicho lo anterior, podemos afirmar

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

VIENA FIN DE IMPERIO

que Freud es, como muchos vieneses ilustrados de su tiempo, un liberal escéptico.⁴⁵

Liberal puesto que desconfía del Estado, a pesar de que, como hemos visto, no es un escéptico respecto a las instituciones. Pero es claro que se encuentra muy lejos de Hegel, que había visto en el Estado la realización ética del hombre y la manifestación de la Razón. Al contrario, Freud ve en el Estado el lugar posible de una regresión moral. De hecho, en el momento en que Freud escribe, la regresión ya había tenido lugar, *le retour du refoulé* se había expresado con toda su fuerza: el Estado-nación continúa desligándose de las obligaciones que impone al individuo, permaneciendo como *estado* de naturaleza. Freud exclama no sin irritación: “El Estado ha prohibido al individuo el uso de la injusticia, no porque quiera abolirla sino porque quiere su monopolio...”⁴⁶ Una de las causas de la desilusión producida por la Gran Guerra es sin duda la constatación de esta debilidad moral del Estado.

A fin de cuentas, Freud juzga que la condición social del hombre se funda en un conflicto irreductible entre el individuo y las instituciones, con el doble peligro de que uno de los dos termine por surgir victorioso. La cultura no puede existir sin un alto grado de ilusión, pero este grado puede variar históricamente. En todo caso una pequeña cantidad de hombres dotados favorablemente por la naturaleza tendrá los recursos intelectuales o artísticos para sublimar sus pulsiones y hacer frente a su finitud.

Así el *tournant* del siglo vienés sintetiza las contradicciones de la identidad moderna: las de los individuos emancipados de la prisión identitaria del Antiguo régimen, pero que, al mismo tiempo, no saben lo que puede ser una cultura moderna, puesto que la nueva identidad parece limitarse al deseo de autonomía y al egoísta ‘cuidado de sí’

⁴⁵ Freud se define a sí mismo como ‘un liberal a la antigua usanza’. Ver, Marie-Louise Testenoire, “Freud et Vienne 1900” in *Critique*, septiembre 1975, p. 760.

⁴⁶ Freud, *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 1971, Payot, p. 14.

JUAN CRISTÓBAL CRUZ

(Selbstbekümmernng). Más aún, ellos no saben si las nuevas condiciones históricas permiten crear una cultura en la cual el individuo pueda reconocerse. Desde este punto de vista, todas las condiciones se fueron reuniendo para hacer de la Viena de principios de siglo una síntesis de nuestros malestares y esperanzas.

LAS DIMENSIONES SIMBÓLICAS DEL POEMA “EL MAR EN LA CIUDAD” DE EMILIO ADOLFO WESTPHALEN

*Juan Antonio Rosado**

I. El poeta

Emilio Adolfo Westphalen (Perú, 1911) es claro ejemplo del poeta de creación breve que ha ocupado un lugar significativo en la literatura. De temperamento solitario, él mismo considera que su papel en la poesía peruana “ha sido aleatorio y (...) ha dependido mayormente de las circunstancias”.¹

Autor de dos reveladores poemarios con marcada influencia surrealista:² *Las ínsulas extrañas* (1933) y *Abolición de la muerte* (1935), Westphalen publicó luego unos ensayos de lo que se llamaba ‘poesía social’, y que según él, no era arte. Al ser apresado por la policía política, se le decomisó un ejemplar de estos ensayos. Nunca compartió los intereses de las clases poderosas y se le acusó de dos crímenes: “el primero ser poeta, el segundo ser comunista”.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

¹ *Dos soledades*, 1974, Lima, Instituto Nacional de Cultura. Si no se indica lo contrario, todas las citas de Westphalen fueron tomadas de este texto.

² El *Diccionario Oxford de literatura española e hispanoamericana* lo califica de ‘poeta surrealista’, 1984, Barcelona, Crítica.

JUAN ANTONIO ROSADO

Con el fin de los años treinta, se inicia también el silencio del poeta. A partir de entonces, sólo traducirá o escribirá sobre otros poetas. Editó también dos revistas: *Las Moradas* (1947-1949) y *Amaru* (1967-1971).

Como crítico se propondrá nunca desentrañar el significado último de la poesía, pues él mismo afirma: “Es siempre arriesgado especular acerca de los orígenes de una vocación y los impulsos primeros que llevaron a la creación de un poema o una obra de arte”.³

Su poesía completa se publicó en 1981, con el título de *Otra imagen deleznable*. De sus poemas, he elegido “El mar en la ciudad”⁴ por su extraordinaria carga simbólica y mítica. La aproximación que me propongo consta de tres partes. La primera –dividida en dos incisos– tratará del poema en su conjunto. En la segunda se analizarán los dos símbolos primordiales: el mar y la ciudad. Por último, se sintetizará este *hecho de expresión* llamado ‘poema’ en las conclusiones.

II. El poema

70 a) *El sonido y el concepto*

Lo que quizá más impresiona al lector del título del poema es la preposición *en*: “El mar *en* la ciudad”. Las dos presencias, *el mar* y *la ciudad*, no están coordinadas por una conjunción copulativa, sino que una está contenida en la otra: el mar está *dentro* de la ciudad. Este invasor flexible y dinámico se halla personificado: *avista* a su presa o diosa, es tímido, amoroso, tierno, *invade* jardines, *repite* su canción, *devora* lo muerto...: mientras que la ciudad es escenario estático, desierto, con estatuas rotas y caídas, con fuentes acalladas y modos campanarios.

³ Westphalen, “César Moro: las bodas alquímicas entre la realidad y el sueño”, *Casa del tiempo*, mayo de 1989, México, U.A.M., p. 2-6.

⁴ En: *Antología de la poesía hispanoamericana*; selección, prólogo y notas de Juan G. Cobo Borda, 1985, México, F.C.E., p. 79.

“EL MAR EN LA CIUDAD”

Sin duda, la ciudad es símbolo *negativo y estático*; el mar, *positivo y dinámico*.

El poema, dividido en seis cuartetos, posee un total de veinticuatro versos que a su vez pueden separarse en tres partes claramente discernibles por su tono y su contenido. El ritmo y la métrica son variables: hay versos de entre nueve y catorce sílabas. Si bien hay preferencia por los versos largos, la mayoría posee una extensión más o menos pareja, tiende a la homogeneidad. El encabalgamiento es prácticamente inexistente. Dos estrofas interrogantes inician el poema y establecen lo que sería una primera parte. Para no perder de vista el ritmo, se subrayarán las *vocales tónicas*:

¿Es éste el mar que se arrastra por los campos,
Que rodea los muros y las torres,
Que levanta manos como olas
Para avistar de lejos su presa o su diosa?

¿Es éste el mar que tímida, amorosamente
Se pierde por callejas y plazuchas,
Que invade jardines y lame pies
Y labios de estatuas rotas, caídas?

Como puede apreciarse, el ritmo es irregular. La vocal tónica que predomina es precisamente la más abierta del castellano, la ‘a’. Por su parte, la sonoridad que más destaca es la de la ‘r’ (*mar, arrastra, rodea, muros, torres...*). Ligada acaso al *rugido* de las aguas, contrasta con la suavidad nasal de la ‘m’ (*mar, campos, muros, manos, como...*). Esta pugna, como veremos, trasciende el plano fonético.

Con versos de diez a catorce sílabas, estas dos estrofas giran alrededor del verbo *ser*: el poeta se cuestiona por la identidad y por la esencia del mar. El tono retórico de las preguntas es *admirativo*: “¿Es éste el mar...?” El verbo copulativo y el pronombre demostrativo *éste* inauguran un tiempo ahistórico, no lineal, con dos largas preguntas que la

JUAN ANTONIO ROSADO

segunda parte (constituida por la tercera y la cuarta estrofa), responde de modo indirecto; la respuesta implícita es “sí, éste es el mar”.

Pero el mar se arrastra, no corre, no camina, se *arrastra* –verbo que sugiere lentitud, cansancio, vejez– por los campos y llega a la ciudad, donde ya no hay campos, donde una serie de presencias ciudadinas, estáticas, que contrastan con la dinamicidad del agua en movimiento, se expresan como *seres muertos*: los muros y las torres son rodeadas por el agua salada y *consciente* del mar, que no levanta sus olas como si levantara sus manos, sino que *levanta manos* –entidades fragmentarias– como si fueran olas, acaso las manos de esas *estatuas rotas y caídas* cuyos labios y pies son lamidos por el mar, con mente tímida y amorosa. Una estatua representa, por lo general, a un ser vivo o que estuvo vivo. Doblemente muerta es una estatua mutilada, fragmentada. Las callejas y plazuchas por donde el mar se pierde, los jardines invadidos por el agua, son también presencias muertas. Lo único vivo es el *mar*, elemento de la Naturaleza que enfáticamente *avista de lejos* su presa o su diosa, su objeto de *agresión* (la presa) o de *reverencia* (la diosa). La pugna es clara. Además, el mar *se pierde* por callejas. Cada imagen establece un contraste a nivel fonético y conceptual. Pero allí

72. no se detiene el mar, sino que penetra también en lugares ocultos, subterráneos, en sótanos y alcantarillas:

No se oye otro rumor que el borbotón
Del agua deslizándose por sótanos
Y alcantarillas, llevando levemente
En peso hojas, pétalos, insectos.

La vocal ‘o’ se repite ocho veces en el primer verso, donde también es tónica y, mezclada al constante sonido ‘r’, acaso evoca la violencia del agua que *arrastra* lo fragmentario, lo plural, lo particular, para incluirlo en su esencia absoluta. El único rumor es el del mar, ser vivo que lleva, no plantas enteras, no rosas íntegras, sino sólo fragmentos: hojas y pétalos, así como en la primera estrofa *levantaba manos*. Aquí también lleva insectos, que por ser llevados están muertos, son despo-

“EL MAR EN LA CIUDAD”

jos carentes de voluntad y de reacción. El mar en esta estrofa se ha convertido en un borbotón cuyas aguas, que se *deslizan* por sótanos, pronto se reavivarán. Luego, la cuarta estrofa vuelve a interrogar:

¿Qué busca el mar en la ciudad desirta,
 Abandonada aun por gatos y perros,
 Acalladas todas sus fuentes,
 Mudos los tenues campanarios?

Nótese cómo la segunda parte (tercera y cuarta estrofa) es sumamente lenta en comparación con la primera. Incluso el tono de la última interrogación es distinto al de las primeras dos. Cada pregunta abarca una estrofa, pero aquí la admiración ha desaparecido y la aseveración es ya un hecho, aunque la pugna de las imágenes continúa. La cuarta estrofa alude a la ciudad desierta e incluye el mayor juego vocálico (posee 35 vocales y 6 diptongos). La constante ‘r’ disminuye y es casi sustituida por la vocal más abierta, la ‘a’ (busca, mar, ciudad, desierta, abandonada, acalladas...), que también juega un importante papel como tónica, lo que expresa una mayor fuerza evocativa y sonora.

En esta estrofa se advierte que no hay nada vivo en la ciudad, ni perros ni gatos, ni siquiera las fuentes. Sus campanarios están mudos. Todo es soledad. Antes de la llegada del mar solo había silencio, ahora sólo el borbotón del agua. ¿Pero qué busca el mar?, ¿qué busca? Nuevamente, la respuesta será develada en la tercera parte (las dos últimas estrofas):

La ronda inagotable prosigue,
 El mar enarca el lomo y repite
 Su canción, emisario de la vida
 Devorando todo lo muerto y putrefacto.
 El mar, el tierno mar, el mar de los origenes,
 Recomienza el trabajo viejo:
 Limpiar los estragos del mundo,
 Cubrirlo todo con una rosa dura y viva.

JUAN ANTONIO ROSADO

“El mar enarca el lomo y repite”, pero también el poema agiliza su velocidad, que contrasta con la lentitud de la segunda parte. Aquí también retorna el constante y mágico sonido de la ‘r’ (en palabras como *ronda*, *prosigue*, *mar*, *enarca*, *repite*, *emisario*, *devorando*, *muerto*, *putrefacto*...). Nuevamente la ‘a’ es la vocal tónica más constante, aunque al final de cada verso hay una preferencia por la ‘i’ (*prosigue*, *repite*, *vida*, *orígenes*, *viejo* –como semiconsonante– y *viva*), lo que da una sonoridad *palatal* y contrastante. La rima asonante “–igue / –ite” es la única rima clara en el poema. También es interesante notar el comportamiento de la ‘j’ en dos palabras seguidas del segundo verso de la última estrofa: “trabajo viejo”, que contrasta con la dureza de la ‘r’.

Ambas estrofas empiezan con un sujeto: “La ronda inagotable” y “El mar”. Este último núcleo se repite tres inagotables veces en el mismo verso, que por ello mismo se vuelve más rápido: “El *mar*, el tierno *mar*, el *mar* de los orígenes”: el clímax se aproxima con un énfasis en la presencia principal del poema, El mar *devora* todo lo muerto y putrefacto, *limpia* los estragos del mundo. El mar trasciende el mundo y lo muerto con dos verbos transitivos (*devora* y *limpia*). Ambos implican la *amulación del Otro*, el exterminio de elementos externos, pero en este caso, del *Otro* con signo negativo: la muerte, la putrefacción, los estragos...

74

En conclusión, la pugna, la fuerte oposición de sonidos y conceptos, logra constituir una dialéctica que se expresa también en el cambio de tono que se produce de la segunda a la tercera estrofa y de la cuarta a la quinta. Este constante diálogo, esta confrontación de imágenes y sonidos no es gratuita, va más allá del mero plano semántico o fonético, roza fuertemente el plano mítico y además expresa una denuncia que puede abrirse no sólo al campo de lo meramente humano como tal, sino también a un nivel social y político. El poema de Westphalen contiene una riqueza de niveles con la que adquiere un sentido profundo que se analizará a continuación.

“EL MAR EN LA CIUDAD”

b) *Denuncia, mito y unión de los opuestos*

La riqueza, la profundidad de este poema no sólo se encuentra en el sentido de los sonidos o de la oposición de sus imágenes y conceptos. El poema propone la *sacralización* de un elemento de la Naturaleza –*La Nature est un temple*, dice Baudelaire–, el *Mar*, cuyas dimensiones míticas lo convierten en el destructor del mal (representado por la ciudad muerta). En el poema es evidente la carencia de un tiempo lineal. Nos enfrentamos a un tiempo mítico, sagrado, en que ‘los bosques de símbolos’ ven al hombre con ‘miradas familiares’, para citar a Baudelaire. Pero el texto va todavía más lejos, propone una denuncia social e incluso política, se inscribe dentro de esa tradición occidental que parte de la Modernidad para atacar sus propios efectos, sobre todo la crisis espiritual producida por la Revolución industrial, que ha degenerado en tecnolatría y en la destrucción sistemática de la Naturaleza. El poeta se convierte en el gran sacralizador de lo desacralizado (la Naturaleza): sus símbolos de la vida luchan contra sus símbolos de la muerte. El mismo Westphalen reconoce que

Algo de esa sorda lucha mía contra la muerte tengo la impresión que pudo quedar impregnada en los poemas mismos. No por nada al segundo cuaderno de poemas que publiqué le di por título *Abolición de la muerte*.

En “El mar en la ciudad”, Westphalen impone la *abolición de la muerte*. Ya se habló de la prosopopeya aplicada a las aguas del mar, pero si la ciudad estuviera también personificada, quizá se expresaría con claridad la lucha épica del cosmos contra el caos. El mar, la inmensidad, el orden, *no tiene* que luchar contra la ciudad muerta: ella misma se ha aniquilado. El autoaniquilamiento de la civilización es producto de la política destructiva del ser humano y la Naturaleza lo salvará porque, como dice Westphalen, si bien la actividad poética es una *necesidad vital*,

JUAN ANTONIO ROSADO

No se obtendrá de ella (...) la 'abolición de la muerte', pero sí, quizás, hacer más llevadera la vida. Sería una expresión más de la condición humana, del impulso a no admitir lo real como definitivo e incambiable, a querer superarlo. En la poesía, en la revolución y en el amor veo actuantes los mismos imperativos esenciales: la falta de resignación, la esperanza a pesar de toda previsión razonable contraria.

En el poema, el mar se pierde por callejas 'tímida, amorosamente'; el mar, tierno *revolucionario*, quiere y propicia una transformación y ello lo asemeja a quienes anhelan el cambio a todo nivel. El mar goza de una mentalidad adversa a la Revolución industrial, pero a la vez pertenece a un poema de la Revolución y del Amor, es decir, de lo dinámico, de la acción, de la actividad contra el anquilosamiento y la putrefacción. El poeta no admite la muerte como definitiva, no se resigna tan fácilmente y *se rebela* ante ella, por eso asume la forma del tímido mar. Hay una dialéctica entre *Ser* (el mar) y *No ser* (la ciudad). Pero eso no es todo: el mito del *Eterno retorno*, creación y destrucción periódica del cosmos, hace también su aparición. Leamos nuevamente, con cuidado, la quinta estrofa (los subrayados son míos):

76

La *ronda* inagotable prosigue.
El mar enarca el lomo y *repite*
Su canción, emisario de la *vida*
Devorando todo lo *muerto* y putrefacto.

El sustantivo 'ronda', el verbo 'repite' marcan el fin y el inicio de un ciclo. Es curioso que el único encabalgamiento claro en el poema se dé entre el segundo y el tercer verso de esta estrofa: 'repite / su canción; emisario de la vida'. El sustantivo 'canción' posee un valor positivo que se enfatiza asociado al sustantivo 'vida' en contraposición con lo 'muerto y putrefacto'. Como en muchas filosofías y religiones orientales, tras la destrucción viene el renacimiento. Así, el mar, en el *mito* que plantea el poema, 'Recomienza el trabajo viejo': *La mer toujours*

“EL MAR EN LA CIUDAD”

recomencée –para citar a Valéry– cubrirá el mundo de vida. Leamos una vez más la última estrofa (los subrayados son míos):

El mar, el *tierno* mar, el mar *de los orígenes*,
Recomienza el trabajo *viejo*:
Limpiar los estragos del mundo,
Cubrirlo todo con una *rosa dura y viva*.

Una vez más, el mar es adjetivado de modo positivo: ‘tierno’, pero también es el mar de los *orígenes*, que vuelve a empezar un viejo trabajo: limpiar el mundo. El mito del Eterno retorno es aun más claro en esta última estrofa que en la quinta. La Rosa dura y viva del último verso –ya en la tercera estrofa se habían anunciado los pétalos– es la *Unidad*, la unión de esos pétalos, la *síntesis* de los contrarios ser-no-ser, vida-muerte, mar-ciudad. La rosa es el vínculo del ser y del no-ser en sí misma, el principio negativo y el positivo, el Tao, el Brahman, lo Absoluto.

Es curioso que el aspecto más general de la rosa sea “el de la manifestación, salida de las *aguas primordiales*, por encima de las cuales se eleva y se abre”.⁵ El mar del poema es “el mar de los orígenes”. La rosa es también “símbolo del amor y más aún del don del amor, del amor puro”.⁶ Aunque el poema no plantee un mito en sí, no cabe duda de que participa de él. Extraigamos ahora los dos símbolos antitéticos del poema y veamos –sin perder de vista al poema– lo que han significado como *elementos culturales*.

77

⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, 1991, Barcelona, Herder. Subrayado mío.

⁶ *Ibid.*

JUAN ANTONIO ROSADO

III. Los símbolos

a) *El mar*

Pourquoi le spectacle de la mer est-il
infiniment et si éternellement agréable?
Parce que la mer offre à la fois l'idée de
l'immensité et du mouvement.

Mon coeur mis à nu, Baudelaire.

Muchos poetas le han cantado al mar desde a antigüedad más remota. El mar ha simbolizado, entre otras cosas "la dinámica de la vida. Todo sale del mar y todo vuelve a él: lugar de los nacimientos, de las transformaciones y de los renacimientos".⁷ Esto es claramente notorio en Westphalen, cuyo mar también simboliza la vida y todo se reabsorbe lentamente en él. El mar es abundancia, fertilidad, sabiduría, verdad, pero también destrucción:⁸ creación y destrucción a la vez. El mar no sólo es fuente de vida, sino también su fin: regresar al mar es regresar a la madre, pues el símbolo !materno se relaciona con el mar y con la tierra: el agua mantiene la vida y circula por toda la naturaleza "en forma de lluvia, savia, leche, sangre".⁹ El agua es "fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración".¹⁰

En Westphalen, las aguas son precisamente destructoras de la muerte y por ello otorgan vida: son las *aguas primordiales* que retornan para crear un renacimiento. El mar es inmenso y dinámico. Su movimiento

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. Jobses, Gertrude, *Dictionary of mythology, folklore and symbols*, I, 1962, New York, The Scarecrow Press Inc.

⁹ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, 1992, Barcelona, Labor.

¹⁰ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*

“EL MAR EN LA CIUDAD”

es eterno y creador. Viajemos ahora a esa *muerte de concreto*, llamada ‘ciudad’.

b) *La ciudad*

Es imposible divorciar el fenómeno literario de su contexto social e histórico, por más que esté lleno de vivencias personales o introspecciones. En efecto, por más psicológico o intimista que sea un poeta, sus vivencias no se dan aisladas, sino en una *realidad* colectiva que experimenta y aprehende. Por ello concuerdo con Elías Canetti cuando afirma que el verdadero escritor “vive entregado a su tiempo”, “es el sabueso de su tiempo”.¹¹ Westphalen, sabueso de su tiempo y de su lugar, sostiene lo mismo al decir que “sería exagerado atenerse a la concepción romántica del poeta como legislador del universo o como transformador de la sociedad. Cada poeta expresa un dilema: el suyo y el de su tiempo”. Este dilema está simbolizado en esa pugna poética llamada “El mar en la ciudad”, donde la naturaleza vence a la urbe moderna.

En este sentido, se puede alegar que gran parte de la literatura occidental, sobre todo desde el siglo XIX, tiene como base principal la Revolución industrial, los efectos psicológicos y sociales de este fenómeno, sea o no mencionado como tal: la inmigración masiva a las grandes ciudades, la paulatina soledad del hombre urbano, la depauperación de grandes sectores (que ya existía desde las inmigraciones preindustriales), etc. Estos fenómenos se acentúan hasta el paroxismo y en “El mar en la ciudad” llegan a convertir a la ciudad en un lugar desértico, sin vida, despoblado aun de perros, gatos y fuentes. El Romanticismo reaccionará contra la masificación del ser humano y el eco de los críticos de la Modernidad llega a oídos de Westphalen.

Sin embargo, tanto en el poeta peruano como en muchos autores del siglo XX, ya no es el tedio baudelairiano o la masificación en la

¹¹ *La conciencia de las palabras*, 1981, México, F.C.E., p. 18.

JUAN ANTONIO ROSADO

urbe lo que producirá su malestar, sino la *soledad urbana*, la soledad en compañía.

Con el tiempo, la Naturaleza será paulatinamente devorada por la Modernidad y en la literatura las grandes ciudades se llegan a convertir en los escenarios principales. Cabe mencionar que Westphalen será un habitante de la capital peruana hasta a muy entrado en años:

Durante mucho tiempo mis límites de desplazamiento no pasaron de Ancón, Chosica y Lurín, y no por preferencia propia sino por imposibilidad material para viajes de turismo o estudio. Considero sin embargo, que ese hecho no me excluía de la problemática del Perú entero.

Sin duda la ciudad del poema es Lima. Pero, además de que las ciudades han simbolizado Centros del universo o lugares estables, a pesar de que algunos autores –como Jung– las consideren *símbolos maternos*, que albergan al hombre, la ciudad del poema es una *ciudad moderna* y, como dice Gertrude Jobs:

80

Most moderns regards the city as a place where one is cut off from natura and spiritual life, and writers frequently depict loneliness through aspects of city life. Kafka regarded the city as a place where the individual loses his identity.¹²

Si bien en el poema de Westphalen la ciudad es desierta, la Naturaleza se impone: ha llegado la hora de la renovación, es hora de que el ciclo o la *ronda* –como dice el poeta– se reinicie. La *purificación* del agua traerá amor: de ella emergerá la Rosa, pero una rosa ‘dura y viva’, la rosa de un Edén donde la vida empezará a ser nuevamente llevadera.

¹² Gertrude Jobs, *op. cit.*

“EL MAR EN LA CIUDAD”

IV. Conclusiones

Lo débil siempre vencerá a lo fuerte
Nada hay en el mundo tan débil y flexible como el agua
Pero cuando ataca a lo duro y a lo fuerte demuestra su poder
Así lo débil vence a lo fuerte y lo flexible a lo duro.

Estas palabras de Lao Tsé¹³ nos revelan una vez más algo implícito en el poema de Westphalen, que participa de una *poética vitalista*, donde Eros vence a Tánatos: el agua flexible y débil vence a la ciudad fuerte y dura. Hay un rescate de la dimensión mítica operado en el arte occidental como consecuencia de la crisis espiritual y de la pérdida de valores absolutos. Autores como Albert Béguin proponen que el poeta moderno responde con mitos o con un mito a una serie de preguntas que su misma condición humana ante el universo le plantea.¹⁴

Sin embargo, el poeta peruano admite que el plano emotivo es el propio del poeta y del artista: “Siempre y en todas las artes será cuestión de la transmisión de una emoción y no de una idea; por ello ofende toda tentativa de introducir tesis y lemas en la obra de arte.” Pero en “El mar en la ciudad” hay (desde el título) dos presencias: una activa y otra pasiva, una viva y otra muerta. Esto es claro y no presenta ambigüedades, por lo tanto es factible tener una posición (tesis) frente a la obra de arte. No entraremos en la árida polémica de si el poema de Westphalen es simbolista o surrealista. La emoción que las imágenes produce es incuestionable y esa emoción está vinculada, sin lugar a dudas, a todos los niveles del poema, incluyendo el mítico, pues el mito expresa verdades primordiales de modo simbólico y el símbolo representa una idea de modo sensible: se capta por los sentidos y éstos producen la emoción.

81

¹³ *Tao te king*, 1982, México, Premiá.

¹⁴ *Creación y destino*, Ensayos de crítica literaria, 1986, México, F.C.E., vol. I, p. 143.

JUAN ANTONIO ROSADO

Como ya se había mencionado, Westphalen no propone la creación de un mito, sino simplemente participa o parte de éste. En el plano mítico del poema la dialéctica, la *síntesis de los contrarios*, juega un papel de primer orden. Esta dialéctica, planteada también en el plano semántico, fonético e incluso socio-político y descubierta por la misma contemplación de la Naturaleza, se encuentra ya de modo implícito y explícito en textos de la más remota antigüedad, como en algunos himnos del *Rig Veda* sánscrito, en textos del taoísmo y de Heráclito. Consciente o inconscientemente, el hombre de todas las épocas redescubre, aplica y plasma esta sutil observación en sus obras de arte o de la filosofía. El Mar de Westphalen es suave, blando, tierno, amoroso, tímido... Es también, como en el *Veda*, el origen de la vida. La rosa englobará al mundo, lo apartará de la rigidez y dureza de la ciudad y lo hará retornar a la *Edad de oro*, donde ya nada estará fragmentado, donde el perfume de la 'rosa dura viva' reinará sobre la muerte en un *Paraíso recobrado*.

NOTAS

AUTONOMÍA Y BENEFICENCIA: EL PENSAMIENTO DE JOHN STUART MILL EN LA BIOÉTICA

*Joaquín Ocampo**

La Bioética, es una disciplina que se justifica por la existencia de una problemática en torno a algunos hechos de la vida en general y de la vida humana en particular y requiere, como toda disciplina, de un sistema conceptual propio que sirva como eje de análisis en el estudio de esa problemática. Como en toda disciplina que aborda alguna dimensión humana, al discurso de la Bioética confluyen diversas corrientes filosóficas a partir de las cuales, se trata de encontrar tanto la explicación de los problemas planteados como las soluciones más viables a cada uno de ellos.¹

* Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM.

¹ Cfr. Organización Panamericana de la Salud, *Bioética: Temas y perspectivas*, 1990, Washington, D. C., OPS; J., Ocampo, *Bioética. Una nueva disci-*

Una de estas corrientes de pensamiento, es la del filósofo positivista inglés John Stuart Mill. La importancia de conocer y analizar su obra, no sólo radica en que algunas de sus tesis adquieren gran relevancia y actualidad en áreas como la sociología y la economía política en el discurso neoliberal, sino que, para algunos bioeticistas constituye el punto de partida para reflexiones de diversa naturaleza.²

plina, 1995, México, Gaceta del Colegio de Ciencias y Humanidades, año 5, 10a. época, n° 194, UNAM, p. 4-5.

² Cfr. Organización Panamericana de la Salud, *op. cit.*; G. Sabine, *Historia de la Teoría Política*, 1991, México, FCE.; T. Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, 1986, Nueva York, Oxford University Press; T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 1989, 3a., New York, Oxford U.P.

NOTAS

Un ejemplo de la influencia de este pensador, es el resultado de los trabajos desarrollados por la Comisión Nacional para la protección de los seres humanos en la investigación biomédica y conductual, organismo creado por el Congreso de Estados Unidos de América en 1977.

Dichos trabajos culminaron con la publicación en 1978 del documento "Principios éticos y lineamientos para la protección de los seres humanos", conocido también como Informe Belmont. Los principios allí establecidos son los de Autonomía, Beneficencia y Justicia. A partir de entonces, casi toda la Bioética los ha tomado como base, con pequeñas o grandes variantes asumiendo que las concepciones de los ciudadanos en el terreno moral, son diferentes entre sí y, por tanto, sólo pueden generalizarse al conjunto de la sociedad aquellos valores éticos que la mayor parte de ella considera apropiados.³

Este trabajo tiene como objetivo presentar particularmente aquellos elementos del pensamiento de John Stuart Mill que, desde un punto de vista particular, han influido en el establecimiento de los principios de autonomía y beneficencia ya que, como señala Engelhardt, estos prin-

cipios fundamentan y sintetizan dos perspectivas morales centrales, porque resumen un rango de problemas e intereses morales y además, porque dan las bases para la justificación de esos intereses en el ámbito de la atención a la salud.⁴

John Stuart Mill es el principal representante de la filosofía positivista y el liberalismo en la Inglaterra de la llamada era victoriana. Nació en 1806, hijo del economista y filósofo James Mill. Primogénito de una familia de ocho hermanos, desde muy pequeño fue sometido por su padre a una de las disciplinas de aprendizaje más rígidas de que se tenga memoria. Por sólo mencionar un hecho, a los cinco años ya leía a los clásicos griegos en la lengua original y a los latinos a los ocho. Esta actitud paterna, así como la relación sentimental, difícil y criticada que durante largo tiempo mantuvo con una dama de su época, con la que finalmente contrajo matrimonio, matizaron de alguna manera su modo de vivir y el contenido de su obra.⁵

En ella, es evidente la influencia de Epicuro así como de la tradición filosófica inglesa, desde el empirismo de Bacon hasta el utilitarismo de

⁴ Cfr. T. Engelhardt Jr., *op. cit.*

⁵ Cfr. F.A. Copleston, *History of Philosophy*, 1994, New York, Image Book; J.S. Mill, *Autobiografía*, 1986, Madrid, Alianza.

³ Cfr. T.L. Beauchamp, L.B. McCullough, *Ética médica. Las responsabilidades de los médicos*, 1989, Barcelona, Labor.

Bentham y de su padre James Mill, incluyendo a Locke, Hume y Smith, además de la influencia de los pensadores de la Ilustración francesa y del positivismo comtiano, sin olvidar a César Beccaria, perteneciente a la Ilustración italiana y a Guillermo Von Humboldt, filósofo del Romanticismo alemán. Stuart Mill desempeñó algunos cargos en el gobierno de su país, luego de estudiar Jurisprudencia, y prácticamente toda su vida se dedicó al trabajo intelectual y a la vida pública, existiendo una gran coherencia entre su pensamiento y sus acciones.⁶

El pensamiento ético de Mill, está plasmado en gran parte de lo que se considera su mejor obra, el ensayo *Sobre la libertad* publicado en 1859; en el libro VI de la obra *Un sistema de lógica* aparecido en 1843; en el ensayo sobre *La sujeción de la mujeres* editado en 1869, y fundamentalmente en *El Utilitarismo* obra publicada en 1861.

En principio, para Stuart Mill la moral de los hombres no deriva más que de la sociedad humana. La moral es hecha, por así decirlo, por y para los hombres principalmente por aquellos que pertenecen a la clase dominante. Dice Mill: "En donde-

quiera que hay una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses y de sus sentimientos de clase superior. Así los gustos y disgustos de la sociedad o de alguna porción de ella, son los que principal y prácticamente, han determinado las reglas impuestas a la general observancia..."⁷

A diferencia de muchas corrientes que consideran a la Ética como un área de reflexión dentro de la filosofía o una teoría de la moral, para Mill es un arte, dentro del concepto clásico griego de este término, es decir, como un conjunto de reglas o normas para realizar algo. "Todo lo que se expresa en reglas o preceptos, no en afirmaciones relativas a cuestiones fácticas, es arte. La ética o la moralidad es propiamente una parte del arte correspondiente a la ciencia de la naturaleza humana y la sociedad."⁸

Dice Mill que el método de la Ética es el del arte o la práctica en general. Al respecto, aborda un enfoque metodológico interesante, en el que relaciona a la ciencia con todo género de arte y, por ende, a la ciencia de la naturaleza humana y la sociedad con la Ética. Establece que una vez que cualquier arte define su objetivo central a lograr, la ciencia correspon-

⁶ Cfr. F.A. Copleston, *op. cit.*; J. S. Mill, *Sobre la libertad*, 1993, Madrid, Alianza; A. Mac Intyre, *Historia de la ética*, 1991, Barcelona, Paidós.

⁷ Cr. J. S. Mill, *op. cit.*

⁸ Cfr. J. S. Mill, *Un sistema de lógica*, L. VI, en: *El Utilitarismo*, 1991, Madrid, Alianza.

NOTAS

diente investiga sus causas y condiciones como fenómeno, para elaborar un teorema que incluye las circunstancias mediante las cuales, tal objetivo puede ser logrado. El arte retoma entonces dicho teorema y examina sus posibilidades de realización. Si es factible, se convierte en norma, regla o precepto.⁹

Sin embargo, "las reglas del arte no intentan comprender más condiciones que las que han de tenerse en cuenta en las circunstancias normales, siendo por consiguiente, siempre imperfectas"¹⁰ como ocurre en los problemas de la vida humana en donde uno no puede basarse sólo en las reglas científicas en que se fundamentan estas normas. Dice Mill: "Saber cuáles son las contingencias prácticas que exigen la modificación de la regla, o que constituyen por completo excepciones a la misma, significa saber qué combinaciones de circunstancias obstaculizarían totalmente las consecuencias de tales leyes, lo cual sólo puede conocerse mediante la referencia a los fundamentos teóricos de la regla."¹¹ Por lo tanto todo aquel que se considere prudente, considerará la regla sólo como algo provisional.

Es a través de estas ideas que Mill deja claro, por una parte, la impor-

tancia que da a las circunstancias en que ocurren los actos humanos y la imperfectibilidad de las normas a las que a veces éstos se sujetan y, por otra, la noción de que todo arte relacionado con aspectos complejos de la vida humana, como es el caso de la Ética, se eleva en cierta forma por encima de la regla.

En este sentido, Mill no está de acuerdo con una ética normativa basada en máximas universales, de donde se deduzca el tipo de conducta que se deba de seguir para cada caso particular, porque no toma en cuenta el hecho de que alguna circunstancia particular puede impedir la consecución del fin propuesto, ya que la observancia de la norma puede entrar en conflicto con algún otro fin que, pudiera darse el caso, fuera más deseable, como sucedería, por ejemplo, en el caso en que un ciudadano X tuviera que quitarle la vida a quien pretende asesinarlo. La norma dice 'no matarás', sin embargo, es evidente que el ciudadano X tiene que actuar en defensa propia. De ahí que Mill piense que todo principio práctico debe basarse en fundamentos razonables y no en deducciones poco científicas.¹²

Toda doctrina filosófica y ética, conlleva un concepto de ser humano.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. J. S. Mill, *Sobre la... op. cit.*; *Un sistema... op. cit.*; *El Utilitarismo, op. cit.*

El utilitarismo de John Stuart Mill no es la excepción, si bien a este concepto no lo desarrolla de manera particular, sí queda establecido a lo largo de todo su discurso.

Para el pensador inglés, el hombre es a la vez sensible y racional. Un ser que además de ser consciente de sí mismo y de tener la posibilidad de explicarse el mundo, también tiene deseos e intereses y por tanto la capacidad de sentir y de disfrutar o padecer todo lo que el mundo le ofrece. El hombre es un ser que se diferencia de los animales no sólo por su capacidad de pensar, crear e inventar el mundo, sino además, por su capacidad de elegir y de buscar principalmente fines, no solamente medios; se caracteriza por su capacidad para emprender acciones y ejercer su libertad para procurar el bien común y el propio. De ahí que el hombre sólo pueda lograr su bienestar a través de su libertad para elegir. Esto ratifica porqué Mill está en contra de una ética normativa que pretenda ser universal, que al no ir más allá del propio enunciado de sus reglas, pueda limitar las posibilidades de desarrollo de cada ser humano. La naturaleza humana, dice Mill, "no es una máquina que se construye según un modelo y dispuesta a hacer exactamente el trabajo que le sea prescrito, sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todos lados, según

las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una cosa viva".¹³

En suma, el hombre es desde esta perspectiva, un ser que busca el bien propio y el de los demás a través de su libertad para elegir.

Es a partir de este concepto y de su noción de la moralidad como un arte que se basa en la ciencia de la naturaleza humana, considerando las circunstancias de la vida práctica del hombre, que el filósofo inglés establece una ética basada en un principio máximo y fin último, que es el principio de utilidad o de la mayor felicidad. Para el logro de este fin último, se tiene en la libertad de elección del sujeto, así como en su tendencia a procurar un beneficio para sí mismo y para los demás, el germen de lo que en la Bioética, con respecto a la relación médico-paciente o a la relación investigador-sujeto investigado, son los principios de autonomía y beneficencia, cuya observancia y no las reglas de una ética normativa, de acuerdo a las tesis de Mill, serían los medios para hacer realidad el principio de utilidad, es decir, la felicidad que tanto anhe-la el hombre.¹⁴

Dice Mill: "Cada arte presenta un primer principio único o una premi-

¹³ Cfr. J. S. Mill, *Sobre la...*, *op. cit.*

¹⁴ Cfr. J. S. Mill, *El Utilitarismo*, *op. cit.*

NOTAS

sa mayor general, no tomado de la ciencia, a saber, aquel que enuncia el objeto que se persigue y afirma que constituye un objeto deseable. Las artes higiénicas y médicas presuponen, la una que la conservación de la salud, la otra que la curación de las enfermedades, son fines adecuados y deseables.” (Estas proposiciones) “no afirman la existencia de nada, sino que aconsejan o recomiendan que algo sea” (no que deba ser como en la ética de normas). “El hecho afirmado por ellas es el de que la conducta recomendada produce en la mente del hablante el sentimiento de aprobación.”¹⁵

En este sentido, la búsqueda de la mayor felicidad no es una afirmación ‘de la existencia de nada’ ni un deber u obligación, simplemente una recomendación de que esto sea y que por sí sola nos conduce a su aprobación. Por otro lado, es incuestionable que, en términos generales, la autonomía del individuo es una condición fundamental para el logro de esa felicidad, todo ello manejado en términos de una recomendación basada en ‘buenas razones’ no en deberes.

Para entender de una manera un poco más amplia porqué los principios de autonomía y beneficencia son,

¹⁵ Cfr. J. S. Mill, *Un sistema...*, op. cit.; *El Utilitarismo*, op. cit.

en gran medida, la proyección actual del pensamiento de Mill en la Bioética, a partir de sus conceptos sobre la libertad del hombre y del significado de lo que es bueno para él, es necesario mencionar que con respecto al primero de ellos, el discurso de Mill no aborda el tema de la libertad desde una perspectiva metafísica en cuanto al significado de la libertad, por ejemplo, sino que en coherencia con su visión pragmática de la vida y su orientación filosófica positivista, lo que le preocupa es encontrar fórmulas para que la libertad del individuo no encuentre obstáculos para su desarrollo.

En la introducción de su ensayo *Sobre la libertad*, señala claramente y con la actitud de un visionario: “el objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo, cuestión que rara vez ha sido planteada (...) pero que influye profundamente en las controversias prácticas del siglo por su presencia latente y que, según todas las probabilidades, muy pronto se hará reconocer como la cuestión vital del porvenir”¹⁶

El concepto de libertad de John Stuart Mill va implícito en su con-

¹⁶ Cfr. J. S. Mill, *Sobre la...*, op. cit

cepto de hombre, es decir, la libertad es la plena realización del ser humano a través del ejercicio de la capacidad para elegir aquello que cada hombre desea y considera que es bueno para él.

Para el logro de la plena realización personal, Mill considera que la libertad humana comprende: la libertad de pensamiento y de credo político y religioso; la libertad de expresar y publicar sus propias opiniones; libertad en los gustos y determinación de las metas personales; libertad de acción según los deseos de cada quien sujetos a las consecuencias de los propios actos sin que lo impidan los demás en tanto no los perjudique “aunque ellos piensen que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada” y desde luego, la libertad de reunión con fines benéficos.¹⁷ Sobre esta última condición, más adelante se comentará lo que Mill considera como benéfico desde su propia perspectiva ética conocida como Utilitarismo.

Para el pensador inglés, es evidente que la libertad del individuo no se logra con sólo desearla o considerarla como un derecho inalienable del sujeto, sino que, es necesario partir de algún principio que permita regular, en lo posible, las relaciones de la sociedad con el individuo y viceversa,

¹⁷ *Ibid.*

dado el hecho de que el pleno ejercicio de la libertad de uno, puede interferir en el ejercicio de la libertad de los otros en la consecución de sus propios fines, generándose conflictos que pudieran evitarse o manejarse, si se partiera de un principio general que Mill enuncia de la siguiente manera:

“El único fin por el cual es justificable que la humanidad individual o colectivamente se entremeta en la libertad de acción de uno o cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque lo haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Éstas son buenas razones para discutir, razonar o (persuadir a alguien) pero no obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de que se trata (disuadir al sujeto) produciría un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta por la que (el sujeto) es responsable ante la socie-

NOTAS

dad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.”¹⁸

Como puede observarse a partir de esta premisa, cada individuo puede ejercer su libertad como le plazca a condición de no afectar los derechos jurídicos de los demás y cada individuo tiene derecho a que nadie se inmiscuya en su vida privada. A este respecto Mill concuerda con Locke quien en su obra *Ensayo sobre el gobierno civil*, defiende el respeto a lo que él identifica como los derechos negativos del individuo, es decir, el derecho a que nadie interfiera en nuestra propia vida.¹⁹

90 | Por otro lado, es evidente que el mencionado principio, señala que cada quien es responsable de su salud y de su vida. Dice Mill en otra parte de su discurso: “Cada uno es el guardián de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa, consintiendo a cada cual vivir a su manera que no obligándole a vivir a la manera de los demás.”²⁰ Esta última consideración se relaciona con el pen-

samiento político de Mill en cuanto que es necesario vigilar que el Estado promulgue leyes que respeten al máximo la autonomía del individuo ya que el Estado no puede legislar en contra del bienestar del sujeto aunque dicho bienestar signifique un daño para él, puesto que sería absurdo que el Estado intentara proteger al individuo de sí mismo.²¹

Una de las cuestiones que pueden surgir de lo hasta aquí expuesto es, que sí puede esperarse que todo ser humano por el hecho de serlo, esté en posibilidad de ejercer su autonomía, aún en ausencia de cualquier obstáculo. Al respecto el propio Mill da la respuesta señalando que tal ejercicio sólo es posible en seres humanos que están en la madurez de sus facultades, excluyendo a los niños y a aquellos jóvenes que no han alcanzado la mayoría de edad; “los discapacitados que deben ser protegidos de sus propios actos y del daño exterior, y aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede ser considerada como en su minoría de edad”.²² Esta última excepción para el ejercicio de la autonomía, llama la atención por la connotación racista que pudiera tener. Sin embargo, creo que tal consi-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cfr. Organización Panamericana de la Salud, *op. cit.*

²⁰ Cfr. J. S. Mill, *Sobre la..., op. cit.*

²¹ Cfr. G. Sabine, *Historia..., op. cit.*; J. S. Mill, *Sobre la..., op. cit.*

²² J. S. Mill, *ibid.*

deración pudiera explicarse porque en la época de Mill, se dudaba de que los aborígenes de las regiones de Oceanía, recién colonizadas por Inglaterra, fueran seres humanos. Más tarde fueron considerados miembros de sociedades a las que se identificó como 'primitivas', a partir de la creencia de que estaban en la fase incipiente de su desarrollo, no sólo cultural sino intelectual y que, por lo mismo, eran totalmente incapaces de asumir responsabilidades como los individuos de las sociedades europeas de aquel tiempo.²³

En otro orden de ideas, para el ejercicio de la autonomía en términos de libertad para elegir, juega un papel importante según Mill, el grado de conocimiento que el sujeto tenga respecto al daño que pudiera recibir por hacer tal o cual elección. Esta consideración se ha introducido al discurso de la Bioética en el concepto de Consentimiento Informado que han desarrollado Engelhardt y otros bioeticistas.²⁴

²³ Cfr. G. Lienhardt, *Antropología social*, 1966, México, FCE.

²⁴ Cfr. T. Engelhardt Jr., *The Foundations...*, *op. cit.*; T. Engelhardt Jr., *The search for a universal system of ethics: post-modern disappointments and contemporary possibilities*, en: *Kluwer Academic Publishers Ethical Problems in Dialysis and Transplantation*, London, 1992, p. 3-19; N.

Dice Mill: "Si un funcionario público u otra persona cualquiera, viera que alguien intentara atravesar un puente declarado inseguro y no tuviera tiempo de advertirle el peligro, podría cogerlo y hacerlo retroceder sin atentar por esto a su libertad, puesto que la libertad consiste en hacer lo que uno desea, y no desearía caer en el río. Sin embargo, cuando se trata de un daño posible, pero no seguro, nadie más que la persona interesada puede juzgar de la suficiencia de los motivos que puedan impulsarle a correr el riesgo; en este caso por tanto, mi opinión es que debe tan sólo ser advertido del peligro; sin impedir por la fuerza que se exponga a él."²⁵

Finalmente, con respecto al ejercicio de la autonomía, hay que señalar que Mill hace un análisis de ciertos hechos y circunstancias sociales que limitan el ejercicio de la libre elección, ya sea porque contribuyen a que el sujeto no tome conciencia de su capacidad de elegir o porque aún teniéndola, son obstáculos que dificultan de cualquier forma el libre desarrollo del individuo. Es así que critica a las dictaduras, a una opinión pública basada en gusto o sen-

Jecker, *Ageing and Ethics*, 1992, Totowa, N. J., Human Press; T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles...*, *op. cit.*

²⁵ Cfr. J. S. Mill, *Sobre la...*, *op. cit.*

NOTAS

timentalismo, a la tradición y la costumbre y a la religión en muchos de sus aspectos.²⁶

En párrafos anteriores se mencionó que toda doctrina filosófica tiene un concepto de 'lo bueno', es decir, de aquello a lo que el hombre debe aspirar y constituye su plena realización. En ese sentido, la ética de John Stuart Mill considera que lo bueno para el ser humano es lo útil, de ahí que a su filosofía moral se le dé el nombre de Utilitarismo.²⁷

Cuando Mill habla de lo útil, no se refiere a la acepción común del término, es decir, a lo que sirve para algo o resuelve un problema de carácter material, sino a todo aquello que puede producir o conducir a una satisfacción de cualquier tipo no sólo a nivel sensorial sino a los más altos de la psique humana. Por tanto en Mill lo bueno es lo útil, lo que proporciona felicidad y placer.

Dada su concepción de la ética como un arte, menciona que cada arte tiene un primer principio único o una premisa mayor general, no tomado de la ciencia, que señala el objeto que se persigue, por considerarlo deseable. Ese principio es el de utilidad o de la máxima felicidad, al que considera el único criterio que determi-

na la bondad o maldad absoluta o comparativa de fines u objetos de deseo, y por lo tanto el único criterio que debe normar todas nuestras acciones es el de la promoción de la felicidad como fin último. Sin embargo, señala también la existencia de fines intermedios como la nobleza, la justicia y la tolerancia que asimismo deben ser cultivados para la consecución de la felicidad.

Como se mencionó anteriormente, el placer o la felicidad para Mill no es solamente lo que se obtiene a nivel sensorial mediante la satisfacción de los apetitos corporales, idea que, por otra parte, fue muy criticada desde su época por considerar que el hombre puede aspirar a algo más. En su obra *El Utilitarismo*, hace una apología de sus ideas asumiendo una actitud contestataria ante sus críticos.

Cree que la utilidad, como criterio de lo bueno o lo correcto para el hombre, no se opone al placer ni se vincula totalmente con él. Su pensamiento va más allá al plantear que cuando se habla de placer, se hace alusión a algo más que el placer que puede experimentar un animal, porque como él mismo señala "los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales, y una vez que son conscientes de su existencia no conside-

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. A. Mac Intyre, *op. cit.*; J. S. Mill, *El Utilitarismo*, *op. cit.*

ran como felicidad nada que no incluya la gratificación de aquellas facultades”.²⁸ Mill está de acuerdo con quienes asignan a “los placeres del intelecto, de los sentimientos de la imaginación y de los sentimientos morales un valor mucho más elevado en cuanto placeres que a los de la pura sensación”.²⁹

En este sentido, si se considera que existen placeres inferiores y superiores, es obvio que el cultivo de estos últimos guarda una relación directa con el concepto de hombre que Mill tiene en mente, por corresponder a un cierto nivel de excelencia. Es aquí donde el filósofo inglés expresa su convencimiento, a partir de su propia experiencia, del gran valor que tiene la educación para el ser humano, porque es a través de cierto tipo de educación que el individuo puede preferir los placeres superiores sobre los inferiores, tratando de evitar el dolor o el sufrimiento de los demás, ya que la utilidad incluye no sólo la búsqueda de la felicidad sino además la prevención de la infelicidad propia y la ajena.

Dice Mill: “Es posible que todo ser humano debidamente educado sienta, en grados diversos, auténticos afectos privados y un interés sincero por el bien público. En un mun-

do en el que hay tanto porqué interesarse, tanto qué disfrutar y también tanto que enmendar y mejorar, todo aquel que posea esta moderada proporción de requisitos morales e intelectuales puede disfrutar de una existencia que puede calificarse de envidiable”,³⁰ a menos que las fuentes de la felicidad se nieguen a través de leyes nocivas o por sometimiento a la voluntad de otros.

A través de todo lo anterior, el pensador deja ver, por un lado, que sin autonomía el sujeto no puede alcanzar la felicidad y, por otro, que una de las formas de alcanzarla es procurándola a otros, es decir, beneficiándolos.

Sin embargo, el procurar el bien a otros no es proporcionarles necesariamente el bien que uno quisiera para sí mismo, sino darles lo que para ellos es bueno, ya que de lo contrario estaríamos violando su autonomía. Así, en el acto de beneficiar a los otros procurándoles placeres superiores, en pleno ejercicio de la propia autonomía, se tiene la felicidad de todos. De ahí que pueda afirmarse que Mill comparte con Bentham la máxima de que hay que procurar “el mayor bien para el mayor número”³¹ y por otra parte, que la búsqueda de placer en Mill es más bien universalista, en el

²⁸ J. S. Mill, *ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Cfr. F.A. Copleston, *op. cit.*

NOTAS

sentido de que todos lo involucrados pueden alcanzar la felicidad.³²

Sin embargo, todo ello requiere de ciertas condiciones. En primer lugar, que los códigos y organizaciones sociales armonicen en lo posible, la felicidad o los intereses de cada individuo con los del conjunto, y en segundo, que la educación y la opinión pública “establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto”.³³ Es decir, que en el ejercicio de la autonomía de cada sujeto, para procurar el bien propio y el ajeno, subyace un principio de solidaridad que Mill enfatiza en su discurso.

Es así que en los principios de autonomía y beneficencia de algunas orientaciones de la Bioética, es notoria la influencia del pensamiento de John Stuart Mill, a partir de su concepción de ser humano, de la libertad como derecho inalienable del hombre y del principio de utilidad.

De esta manera, se comprende porqué en el ámbito de la profesión médica, particularmente en la dinámica de la relación médico-paciente, desde la perspectiva utilitarista de Mill el paciente en ejercicio de su autonomía elegiría a su médico tratante; tendría la facultad de dar o no su con-

sentimiento para participar en algún tipo de investigación médico-clínica o para someterse a algún procedimiento diagnóstico o terapéutico, previa información sobre los riesgos correspondientes o podría elegir el momento y las circunstancias de su muerte, por señalar algunos ejemplos.³⁴

El médico, por su parte, sería un benefactor, es decir, el procurador del bienestar del paciente en función de lo que éste considera su propio bien. De esta forma, las conductas éticas del médico serían aquellas en donde, por ejemplo, proporcionara asistencia médica a una mujer que ha optado libremente por abortar porque considera que el embarazo y la maternidad limitan su realización personal en algún sentido. O la asistencia a un hombre que ha decidido quitarse la vida porque sólo de esa forma puede dar fin a los sufrimientos que ésta conlleva. O bien procurar la muerte de un paciente inconsciente y sin ninguna posibilidad de reincorporarse a la vida social, a petición de sus familiares, es decir, el ejercicio de la eutanasia, término y concepto que introdujo Francis Bacon, uno de los empiristas ingleses que más influyeron en Mill.³⁵

³⁴ Cfr. Organización Panamericana de la Salud, *op. cit.*; T. Engelhardt Jr., *The Foundations...*, *op. cit.*

³⁵ Cfr. Organización Panamericana de la Salud, *op. cit.*; F.A. Copleston, *op. cit.*

³² Cfr. J. S. Mill, *El Utilitarismo*, *op. cit.*

³³ *Ibid.*

NOTAS

Con relación a esta consideración, cabe mencionar el concepto que el filósofo inglés tiene del acto de morir. Al respecto quiero señalar que mientras que al cristiano le preocupa lo que pueda ocurrirle después de su muerte, en el sentido de que ignora si su alma llegará al paraíso o al infierno, y al existencialista le angustia el hecho mismo de morir, de dejar de existir, de saber que inevitablemente llegará el momento en que tiene que desaparecer del mundo, a Stuart Mill le preocupan las circunstancias en que ocurra la muerte de cada persona, ya que no es lo mismo fallecer en condiciones dramáticas con el mayor sufrimiento y sin auxilio de nadie, que morir en la comodidad del hogar, con las menores molestias posibles y rodeado de los seres queridos.

Dice Mill: "El mero dejar de existir no es un mal para nadie. La idea que resulta aterradora es la que forja la imaginación al fabricar esta fantasía: la de imaginarnos como seres vivos sintiéndonos muertos al mismo tiempo. Lo doloroso de la muerte no es la muerte misma sino el acto de morir y sus lúgubres circunstancias, cosas todas ellas por las que también debe pasar el que cree en la inmortalidad."³⁶

³⁶ J.S. Mill, *La utilidad de la religión*, 1986, Madrid, Alianza.

Al pensamiento de John Stuart Mill se le han hecho numerosas observaciones desde los tiempos en que publicó sus obras hasta hoy en día. En la crítica destacan aquellos elementos en torno a la relación del individuo con la sociedad. Bradley, por ejemplo, afirma que Mill subestima la dependencia del individuo con la sociedad, privilegiando el egocentrismo por encima del compromiso y los deberes que cada hombre tiene con los demás aun en términos de sacrificio. De esta forma, en tanto que para Mill el suicidio sería válido, para otros filósofos es inmoral esta conducta asumiendo que un individuo no puede disponer de su existencia puesto que tiene un compromiso y una responsabilidad ante los otros, o bien, que siendo la vida el don de un ser supremo, sólo éste puede enajenarla.

En otros pensadores la crítica se ha orientado a su concepto de 'lo bueno' y a su consecuencia más importante, la de 'sociedad del bienestar'. Aranguren, quien ha abordado en profundidad el problema de la crisis moral de la sociedad contemporánea, plantea que ésta es una crisis entre aquellos principios que han caracterizado a la sociedad tradicional y los principios utilitaristas de 'la sociedad del bienestar', a la que cuestiona diciendo que ese bienestar se reduce finalmente a la posesión de bienes materiales y de una vida có-

NOTAS

moda, libre de obligaciones y responsabilidades, que finalmente llevan al sujeto a una vida carente de sentido. Esto pudiera explicar porqué en algunos países donde priva el pensamiento utilitarista, el índice de suicidios es elevado.

Se ha cuestionado también a Mill su concepto de hombre abstracto, descontextualizado y ahistórico. Para él todo ser humano puede ejercer su libertad con sólo desearlo. Pasa por alto el hecho de que todo hombre es producto de su devenir dentro del marco de una cultura y de una sociedad determinada que también es el resultado de un proceso histórico.

Existen otras objeciones al pensamiento de John Stuart Mill, que por razones de espacio no es posible tratar aquí. Sirva este breve ensayo sobre su obra, para estimular los análisis que conduzcan a la aprobación de sus ideas o a su refutación.

LOS CIEN AÑOS DEL DOCTOR MOREAU

Jaime Perales*

En el año 1913 se filmó *L'Île de Epouvante*, primer película influenciada por la novela del escritor inglés Herbert George Wells, *La isla del doctor Moreau*. Al cumplirse cien años de haberse publicado la novela del célebre escritor, y cincuenta de la muerte de Wells, el cine le ha hecho un homenaje filmando la tercera versión en lengua inglesa de la formidable y extraña aventura. En ésta es Marlon Brando quien personifica al torturado científico que realiza experimentos con animales vivos convirtiéndolos en desagradables criaturas.

La isla del doctor Moreau fue escrita apresuradamente por un hombre de treinta años que ya se había ganado el calificativo de 'genio'. No era excesivo, un año antes del *Doctor Moreau* había publicado las novelas *La máquina del tiempo*, *La visita maravillosa*, el libro de cuentos

El bacilo robado, y tenía el borrador de las novelas *El hombre invisible* y *Las ruedas de la suerte*. De igual manera, antes de conocido como escritor de ficciones, había publicado, a los veintisiete años, el volumen *Libro de texto de Biología* y dos artículos especializados. Lo más interesante es que, entre todos estos libros, Wells se vanagloriaba de *La isla del doctor Moreau* como su libro predilecto, según lo expresara en una entrevista con un *magazine* londinense.

Sin embargo, la novela desgraciadamente nunca ha sido respetada en su totalidad por el cine. Wells, un hombre interesado por la pantalla grande, al ver la versión de los Estudios Universal, protagonizada por Charles Laughton, *La isla de las almas perdidas* en 1932, se quejó por el tratamiento que se le dio al personaje de Moreau, explotando simplemente la imagen lúgubre y maniática del inmortal doctor. Para Wells, Moreau era más que un científico

* Egresado del ITAM, realiza estudios de postgrado en Georgetown University.

NOTAS

desquiciado, su personalidad representaba la curiosidad de la ciencia de la época por observar la evolución de la humanidad desde una perspectiva artificial. Wells se basó en dos artículos científicos escritos por él mismo —“Los límites de la plasticidad individual” (1895) y “La evolución humana como un proceso artificial”, publicado un año después— para escribir el capítulo de la novela “Moreau se justifica”, texto importante para entender la moralidad del personaje de Wells y las inquietudes científicas de la época con respecto al proceso evolutivo del hombre; que por cierto, el cine ha olvidado parcialmente.

Igualmente, Wells leyó un ensayo escrito en 1893 por su profesor y mentor, el gran biólogo inglés Thomas Henry Huxley, titulado “Evolución y ética”, en el cual la tesis principal versaba sobre la evolución de las especies como un proceso cruel y arbitrario, mientras la ética sólo podía avanzar en un proceso inverso. Para Huxley, el hombre seguía conservando las cualidades del mono y del tigre, las cuales eran virtudes naturales individuales y que, sin embargo, en la sociedad eran vistas como defectos. Wells al escribir *La isla del doctor Moreau* tomó muy en cuenta la perspectiva del ensayo de Huxley, ya que la novela es una argumentación moral y científica sobre la pretendida hu-

manidad del hombre y la supuesta bestialidad de los animales.

La respuesta a la novela de Wells, a finales del siglo XIX, no se hizo esperar, el *Times* la trató de ‘morbo-sa’, ‘perversa’ y ‘sensacionalista’; *The Athenaeum* le dedicó dos tercios de una columna denunciándola como una ‘pieza de arte despreciable’; el *Speaker* reprochó a la novela ofender ‘la decencia’ y el ‘sentido común’ de la sociedad. Otras críticas se centraron en la inverosimilitud científica de alguien que pueda ‘manufacturar monstruos’ dentro de las posibilidades de la biología, como fue el caso del colega de Wells, el biólogo Peter Chalmers Mitchel. Wells, sorprendido, se defendió de sus detractores un tanto inocentemente, tomando como referencia un artículo publicado por una revista médica de la época en el que se intentaba probar que se podían hacer injertos de conejo en un ser humano. Sin embargo, la verdadera falta de visión del periodismo de la época fue que la mayoría de las críticas omitieron cualquier virtud literaria tanto de la novela como del propio argumento y se centraron en los problemas morales o científicos del libro. La única crítica con la que estuvo satisfecho el autor inglés fue la de un periodista de *The Guardian* que hablaba de la novela como una parodia de Dios y sus hijos imperfectos, a quienes les es imposible

NOTAS

ajustarse al mandato de las leyes. La última versión cinematográfica de Moreau toma muy en cuenta la idea del reseñista de *The Guardian*.

El tratamiento de sádico maniático que el cine ha dado a Moreau inicia con la versión francesa de 1913, se repite en la caracterización de Charles Laughton en 1932, continúa con Burt Lancaster en la versión de 1977 y concluye con el personaje encarnado por Marlon Brando en 1996, el cual presenta gran similitud con el de Kurtz en *Apocalipsis*. (Lo cual no es de extrañar ya que la novela de Wells influyó en su amigo Joseph Conrad, autor de *El corazón de las tinieblas* (1898), novela en la que Francis Ford Coppola se basó para realizar dicha película.)

Otra diferencia importante entre la novela y el cine es que Moreau realizaba vivisección con animales, no cirugía genética entre animales y hombres: Moreau no utilizaba a seres humanos en sus experimentos, como muestra la segunda versión cinematográfica. Igualmente, el triángulo amoroso, inevitable en Hollywood, aparece de una forma u otra en todas las versiones, mientras que en la novela hay pálidas referencias al elemento femenino. Asimismo, existe una especie de maldición, originada igualmente por Hollywood, para confundir el nombre del antagonista de Moreau. Edward Prendrick, el náu-

frago narrador de toda la novela, pasa a ser Edward Parker en la primera versión, Edward Bradock en la segunda y Edward Douglas en la última.

A pesar de la falta de comprensión por parte del cine, la influencia de Moreau en el 'subconsciente literario' ha sido vasto e importante. Se ha mencionado, entre otros, a autores como Joseph Conrad, Edgard Rice Burroughs, George Bernard Shaw, Aldous Huxley, Géorge Orwell, Anthony West y William Golding como influenciados por Wells. Por su parte, Robert M. Philmus en su edición crítica del libro *The Island of Doctor Moreau a Variourum Text* (1993), encuentra un sinnúmero de "hijos literarios": *The Island of Professor Menu* de James Sullivan (1896); *The Prots de Dudbroque Montague* (pseudónimo) (1903); *Le Docteur Lerne, Sous Dieu* (1908) de Aurice Renard; *Nothing Ever Happens* (1927) de Maurice Lincoln; *Kontrol* (1928) de Edmund Snell; *The Monster Men* (1929) de Edgard Rice Burroughs; *The Croquet Player* (1937) del propio Wells; la versión femenina de Moreau de Joseph Nesbadba en su *Doctor Moreau's Other Island* (1971); *The White Otters of Chilhood* (1982) de Michel Bishop; el Moreau á la "Norman O. Brown" en la versión de Brian Aldiss *Moreau's Other*

NOTAS

Island (1980); *The Island of Doctor Death and Other Stories* (1980) de Gene Wolfe; y la novela de Shepard Lucius sobre el encuentro entre un veterano de Vietnam en una isla del Paraguay con el llamado “ángel de la muerte” de Auschwitz, *Mengele* (1987).

Finalmente, el autor menciona a dos narradores latinoamericanos en los que la influencia de la novela del escritor inglés es menos directa, pero no por ello menos importante: *XYZ* (1934) del peruano Clemente Palma, en la que el protagonista Rolland Poe, estudiante de la Universidad de los Ángeles, se encuentra obsesionado por crear vida artificial; y *La invención de Morel* (1940) de Adolfo Bioy Casares, en la cual un científico llamado Morel crea un mundo artificial a través de proyecciones holográficas. La novela es mencionada como una heredera latinoamericana de Moreau en el famoso prólogo que la acompaña, escrito por el más entusiasta y conocido admirador latinoamericano de H.G. Wells: Jorge Luis Borges.

FENOMENOLOGÍA CRÍTICA TRASCENDENTAL*

Ramón Vargas**

La metafísica se supera en sus especificaciones. De su origen absoluto se desprende la imposibilidad de establecer los nexos de interpretación entre su estar ahí-como-ser-ahí, y las condiciones de su fundamentación. Si aceptamos que todo fenómeno, cosa, ente o significado existe como correlato de los modos de la conciencia que lo hacen posible—tan sólo como entidad que se percibe en un marco histórico y siempre reductivo—, entonces la existencia es o puede ser trascendida fenomenológicamente por una filosofía de la existencia capaz de establecer los ‘existenciaris’ que valen para el ser-ahí como ser-ahí, pero que en el momento aparecen ocultos para ese ser que está-ahí-mis-

* Comentario reflexivo en torno al texto de Gerhard Funke, *Fenomenología, ¿metafísica o método?*, 1991, Caracas, Monte Ávila. Todo lo que se encuentre entrecomillado sin especificación corresponde a este texto.

** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

mo. La metafísica absoluta o, mejor expresado, el deseo de la metafísica de ser absoluta, la limita en un espacio sin fin ni comienzo, porque lo absoluto no permite ser aprehendido por modos particulares de la conciencia que retorna al objeto como mediación determinada, pues no se encuentra en ninguna parte. Al menos en ningún sitio del cual pueda dar cuenta la comprensión. Lo absoluto niega por principio el principio fundante de la fenomenología, la pregunta por la fundamentación.

La comprensión no puede sobrepasarse a sí misma como para permitir el paso a una aseveración por lo pronto inusitada: la realidad es de alguna forma aun cuando no se encuentre presente conciencia que la capte. Por principio, ello constituye una afirmación que no puede ser comprobada. Una casa que es vista por cierto número de personas, es una casa vista desde diversos ángulos. Así, la casa se conforma en el lugar de confluencia de todas las posicio-

NOTAS

nes de visibilidad y de percepción posibles, y ninguna cierta —la casa vista desde ninguna parte. Porque ver es siempre ver desde alguna parte, y si la casa es el término sin perspectiva desde el que pueden derivarse todas, entonces la casa es un lugar que nadie puede ver (Merleau-Ponty).

Es por ello que el pensamiento histórico sabe que la naturaleza es un producto de la cultura; una determinación existencial de las formas de pensamiento y aprehensión de la que es víctima constantemente, porque no es posible afirmar la existencia de algo, algún 'otro', que no esté sujeto a determinadas condiciones de la percepción.

Por ello, el simple existir de la existencia no trasciende en modo alguno su capacidad para expresar su existencia-ahí como algo percible y mediador de sentidos que la estructuran. No obstante, la existencia sólo es existencia crítica de sí y del otro cuando a ella le deviene una forma concreta de mediación como algo. En ese momento surge esto o aquello, se siente angustia y no temor (Heidegger), y su existencia se corresponde con una manera concreta de estar-ahí.

Si algo se da a conocer como algo, cualquiera que ello sea, existe una mediación de la conciencia que lo expresa. El imperativo de la duda es permisible en cuanto sea capaz de

establecer, de manera objetiva, las condiciones de existencia de la duda. Es decir, la relación del *cogito* con el *ontos*.

Ante ello, la fenomenología está estrechamente vinculada a la existencia porque establece de manera iterativa las condiciones constitutivas de la posibilidad. No sólo logra, como en el proyecto hegeliano, acceder al entendimiento a partir de las determinaciones y de las condiciones de posibilidad, como entidades que expresan y constituyen una realidad, sino como el saber de las condiciones constitutivas de la posibilidad; un paso iterativo hacia las condiciones de posibilidad de las determinaciones reales en la presentación de algo ante el mundo.

Es por esto que la percepción de la conciencia no se agota en la conciencia ni en el acto de percibir. Es tan sólo parte constitutiva del movimiento de la comprensión que en cada momento retorna a la 'situación' como la única manera posible de su previo y futuro entendimiento.

Así, el 'absoluto,' no tiene fundamentación alguna. Encuentra en su categoría imperativa la posibilidad de no limitarse a las condiciones de la percepción-interpretación. Por eso, toda pretensión de absoluto está vacía, más aún cuando Hegel trató de imponerle diversas limitaciones derivando las concreciones de la reali-

dad a partir del imperativo in-fundamentado.

La autorreflexión hegeliana ejemplifica claramente la determinación absoluta, es decir la indeterminación, al dotar a la conciencia y autoconciencia de la capacidad de superar constantemente las contradicciones y deducir de ella las particularidades de la realidad social.

La necesidad de la autorreflexión en Hegel deja inconexo el absoluto, indeterminado, pues cualquier intento por limitarlo significaría su destrucción ante la determinación de los contextos situativos y de los correlatos de la propia conciencia.

De esta manera, el nexo comunicativo no desaparece pero resulta subordinado a una conciencia que es incapaz de comprenderse a sí misma, pues han desaparecido sus referentes, La autoconciencia sólo es posible como alejamiento de la auto-sensación, como acto imperativo e individual.

El verdadero momento en que la conciencia no regresa al objeto como un acto de constricción es cuando comprende, intencionalmente, las operaciones que se suceden en el momento de la comprensión. Esto no supone que cuando las estructuras de la comprensión y sus operaciones quedan expuestas por el descubrir de sus determinantes, se acabe el círculo de la comprensión. Significa que el ejer-

cicio de la filosofía fenomenológica de la conciencia como filosofía crítica y no metafísica logra que la comprensión se verifique en sus posiciones históricas, impidiendo cualquier deseo de absoluto o de metafísica.

La existencia, como verificación constante de la conciencia, representa una mirada hacia dentro, el pensar que se retrotrae para no quedar atrapado en la inmediatez del *ontos*.

Así, la conciencia se libera del objeto para poder dimensionarlo conforme a los fundamentos correlacionales que le dieron sentido y posibilidad de presentarse tal y como se presentó en el momento de su legitimación. Es por ello que 'todo algo', cualquier cosa que esto sea, debe su existencia a una operación legitimadora de la conciencia, que establece a manera de círculo las correspondientes condiciones correlativas de fundamentación que lo hacen aparecer como ese 'algo'.

Si ver es ver desde alguna parte, el único lugar de encuentro es el mundo. "Lo totalmente otro, se encuentra también en el mundo, desde el cual lo entendemos y percibimos." Si pensar el mundo es pensar desde el mundo, entonces no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento (Husserl). La metafísica, si existe como tal, es terreno de la fenomenología. Sólo que al serlo, desaparece.

NOTAS

Si la metafísica es terreno de la fenomenología, la metodología científica tradicional aparece como limitativa. Su pensar propio, su actuar consustancial, está ligado a los objetos mundanales, se ocupa de ellos, los ordena, los describe, los define, los cataloga y los utiliza de cualquier manera. El pensar está en el objeto y no en la conciencia. La reflexión sobre la conciencia representa un lugar impreciso, no-dado-de-manera-natural, y por lo tanto desechable por principio. La verdadera trampa en que caen las ciencias particulares se produce en el momento en que ven el fenómeno de estudio como un problema a resolver, y ello no ha sido en verdad nunca ningún problema, solamente en el momento en que la conciencia ha añadido al objeto nuevas perspectivas, características y situaciones de existencia que lo hacen aparecer como problemático.

Cualquier intento científico posterior por salir del campo del objeto para regresar a la conciencia y reconstruirlo, es falso. Si existiera, contaríamos con una conciencia capaz de deshacerse de la estructura inmanente de percepción que encuentra en todos los objetos la idea preformada y aplicada como consecuencia de principios correlativos de legitimación temporal. "Si la conciencia encuentra el círculo geométrico en la

fisonomía circular de un plato, es por haberla puesto ya en él" (M. Ponty).

Se sabe, dice M. Ponty, que un niño antes de los nueve meses no distingue la diferencia entre el mundo de los colores y lo acromático más que de manera global. No es incitándolo a poner atención en el verde como el niño podrá percibir la calidez de este color, porque la atención no precisa lo que no hay, solamente explicita y tematiza lo que hasta el momento previo de la atención se ofrecía como horizonte indeterminado. El niño se encuentra incapaz de ver el color verde ahí-donde-éste-está porque el mundo de los colores, en esta etapa temprana de la vida, constituye una segunda formación "...basada en una serie de distinciones fisionómicas..."

¿Acaso la fenomenología crítica podría llegar a separar 'conciencia' y 'cuerpo', aceptando privilegiar las condiciones de legitimación correlacionales existentes para una y otro en diversos momentos de la existencia?

Para la fenomenología-crítica-trascendental la conciencia no es capaz de trascenderse a sí misma, como para poder entender la supremacía de su comprensión ante la experiencia vital que produce y reproduce el cuerpo como unidad discursiva.

Es cierto que la filosofía crea sus propios problemas. El primero que

surge aquí es que nuestro conocimiento del mundo externo, más que una comprensión de nuestras percepciones es un proceso de habituación a hábitos perceptivos. La anulación del conocimiento es imposible, pues el hombre está llevado a representarse la realidad de la misma manera que está forzado a vivir. Por ello la fenomenología no es escéptica, pues la vida no puede renunciar a ella misma y el conocimiento no puede dejar de vivir dentro de la experiencia vivencial, pero sí es universal y no metafísica porque acepta como principio la negación sobre cualquier situación comprensible de suyo, o sobre cualquier determinación que valga para sí misma.

Para concluir, una última reflexión. Es posible pensar que un paso más allá en la constitución universal de la fenomenología estaría dado en el momento en que la propia filosofía fenomenológica se insertase plenamente en el continuo proceso de investigación llamado a cuestionar los resultados obtenidos por esta filosofía y las bases de las cuales surgió. Es aquí cuando se le cuestiona a Husserl el no haberse preguntado también, como parte indisoluble del proceso fenomenológico, por las operaciones constitutivas que hacen posible el mismo mundo de la vida.

No sería estrictamente fenomenológica aquella filosofía que olvidase

inscribir en sus principios epistemológicos la visión particular del mundo que se formula. Esto es, comprender los correlatos y los contextos situativos que la orillan a pensar de determinada forma, o a asumir como verdades aquello que según sus propios principios puede no ser más que la representación ideológica, no científica, del mismo pensador.

En este sentido, las ciencias sociales tendrían también algo que recordarle a la fenomenología. Que el conocimiento científico o filosófico del mundo social no es posible sin la objetivación del sujeto objetivante (Bourdieu), es decir, sin la inclusión a nivel epistemológico de las condiciones sociales que impelen al científico o pensador a asumir ciertos criterios como válidos o únicos, e incluso a postularlos como principios universales del conocimiento.

De esta forma, la objetivación del sujeto objetivante no es otra cosa que la explicitación epistemológica de todo aquello que el pensamiento le debe a las condiciones sociales de su re-producción.

De otra manera, el pensamiento se erigiría como existente metafísico o principio de sí que, al excluir la fundamentación, negaría todo principio fenomenológico.

NOTAS

Bibliografía

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, 1991, Madrid, Taurus.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 1993, México, Planeta-Agostini.

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, 1986, Madrid, Tecnos.

Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, 1994, Barcelona, Península.

RESEÑAS

Los siguientes escritos fueron recientemente leídos por sus autores en la Biblioteca Manuel Gómez-Morín en ocasión de la presentación del libro de Rodolfo Vázquez –fundador de *Estudios– Educación Liberal. Un enfoque igualitario y democrático*.

Educación Liberal. Un enfoque igualitario y democrático, 1997, México, Fontamara, 184 p.

El libro que hoy presentamos, *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático* de Rodolfo Vázquez, se mueve en el ámbito de la filosofía política y jurídica, que en las últimas décadas ha encontrado una etapa de fructífera producción, en buena parte animada por el trabajo pionero de John Rawls *Una teoría de la justicia* publicado en 1971. De entonces a la fecha son innumerables los libros, artículos, reseñas, comentarios, réplicas y contrarréplicas que se han hecho, sobre todo en el mundo anglosajón, teniendo como punto de referencia ese texto. Hay un cúmulo de nombres de escritores que se han dado a conocer gracias a esa amplia producción literaria. Nombres y obras, por cierto, que Rodolfo Vázquez hace gala de conocer en su libro publicado por editorial Fontamara.

Uno de esos autores, que por cierto se puede enlistar entre los detractores de la teoría de la justicia –me refiero a Robert Nozick– ha dicho, en reconocimiento a la importancia de la obra de Rawls, que los filósofos de la política, una de dos, deben trabajar dentro de la teoría de Rawls o deben explicar porqué no lo hacen. Con sus ideas Rawls ha robustecido al ‘liberalismo igualitario’, corriente de pensamiento que reivindica, como todo liberalismo, los derechos y la dignidad de las personas, pero no se queda allí porque recono-

RESEÑAS

ce que debe tomarse también en cuenta el principio de igualdad para que la libertad sea un valor al que todos tengan acceso. Como bien sabemos no hay un solo liberalismo sino varios, incluso en polémica entre sí. En efecto, un sector de las críticas más fuertes contra ese liberalismo igualitario ha provenido de otras corrientes liberales que sin lugar a dudas reconocen los derechos y la dignidad de las personas, pero no comulgan con la idea de que esos derechos deben vincularse también con la igualdad. Tal es el caso del liberalismo libertario. Como se puede apreciar, esta polémica entre dos diferentes tipos de liberalismo se remite a la tradicional controversia entre la libertad y la igualdad. Para algunos liberales la libertad es incompatible con la igualdad; para algunos otros, en cambio, la libertad se puede realizar de mejor manera si también toma en cuenta la igualdad.

En el texto uno encuentra explicaciones y referencias connotadas de cada uno de estos principios bastante oportunas y puntuales. Por ejemplo, aquel célebre señalamiento de John Stuart Mill sobre la llamada libertad negativa: “el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedir perjudicar a otro”. O la referencia de Kymlicka sobre el liberalismo libertario: “El libertarismo comparte con el liberalismo igualitario un compromiso con el principio del respeto a las elecciones de las personas, pero rechaza el principio de rectificación de las circunstancias desiguales. Llevado al extremo, esto no es sólo intuitivamente inaceptable sino autodestructivo porque la falla de rectificar las circunstancias desventajosas puede socavar los mismos valores (por ejemplo, la autodeterminación) que intenta promover el principio del respeto a las elecciones individuales.”

Otra gran línea crítica del liberalismo igualitario, ésta ya no conectada con el liberalismo, es el comunitarismo, para el cual los individuos no pueden ser explicados como unidades atomistas que entran en relaciones de conflicto o de cooperación según cálculos de conveniencia, sino que están determinados por vínculos orgánicos en grupos específicos, sean religiosos, raciales, lingüísticos o culturales, que les dan un sentido de pertenencia. Entre los más destacados representantes de esta corriente se encuentra Charles Taylor.

Libertarismo y comunitarismo son las dos principales líneas, aunque no las únicas, contra las que Rodolfo Vázquez polemiza en su libro, teniendo

RESEÑAS

como hilo conductor el tema educativo. Y polemiza contra ellas situándose desde un inicio en la vertiente del liberalismo igualitario.

De esta manera vemos referencias críticas a las ideas del liberalismo libertario, hacia el que concurren autores como Friedrich Hayek, Milton Friedman, James Buchanan. Asimismo leemos punzantes comentarios contra el comunitarismo sostenido por Michael Sandel, Alasdair Mac Intyre y Michael Walzer. Al tiempo que se echa mano de las argumentaciones de pensadores como Bruce Ackerman, Amy Gutmann, Ernesto Garzón Valdés, Carlos Nino y otros muchos.

Frente a estos nombres de autores contemporáneos para mí, que soy un cultivador del estudio de los clásicos, me ha sido de gran utilidad el señalamiento de Rodolfo Vázquez de que a pesar de la complejidad y la originalidad de las filosofías contemporáneas aludidas, cada una de ellas parece moverse en el gran camino abierto por un clásico determinado. Así el autor predilecto del liberalismo igualitario es Kant, los del liberalismo libertario son Adam Smith y John Stuart Mill, y el del comunitarismo es Hegel. Con esta orientación —por lo menos en mi caso— se puede caminar con más seguridad en la lectura de este libro. Eso se agradece, así como que, a pesar de la complejidad de los sistemas filosóficos abordados, uno encuentra lograda en estas páginas una combinación difícil de rigor y claridad. Doble agradecimiento.

Se ha dicho, y en el libro de Rodolfo se corrobora, que hoy la filosofía política y jurídica tiende a vincularse sin confundirse con la filosofía moral. Cierto, contra el pragmatismo reivindicado por algunas corrientes políticas contemporáneas también cultivadas en México, aquí se toman muy en cuenta los sistemas valorativos y los principios de tal suerte que, sin exagerar, cada uno de los argumentos que se esgrimen está íntimamente relacionado con un conjunto de principios que le dan sustancia a la posición.

Quiero decir por último que el material contenido en este volumen es tan rico, que conforme se avanza en su lectura despierta en el lector la curiosidad por explorar aspectos colaterales. Como si al leerlo uno mismo quisiera hacer una obra semejante y, a la manera de un sastre, cortarle por aquí y meterle tela por allá para hacer un traje a la medida del gusto de uno. Por ejemplo, en esa obra imaginaria —tributaria de la de Rodolfo— yo incursionaría por el lado de la propuesta educativa de Rousseau, y en especial la contenida en el *Emilio*. También intentaría escudriñar en la visión educativa del socialismo y me refiero no sólo a la de Marx sino a la de otros socialistas vincu-

RESEÑAS

lados al liberalismo y a la democracia, que ahora, con la caída del Muro de Berlín, están siendo recuperados. Igualmente me metería a hurgar en el concepto mismo de liberalismo, porque si bien es un tronco cultural identificable, no en todos lados tienen semejante peso sus componentes. El liberalismo europeo, principalmente latino, tiene elementos muy interesantes y diferentes del anglosajón. Por ejemplo, cuando se habla de liberalismo igualitario no sería raro que en el viejo continente se dijera: “Ah, entonces usted se refiere al socialismo liberal”, a la manera que lo concibieron Rosselli o Hobhouse, que precisamente teorizaron acerca de las posibles relaciones entre la libertad y la igualdad.

Bueno, simplemente estoy echando a volar la imaginación –como espero que a quien lea el libro le suceda– a raíz de una lectura sugerente y amena. Ese traje imaginario seguramente jamás será confeccionado, mientras que el de Rodolfo luce muy bien y así como está no necesita de adiciones o enmiendas. Enhorabuena.

JOSÉ FERNÁNDEZ SANTILLÁN
Departamento Académico de
Ciencias Sociales, ITAM

El ojo liberal de Rodolfo Vázquez

Antonio Machado, en uno de sus proverbios dedicados a José Ortega y Gasset escribió:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

El verso del poeta sevillano viene a mi mente al leer el libro de Rodolfo Vázquez, *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*. Es que, bien visto, el libro gira alrededor del subtítulo. Es el *enfoque* liberal lo que resalta en esta reflexión sobre la educación. El liberalismo no es liberalismo porque tu lo veas, es liberalismo porque te ve. En efecto, la filosofía liberal no se encuentra en este libro como una escultura que es admirada por el autor. Todo lo contrario, este liberalismo vivo y musculoso piensa, imagina, recuerda, propone, resuelve. No es liberalismo de museo sino en el gimnasio.

Los razonamientos y el temple liberal de Rodolfo Vázquez encuentra en la educación un espacio para mostrarse. En cierto sentido podría decirse que la elección del blanco es casi un pretexto para desenrollar la vitalidad del liberalismo. Pero hay una razón más profunda para concentrarse en la educación. Como bien dice el autor, “sin educación las libertades liberales perderían todo su valor” (121). Esta investigación es, pues, una exploración de las condiciones que hacen posible el ejercicio de la libertad.

El liberalismo de Rodolfo Vázquez se abre paso entre las amenazas de la sociedad abierta. La educación liberal y sus enemigos, podría haberse titulado el libro. En primer término combate el modelo educativo tradicional que representan la ciudad congelada de Platón, la *polis* ordenada de Aristóteles y el reino del bien común de Santo Tomás. El denominador común de esta educación tradicional es la concepción de la educación como el mecanismo para combatir el vicio y enseñar la virtud. Quien conoce la verdad nos lleva de la mano. La escuela es, entonces, enseñanza de un bien indiscutible.

RESEÑAS

El perfeccionismo que Rodolfo Vázquez entiende como la concepción que sostiene que “lo que es bueno para un individuo o lo que satisface sus intereses es independiente de sus propios deseos y que el Estado puede, a través de distintos medios, dar preferencia a aquellos intereses y planes de vida que son objetivamente mejores”, coincide, evidentemente, con una mentalidad autoritaria. En ese sentido, estoy de acuerdo con la crítica de Rodolfo al straussiano Allan Bloom en su polémico libro sobre la cerrazón de la mente norteamericana.

Pero aquí me parece que vale la pena intentar una defensa de los clásicos que parecen barridos con la misma escoba con la que Rodolfo Vázquez despedaza al profesor de la Universidad de Chicago. Creo que un proyecto de educación liberal no puede caer en la tentación populista de tachar a los clásicos como elitistas. No puede echarse al costal del neoconservadurismo la defensa de los grandes valores de nuestra civilización. Italo Calvino expuso en un bello ensayo las razones por las que debían leerse los clásicos. No tienen nada que ver, por cierto, con las razones que expone Allan Bloom las que nos impulsan a leer y releer esos libros que “nunca terminan de decir lo que tienen que decir”. Los clásicos no valen porque nos hagan buenos. Lo ha dicho bien otro Bloom, Harold Bloom, en su recorrido por el *hit parade* de la inmortalidad occidental: “leer profundamente los clásicos no hará a nadie una mejor o una peor persona, un ciudadano más o menos servicial. Lo único que puede propiciar la lectura del canon occidental es el uso apropiado de nuestra propia soledad; una soledad cuya forma final es la confrontación de cada quien con su propia mortalidad”.

En segundo lugar, Rodolfo Vázquez se lanza en contra de la perspectiva economicista que percibe a la educación, simplemente como una inversión en capital humano. Desde una perspectiva libertaria ha de ser la empresa privada la que se encargue de la educación: cualquier interferencia del poder público sería contraproducente e ilegítima.

En seguida el autor apunta hacia el comunitarismo. Esta filosofía, enfatizando el entorno societario del individuo, colocaría la autoridad educativa en manos de los padres. Los padres, sin embargo, bien pueden ejercer su autonomía para bloquear el horizonte de los hijos. Por ello, argumenta Rodolfo Vázquez, es plenamente justificable interferir en la autonomía de los padres cuando obstaculizan la formación de la autonomía de los hijos.

Rodolfo Vázquez defiende así un liberalismo maduro que entiende que el Estado, si bien es, como todo poder, una amenaza, es también requisito para

el despliegue de la libertad y la igualdad. Por ello Vázquez defiende, apoyándose en Garzón Valdés, el deber positivo del estado en materia educativa. “La protección de la autonomía e igualdad del individuo y la satisfacción de las necesidades básicas que se requieren para su desarrollo exigen la imposición de deberes positivos” (119). Dicho de otra manera, sin la intervención del Estado, el liberalismo se devora a sí mismo.

A lo largo de las páginas de este libro que viene a enriquecer la Biblioteca de ética, filosofía, del derecho y política, se despliega una imponente argumentación. La cadena de su reflexión es una apretada sucesión de razones que convencen. Quizá abusa de las muletas académicas. El hipo del pie de página impide que la prosa de Educación *liberal* trote libremente. De cualquier manera, y a pesar de este generalizado vicio de la clerecía universitaria, no puede dejar de notarse la pertinencia no solamente teórica sino política de esta reflexión. Me refiero, en primer lugar a la importancia que tiene en estos momentos el defender inteligentemente el liberalismo. Y, en segundo lugar, a la necesidad de repensar la educación en México.

En este ejercicio filosófico, como decía en un principio no vemos el liberalismo: somos vistos por él. Ese liberalismo que blande Rodolfo Vázquez es un liberalismo vivo y aún subversivo. Norberto Bobbio escribía hace ya algún tiempo que la democracia era subversiva. Hoy podemos decir que el liberalismo, Lejos de ser una creencia *light*, lo es igualmente. El liberalismo conserva su impulso crítico, desde sus ventanas bien podemos cuestionar el orden existente y trazar un mapa de reconstrucción política.

El liberalismo mexicano se extravió en algún momento del siglo XIX. Al convertirse en ideología triunfante se dedicó a construir el Estado y se olvidó de la otra parte de su propósito: la construcción del ciudadano. Las tres columnas del edificio liberal: autonomía, dignidad, igualdad son el armazón básico del individuo como sujeto activo de la política. Después del cataclismo político del 89 hay pocas ideas que conservan su vitalidad. El liberalismo y su nuevo-antiguo enemigo, el comunitarismo son los focos ideológicos más calientes en el mundo. Con Rodolfo Vázquez, creo que en el liberalismo se encuentran los hilos de un proyecto civilizador. Me atrevo a decir, incluso, que en el liberalismo está el espacio para la reinención de la izquierda. Esto lo ha visto bien el dirigente del Partido de la Izquierda Democrática de Italia, el hijo del legendario Partido Comunista Italiano, Massimo D'Alema quien resumía hace un par de años el compromiso político de su partido como un compromiso con la revolución liberal.

RESEÑAS

Decía que la pertinencia del libro que hoy presentamos dependía también de su visión de la educación en el universo social. En un tiempo en que el espejismo de la modernidad vuelve a embrujarnos, el libro de Rodolfo Vázquez defiende un humanismo educativo que choca con la arrogancia tecnocrática. Gabriel Zaid ha hecho la crítica a la universidad como mecanismo trepador. Saber para subir, titula uno de los ensayos que luego recogió en *De los libros al poder*. En la obra de Rodolfo Vázquez no se esconde esa ilusión del progresismo: la defensa de la oligarquía universitaria como la nueva clase elegida que habrá de salvar al mundo por su dominio de las ciencias y de las técnicas. Después de pasar tantos inviernos helados en Boston, llegar a Palacio Nacional es lo menos que se puede merecer.

El enfoque de Rodolfo Vázquez no es ése. En educación, el ejercicio vale en sí mismo. En el proceso educativo cuenta más la experiencia que el efecto; más el trayecto que el premio. Su ojo no ve en la educación un trampolín para llegar al Palacio sino la práctica necesaria para integrar, simple y ambiciosamente, una sociedad de ciudadanos.

JESÚS SILVA-HERZOG MÁRQUEZ

Departamento Académico de

Derecho, ITAM

Libertad y todas aquellas palabras que la aluden se hallan cargadas emocionalmente. Convocan amores y odios, deseos y recelos.

Provenimos de una doble tradición libertaria, la griega, cuyo mayúsculo ejemplo es el de Sócrates, y la cristiana, donde también encontramos la idea de la liberación por el conocimiento, de que la verdad nos hará libres. El mensaje de Pablo a los tesalonicienses es una promesa de emancipación. Desde la buena nueva que él lleva ya no caben diferencias entre propios y gentiles, amos y esclavos, hombres y mujeres. Es decir, su idea de Dios único requiere por correlato una noción de hombres iguales.

A Sócrates, quizá se le podrían imputar varios cargos, menos el de ideólogo, su corrupción de jóvenes no es sectaria, los descompone para la sociedad cerrada de su tiempo porque mediante el libre ejercicio de la duda podrán acceder sistemáticamente a detectar el error y con ello hacerse universales.

Sócrates mediante un trago tradicional del ática y Cristo por la novedad tecnológica de la crucifixión llevada a aquel *backyard* del imperio, son eliminados por el poder; interpretar libremente la tradición los hace intolerables para el sistema.

Pienso en la esencia liberal, como opuesta a dogmático, indócil a todo autoritarismo; pero esta independencia autopreservativa nos muestra al espíritu liberal como una actitud antes que una doctrina, como un ideal antes que un programa. El liberal no sueña con la unanimidad de opinión, desea la confrontación de criterios para la mutua fertilización que favorezca el desarrollo de las ideas. Confianza en que mediante la observación, el razonamiento y la discusión podemos mejorar nuestro conocimiento y, en consecuencia, nuestras relaciones con los hombres y las cosas, mediante una racionalización no sólo más eficiente sino también más justa.

Quizá es cierto que no es posible eliminar por completo la libertad intelectual, pero sin duda puede restringirse en buen grado, pues la verdadera libertad de pensamiento exige el libre intercambio de ideas. La discusión crítica es el fundamento del pensamiento libre del individuo, lo cual significa que la verdadera libertad intelectual no es posible sin libertad política. La libertad política constituye entonces la condición de posibilidad del pleno desarrollo de la razón de cada individuo.

RESEÑAS

Como lo advierte su autor en la introducción, el libro que presentamos se inscribe en la línea de filosofía política abierta por el trabajo de John Rawls —*Una teoría de la justicia*— insoslayable en las discusiones sobre la materia durante el último cuarto de siglo, y que ha sentado las bases de lo que se conoce como “liberalismo igualitario”.

La suerte de las palabras es correlativa a las vicisitudes de lo que pretenden designar. A veces conceptualizar requiere despojar y otras agregar elementos discursivos. Los sustantivos dejan de sustentarse y necesitan muletas adjetivantes. Los ornamentos adjetivos se condensan y exigen sustantividad. Los abusos lingüísticos instauran otros usos. Las novedades irrumpen y reclaman ser reconocidas. Algunos términos ingresan al discurso protegidos de comillas y acaban entronizados con mayúsculas; y viceversa. Otras veces, al tiempo que lo metafórico se vuelve literal, lo empírico pasa a aludirse alegóricamente. Ciertos términos se ponen de moda y luego salen de circulación, mientras que otros reaparecen ‘reciclados’. En medio de esto se libra el combate por la verdad y la libertad, entre la propaganda y la crítica, términos que ya percibimos en su neto antagonismo en algunas discusiones de Sócrates con los sofistas.

Dice Rodolfo Vázquez: “La crítica al liberalismo de que atenta contra la libertad se ha apoyado en la idea de que frente a la tensión entre los valores de libertad e igualdad, el liberalismo otorga prioridad al primero argumentando que la idea de autonomía individual es antagónica con exigencias de apoyo solidario a los más necesitados.” De inmediato pasa a establecer su línea argumentativa: “La respuesta a esta crítica consiste en mostrar que no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes pero complementarias. La libertad es un valor sustantivo, cuya extensión no depende de cómo esté distribuido entre diversos individuos, ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor adjetivo que se refiere a la distribución de algún otro valor.” Esto sugiere la posibilidad de aplicación de ambos valores, sostiene Vázquez, para concluir que, el liberalismo, lejos de ser un adversario de los derechos sociales, muestra que éstos resultan una extensión natural de los derechos naturales.

Con alusión al señalamiento de lo que considera responsabilidades del Estado, Rodolfo Vázquez puntualiza: “Contra quienes sostienen que los derechos negativos son los únicos existentes o bien que éstos tienen una mayor jerarquía que los derechos positivos, el liberalismo igualitario otorga la mis-

ma relevancia moral a la actividad como a la no actividad, de tal manera que, los derechos no sólo se violan por actos positivos sino también por omisiones.”

Me parece ver que la crítica al liberalismo señalada por Vázquez y su refutación en la línea que él mismo lo hace se inscriben y son parte de la más vasta disputa sostenida entre los críticos de la Ilustración, que ven en ésta un error de raíz y quienes la rescatan en tanto que ‘proyecto inacabado’, extraviado o traicionado, que, por consiguiente, requiere ser reemprendido en espíritu para conferirle continuidad.

La mencionada crítica al liberalismo, según dice, expone como excluyentes valores que en realidad serían complementarios en el espíritu liberal, por lo que, entonces, el liberalismo igualitario se propondría recuperar el genuino ideario liberal. La necesidad de adjetivación derivaría presumiblemente del hecho de que el original término liberalismo ha sido usurpado por fuerzas que lo deforman.

En primer lugar, es generalizada una reducción del liberalismo a su acepción económica. Luego, frecuentemente se produce el deslizamiento ideológico de hacerlo sinónimo de capitalismo, economía de mercado o iniciativa privada. Cuando en realidad el desarrollo del capitalismo ha acabado con la economía de mercado, y la iniciativa privada entendida como libertad de empresa significa libertad del más fuerte de extender sus posesiones ilimitadamente a costas de los demás. Por lo tanto, el capitalismo es opuesto al principio de la propiedad privada como garantía de las libertades individuales; en tanto se produce una acumulación de los bienes en pocas manos es la mayoría quien queda privada de propiedades y capacidades. Llamar liberalismo, con el prefijo que sea, a una doctrina y práctica de despojo y opresión es una calumnia al auténtico espíritu liberal.

Para Karl Popper, Kant, encarnación de las ideas motrices de las revoluciones americana y francesa, fue el último gran defensor de la Ilustración. Maestro de los Derechos del Hombre, de la igualdad ante la ley, de la ciudadanía mundial, de la paz sobre la tierra y, lo que es quizá más importante, de la emancipación a través del conocimiento. Este fragmento, extraído de su *Filosofía de la Historia*, es epítome del espíritu ilustrado. Dice Kant: “La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. Incapacidad que significa la imposibilidad de servirse de su propia inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la

RESEÑAS

tutela de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.”

De la muerte de Sócrates y su apología surgirá una nueva idea del hombre libre: la idea de un hombre cuyo espíritu no puede ser sometido, de un hombre que es libre porque es autosuficiente. Para Sócrates la idea de autoemancipación por el conocimiento fue tanto una guía como una tarea a lo largo de su vida, para Kant también. Tanto en el campo del conocimiento como en el de la moral, Kant dio un nuevo significado a la idea socrática de la autosuficiencia, a la que agregó la idea de una comunidad de hombres libres, al mostrar que todo hombre es libre no por don congénito sino porque ha nacido con la responsabilidad de escoger.

Las doctrinas cuando son adoptadas irreflexivamente, corren riesgo de fosilizarse. Es una vieja historia por todos conocida, que no deja de repetirse. Con frecuencia, ideas progresistas son vaciadas de sentido y convertidas en su impúdica negación. La institucionalización política del cristianismo fue capaz de subvertir su original mensaje de respeto al prójimo en guerras santas y hogueras humanas. La cultura griega clásica engendrará un personaje como Alejandro, y la república romana acabará en la mayor experiencia de globalización del mundo antiguo. La Declaración de los Derechos del Hombre dará lugar a Napoleón. En nuestros días, en nombre de la extensión de la democracia como garantía de libertades se aplastan los intentos de autodeterminación de los pueblos.

118

La expresión ‘socialismo real existente’ se impuso como necesidad de reconocer la distancia entre las fórmulas y los hechos. Bobbio ha propuesto una extrapolación para efectuar un análisis análogo a los regímenes denominados democráticos. Quizá algo semejante convendría hacerse con respecto a lo que existe bajo los rótulos de liberal y sus derivados. Me parece entender que la crítica al liberalismo mencionada por Rodolfo Vázquez corresponde al realmente existente. Mientras que su defensa propende a rescatar sus principios ético-filosóficos cardinales, más o menos abandonados en el tráfigo de los procesos históricos concretos.

El liberalismo clásico surgió como una forma de protesta frente a los regímenes absolutistas y sus ideologías legitimadoras, simultáneamente a la expansión del capitalismo. Valores como la libertad y la tolerancia iban unidos a la defensa de un individualismo económico y a un intento de separar el Estado de la sociedad civil, sobre la base del respeto al imperio de la ley y los

RESEÑAS

derechos individuales. El pensamiento liberal coincidió históricamente con una ola reformista y, de hecho, asumió los reclamos del socialismo emergente.

El neoliberalismo no se trata de una revisión auténtica del pensamiento clásico, sino de una apropiación ilegítima de ideas antiguas con la intención de eliminar todo obstáculo a un proyecto político totalitario sin precedentes. Convertido en ideología, no sólo pierde su potencial liberador, sino que se convierte en legitimador de la autocracia financiera. El neoliberalismo entraña una tendencia opuesta al liberalismo, se trata de una reconversión ideológica restrictiva en lo económico, regresiva en lo social y represiva en lo político. Por una perversa ofensiva de contracorriente histórica, con la devastación de instituciones que parecían conquistas irreversibles de la cultura occidental se desactiva el potencial de democracia de nuestras sociedades y con ello se instaura un estado de malestar generalizado, donde al paso que avanzan las afores retroceden nuestros fueros.

Noam Chomsky, refiriéndose al poder de nombrar, dice: Si falsificas el lenguaje, falsificas el pensamiento. En los discursos políticos la mayoría de los términos se emplean con una especie de significado técnico muy alejado de su significado real, queriendo decir en ocasiones incluso lo contrario. Expresiones como 'mundo libre', 'interés nacional', 'libre empresa', etc. por lo regular están instrumentadas para intentar bloquear el pensamiento y la comprensión del mundo. Se trata de un vulgar ejercicio de propaganda.

Con un sarcasmo característico, Borges una vez dijo que la democracia es un abuso de las estadísticas. La expresión fue reaccionaria, pero permite una vuelta de tuerca. En las primeras décadas del siglo, cuando Gramsci señalaba la función de los que llamó 'expertos en legitimación', Walter Lippman reconocía que el arte de la democracia requería de lo que él denominó 'fabricación del consenso', que hoy en jerga de comunicólogos se llama 'ingeniería del consenso' y que en realidad significa control del pensamiento o, con palabras de Mafalda: cerebros lavados y planchados.

Por cierto, a Sócrates, figura emblemática si la hay de un espíritu libre, paradigma de liberales y demócratas en espíritu, lo mató el consenso. Al joven Profeta de Nazaret también; por un inusitado plebiscito se prefirió al ladrón. Asimismo, luego de una votación en esa institución que vislumbrara Kant a los efectos de una paz perpetua, el pueblo de Bagdad fue democráticamente masacrado. Formalidad democrática sin valores rectores es funcional dictadura. ¿Acaso la situación presente, donde la que seguimos llamando opinión pública y en realidad es un conjunto de opiniones privadas, luego

RESEÑAS

repetidas por el tele público privado de pensamiento, no es una amañada versión tecnológica del voto calificado?

Sobre los terroríficos alcances de lo que Chomsky llama reducción de los términos a un sentido técnico que implica lo contrario, se me hace un ejemplo muy claro el importante estudio emitido por la Comisión Trilateral—fundada por David Rockefeller—titulado ‘La crisis de la Democracia’, donde el connotado politólogo Samuel Huntington advertía acerca de lo que llamó exactamente así, una crisis de la democracia, formulando la cuestión de la siguiente manera: En la época de Truman, la política era determinada solamente por un puñado de financieros de Wall Street. Tal situación fue puesta en entredicho en los años 60 a medida que la sociedad dejó de obedecer mansamente y comenzaron a organizarse y a participar en el sistema político diversos grupos: minorías, jóvenes, mujeres, personas de la tercera edad, etc., es decir manifestaciones de auténtica democracia y no mera pasividad consensual. Los autores del libro convenían en que la crisis, que tenía un alcance mundial, debía ser superada y en que la población debía ser devuelta a su estado natural de apatía e ignorancia, es decir, tenía que volver a cumplir su papel de ratificar las decisiones tomadas por las élites.

Se propusieron varios mecanismos para lograrlo. Fenómenos como los denominados giro a la derecha y revolución conservadora dan cuenta de las estrategias. Las políticas instrumentadas para democratizar los pueblos de América Latina fueron globalizantes y se aplicaron bajo el nombre de Seguridad Nacional, que en realidad significó aplastamiento masivo a toda forma de disidencia al poder hegemónico. El General Gramajo, ex Ministro de Defensa de Guatemala, al concluir un curso de Relaciones Internacionales en la Universidad de Harvard dirá en entrevista a la *Harvard International Review*: “Desde 1982 nosotros dimos desarrollo al 70 por ciento de la población, sólo matamos al 30 por ciento.”

El macrosistema, incapaz de lograr auténtico consenso, elimina el disenso; incapaz de eliminar la pobreza, elimina los pobres. La dignidad y autoridad de la ciencia se finca en que cuando una nueva experiencia no puede ser explicada por el modelo, lo que se modifica es la teoría que, modificada avanza a una mayor comprensión. Durante el Renacimiento el nuevo espíritu liberal acusa que los dogmas no dejan *ver* las evidencias que exhibe la realidad. Hoy la institución científica, inútil para prever, inservible para proveer, se ha vuelto dogmática y con ello incapaz para conocer. Permanece en esquizofrénica contradicción con el mundo real.

RESEÑAS

Según datos de la OEA, después de una década de políticas neoliberales, el número de pobres en América Latina pasó de unos 120 millones en 1980 –33 por ciento de la población– a 270 millones en 1990, equivalente al 62 por ciento de sus habitantes. Al hecho se referiría aquel Obispo brasileño constatando que las democracias en América Latina producían más muertes que las dictaduras militares de las décadas anteriores.

En su concepción de sociedad política basada en tres poderes, Locke establece las funciones asignadas respectivamente al legislativo, el ejecutivo y el federativo, pero a diferencia de Montesquieu, contempla una cuarta facultad política con prerrogativas de “actuar en favor del bien público siguiendo los dictados de la discreción, sin esperar los mandatos de la ley, e incluso en contra de ellos”. Este principio, privado de toda ética, se ha vuelto constitutivo de la democracia liberal latinoamericana, como muestra la praxis ejecutiva al margen de la ley de sus gobiernos. En sus primeros cuatro años de mandato, Menem utilizó la ‘excepción constitucional’ 360 veces, obedeciendo el dictado de las políticas neoliberales que exigían desbaratar las instituciones democráticas provistas por el Estado. También de Inglaterra proviene la leyenda de Robin Hood, héroe que robaba a los ricos para darle a los pobres. Con humor amargo en Argentina llaman a Menem Hood Robin, porque al revés de aquél, le roba a los pobres para darle a los ricos.

Mis comentarios han tenido notas panfletarias. No importa, reivindico el panfleto como género honorable. Pero quizá pongo en riesgo de que se malinterprete el espíritu del libro. Rodolfo Vázquez es un hombre moderado e intelectual riguroso y prudente, que apegado a la mejor tradición liberal cree y practica la tolerancia complementada por la crítica a las instituciones, que en cada momento obstaculizan la emancipación del individuo de las presiones de lo colectivo. Su genuina actitud liberal se orienta en el sentido de buscar todo lo que amplíe la libertad mediante la reforma del Derecho y de acuerdo con el criterio del imperio de la ley.

Como nos explica su autor, este libro es en parte resultado de haber recogido las palabras de Ronald Dworkin, cuando dice: “El liberal está preocupado por expandir la imaginación sin imponer ninguna elección particular por encima de ella. Creo que el liberalismo es muy débil en este punto y requiere de una teoría de la educación” que contribuya al desarrollo de la teoría política. Rodolfo Vázquez sostiene que el modelo de educación crítica e imaginativa responde a las exigencias del liberalismo igualitario, institución indispensable de una sociedad que se quiera auténticamente democráti-

RESEÑAS

ca. Entiende que los fundamentos que constituyen una adecuada concepción liberal de la educación son: un pluralismo de valores y la consecuente promoción de formas de diversidad; la imparcialidad y respeto por lo diverso, y la subordinación al carácter supremo e inderogable de la moral. Es que, la discrepancia está en la entraña del quehacer filosófico. La tolerancia no es un acto de condescendencia con el error, sino la consecuencia de un modo de concebir la teoría filosófica.

En el primer capítulo explicita los fundamentos éticos de un modelo liberal y democrático de educación. En el capítulo 2, a los efectos de trazar con la mayor claridad el modelo liberal de educación desde una perspectiva igualitaria y democrática, analiza y critica otros modelos para desecharlos como alternativas. Finalmente, en la primera parte del tercer capítulo, desarrolla una justificación ética política de la educación en el marco de un liberalismo igualitario y democrático, para concluir con un estudio de los valores inherentes a la educación. He hecho este detalle estructural del libro para destacar el rigor metodológico con el que está concebido, propio de alguien formado en las artes liberales. Es un libro de filosofía y la filosofía tiene espíritu científico —conocer por las causas— y supracientífico —el corazón tiene razones que la razón no comprende. La razón práctica no se satisface con la lógica descarnada. Además de que los artificios humanos sean eficaces demanda preocuparse porque sean justos.

122

Este libro habla de su autor, un hombre que posee la rara gracia de conjugar un meticuloso espíritu de sistema con un alma apasionada; de quien siempre he admirado su claridad conceptual, su capacidad de trabajo, su tenacidad, su responsabilidad y su entusiasmo. Y algo más, el poder ser un creador tanto en la dicha como en la adversidad. En él siempre he visto la figura de un centrodelantero natural, nació con el número 10 en la espalda. Capaz de coronar brillantemente una jugada personal, como este libro, pero cuya principal virtud consiste en ser un armador de juego, un prodigador de buenos pases y sobre todo un consolidador de espíritu de cuerpo. Sus convicciones liberales se han manifestado prácticamente en muchas ocasiones, pero especialmente me constan en sus contribuciones al crecimiento del Departamento de Estudios Generales y a la fundación de la Revista *Estudios* con un criterio de apertura y pluralidad.

Volviendo a su libro, allí encontramos que el tratamiento de una educación liberal quedaría incompleto si se limitara a explicitar sus condiciones de posibilidad y a responder al problema de la distribución de la autoridad edu-

RESEÑAS

cativa. El tema de fondo es el de su contenido, es decir, el de los valores que conforman lo que Rodolfo Vázquez llama el 'carácter liberal' de educadores y educandos.

Cuando hay libertad intelectual tan sólo corren peligro los principios dogmáticos, las doctrinas mal fundadas y las ideas que ilegítimamente se sostienen en alguna fuerza externa.

Las ideas deben surgir y progresar no a la sombra de un poder exterior sino en el libre ejercicio de confrontación con las demás ideas y con los hechos. La única manera de superar los vicios de una doctrina es proponer una mejor.

Heidegger decía que el extravío de nuestra civilización obedecía a que no se pensaba, que aun las más complejas y sutiles elaboraciones intelectuales no eran sino modalidades del cálculo. La culminación del antipensamiento está entre nosotros. La aparición de la universidad virtual no es sino la virtual desaparición de la universidad.

Se trata, ni más ni menos, de creer en el libre albedrío y la autodeterminación y propiciar la imaginación del futuro o de aceptarlo como una fatalidad, como pretenden los ideólogos de la globalización, que nos la venden como un proceso ineluctable e irreversible. Como meridianamente puntualizara Robert Hutchins, el célebre presidente de la Universidad de Chicago: Los fines de la universidad son los de la sociedad, por lo tanto, la principal finalidad de la universidad será formar ciudadanos responsables. Una sociedad democrática necesita sabiduría para toda la población.

Cada día se suman 70 mil nuevos pobres y un pobre, o 'carenciado' como dice el filisteísmo de la antieconomía, no es un hombre libre, no porque su naturaleza humana no lo sea sino porque las condiciones en las que le toca vivir con otros seres humanos lo excluyen de poder ejercitar elecciones. La filosofía debe afrontar los hechos, analizar los factores que provocan esta opresión, mostrar alternativas e iluminar vías para resolver los problemas.

Rodolfo Vázquez nos habla de un necesario deslinde entre valores sustantivos y adjetivos. El primer error al plantear el problema de la libertad es preocuparse acerca de *la Libertad* en vez de hacerlo sobre *los actos libres*. El cambio del adjetivo al sustantivo produce gran diferencia. Si nos concentramos en la libertad como una entidad o noción abstracta, nos preocuparemos menos por comprender cuál es la situación de los individuos concretos, incluyéndonos a nosotros mismos. La libertad es abstracción de

RESEÑAS

un adjetivo. No tiene existencia independiente porque su misma naturaleza de ser origina una cualidad; tiene naturaleza adjetiva.

Documentos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y similares, a pesar de su lenguaje, no tienen un carácter descriptivo sino prescriptivo. La libertad de expresión, por ejemplo, como toda forma de libertad, tiene dos vertientes, libre *de* y libre *para*. Generalmente se toma tan sólo la libertad negativa y se aspira a eliminar toda forma de restricción. Pero, naturalmente, los factores de poder no necesitan reprimir la libertad de expresión porque la mayoría del pueblo no ha logrado aún tener opinión propia. La pregunta ‘¿quiénes gozan de libertad de expresión?’ pone en descubierto un grave conflicto entre la libertad y la igualdad. Pero lo grave es que la libertad no sólo entra en conflicto con la igualdad sino también con todos los derechos y valores fundamentales de la comunidad. La libertad no consiste en elegir entre dos posibilidades opuestas fijas. La verdadera libertad es la libertad creadora, que implica el uso completo de nuestra imaginación.

Como toda conducta, los derechos humanos, no fueron descubiertos sino creados por el hombre y no responden a una supuesta naturaleza individual, inmutable y aislada sino que tienen sentido en un contexto histórico y social. En este sentido interpreto que se inscriben las preocupaciones y propuestas que nos ofrece Rodolfo Vázquez en este magnífico trabajo que hoy presentamos.

124

Sócrates no enseñaba filosofía. Nos enseñó a filosofar. Kant nos enseñó a replantear las preguntas filosóficas cuando habían sobrevenido otros sueños dogmáticos. Para Sócrates ni para Kant el conocimiento intelectual era rector de la acción. Kant somete los postulados de la razón pura a los imperativos de la razón práctica (su ética). Sócrates pensaba que el hombre es malo por ignorancia. Creo que sería pretencioso calificar de ingenuo tan luego al escéptico Sócrates.

La otra fuente de nuestra tradición también advierte de los frutos indigestos del árbol del conocimiento –quizá verdes. Hemos arrancado la energía del átomo pero aún no comprendemos el Sermón de la montaña.

Sócrates desdeñaba la técnica del alfabeto, sospechaba que el almacenamiento de conceptos iba a reemplazar el auténtico conocimiento hecho carne en nuestras acciones. Si Spielberg pudiera resucitarlo de algún mosco muerto por beber de su sangre contaminada por cicuta, quién sabe qué opinaría de nuestros impotentes discos duros. Si no comprendemos qué quiso decir con que el hombre es malo por ignorancia, seguramente no comprendemos qué entendía él por conocimiento. Cuando Sócrates murió luego de unos 70

años era el hombre más joven de su tiempo, porque dudaba. Este auténtico maestro de maestros permanece el más joven y perdura fecundo en discípulos como Rodolfo Vázquez, que nos propone la educación crítica como el camino hacia una sociedad de hombres libres.

“No nos une el amor sino el espanto, será por eso que la quiero tanto”, dice Borges de Buenos Aires. Con Rodolfo nos unen innumerables cosas, incluido el espanto, pero a la distancia nuestra fraternidad cobra un vínculo más hondo. Aunque él es un hombre virtuoso, no como yo, primordialmente estamos hermanados por el pecado. Quizá el único pecado inevitable sea el original. Atendiendo a una experiencia bastante prolongada —como pueden apreciar— estimo improbable que mi vida pueda transformarse interesante como para intentar eternizarla. No obstante, tanto como para no adoptar una postura que obstaculice por completo el milagro, he procedido a adelantar la primera frase de las que serían mis memorias, escribiendo: “Tuve una infancia muy difícil. Me tocó vivirla entre puros argentinos.” Éste es mi pecado original, que es también el de Rodolfo. Y un pecado original, como una deuda externa son inderogables, lo único que puede hacerse, me parece, es aprender a convivir con ellos.

De nuestra estancia aquí, hay dos versiones: una, que los rumores atrajeron nuestra insuperable egolatría genética (quizá sea mi caso). La otra, que nos pareció el sitio más apropiado para practicar una actitud filosófica (debe ser el de Rodolfo).

Según parece Sócrates habría sido un incansable platicador, cuya vida estuvo orientada por la divisa délfica: ‘conócete a ti mismo’. Hay una recreación de Sócrates por Montaigne que me gusta, y dice: ‘Se le hablaba a Sócrates de alguien que no había cambiado durante su viaje. Lo creo, respondió, sólo estuvo consigo mismo.’ La alteridad redundaba en autoconocimiento. Sólo nos descubrimos ante el otro, por el otro, con el otro. Descentrarse es el requisito para poder volver reflexivamente sobre sí. Marx decía que la vergüenza es revolucionaria. Y yo quiero decir que siendo el valle de México el lugar del planeta que junto con otros insuperables índices, cuenta con el de la mayor concentración de chistes de argentinos por habitante, es el más favorable para que podamos vernos con ojos ajenos, como en una grabación de ‘Te caché’.

El hombre sólo conoce lo que descubre. El camino de la verdad pasa por el error. La autocrítica es una práctica difícil y un hábito incómodo, pero, si creemos que el conocimiento libera, para esta franca labor es un privilegio

RESEÑAS

que ofrece a nuestra minoría étnica la hospitalidad de los mexicanos que incluye una de las bellas artes aún no justamente valorada por Conaculta, como es la del chiste.

Poseo sus tres tesis dedicadas autográficamente, y antes que éstas una brillante monografía sobre el pensamiento de Kant que Rodolfo elaboró y expuso hace 20 años, cuando nos conocimos siendo estudiantes. Pero en esta ocasión su afecto se ha extralimitado. No conozco propiamente la experiencia de tener un hermano, él sí y me compara pública y bibliográficamente. No puedo imaginarme un halago mayor. En este caso sólo soy parte de la cuadrilla, pero hay ciertas flores que deben recogerse del ruedo. Sólo puedo intentar corresponder a su excesiva generosidad confesando que para imaginar qué sea un hermano debo pensar en Rodolfo.

ALBERTO SAURET
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

REVISTA 89 DE FILOSOFÍA

AÑO XXX

NUMERO 89

MAYO-AGOSTO 1997

ISSN 0185-3481

Virgilio Ruiz Rodríguez

¿DERECHO SIN MORAL?

129

W.R. Darós

LA DEFENSA DEL NIHILISMO POSMODERNO

REALIZADA POR G. VATTIMO

151

María Lucrecia Rovaletti

LA ANGUSTIA O LA PALABRA HECHA SÍNTOMA

188

Cristóbal Acevedo Martínez

MITO, CULTURA Y HERMENÉUTICA

215

Mauricio Beuchot

LA FILOSOFÍA ANTE EL PLURALISMO CULTURAL

237

NOTAS

255

NOTICIAS

264

INFORMACIÓN

271

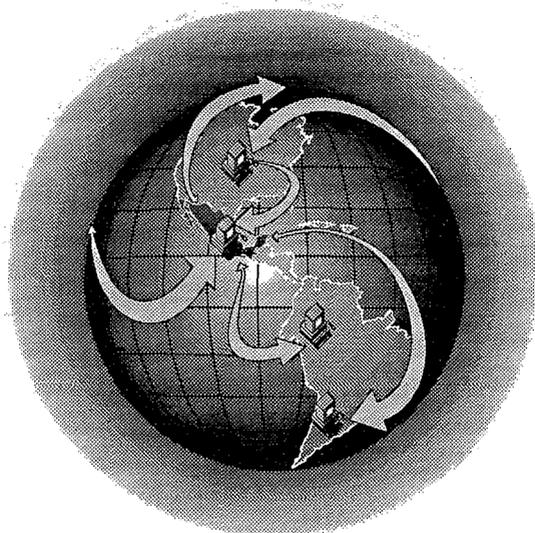
RESEÑAS DE LIBROS

278



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

INFORMACION ESTADISTICA Y GEOGRAFICA DE MEXICO

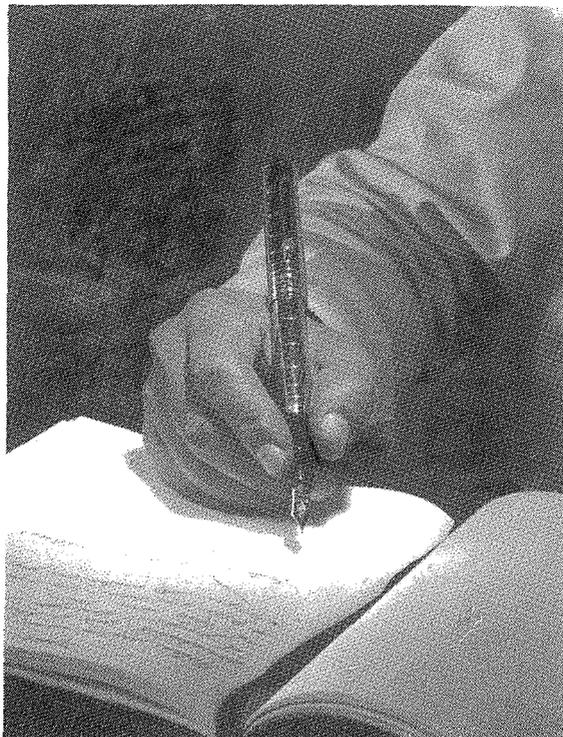


A TRAVES DE

INTERNET

DIRECCION INTERNET
<http://www.inegi.gob.mx>



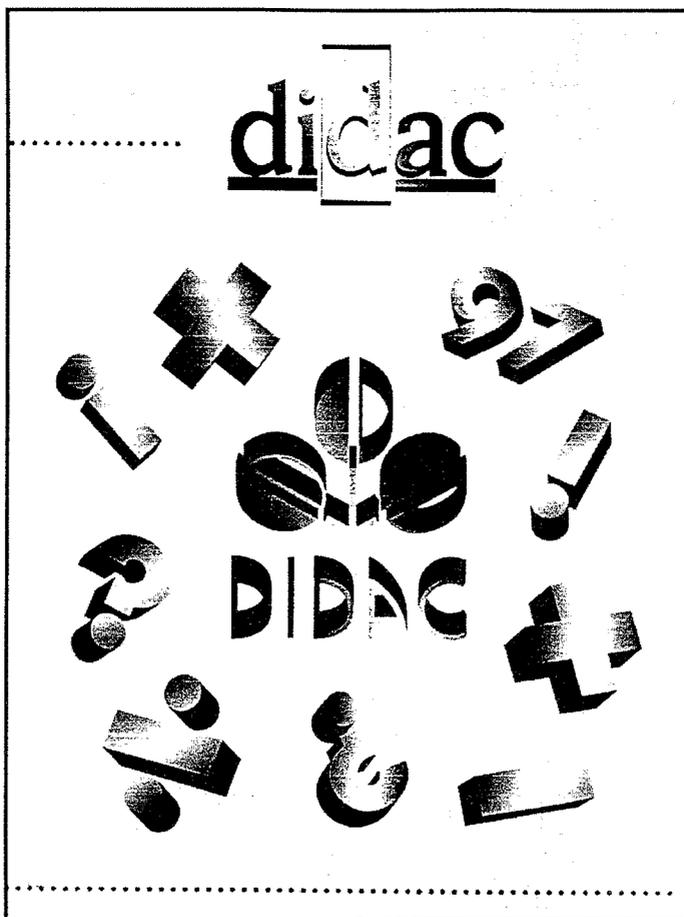


porque tenemos **el valor**
de enfrentar
una **hoja en blanco...**

en **unomásuno** tenemos un
compromiso con nuestro lector,
por eso le **ofrecemos** todo un año
de **información con** el más
detallado **análisis** desde
diversos puntos de vista, por
sólo 200 nuevos pesos...

!!! suscríbese al 563-99-11 !!!

unomásuno
Lectura inteligente.



DIDAC / Universidad Iberoamericana
Centro de Didáctica, Otoño '97
Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe
Deleg. Álvaro Obregón, México, D.F.,
C.P. 01210, Tel. 292.10.24





**LA CASA DE
CANTERA**
RESTAURANTE

Reservaciones: Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. 584-7597 y 584-3825

DE LO BUENO MUCHO

50%

DE DESCUENTO
SÓLO EN ALIMENTOS Y PAGANDO
EN EFECTIVO MÁS I.V.A.

**•GRAN BUFFET•
DE MARISCOS**

*Cortes de carne tipo americano
Comida internacional y mucho más...*

MÚSICA VIVA PARA BAILAR



FONDA SAN ANGEL

RESTAURANTE • PIANO • TERRAZA
COCINA MEXICANA
TRADICIONAL Y CONTEMPORANEA
VENGA A CONOCER NUESTRA
NUEVA TERRAZA
EN EL CORAZON DE SAN ANGEL

DESAYUNO • BUFFET
SABADOS Y DOMINGOS

DESAYUNO • COMIDA • CENA

DE LUNES A DOMINGO • PUERTAS ABIERTAS •
DE LAS 8 DE LA MAÑANA A LAS 12:30 DE LA NOCHE
PLAZA SAN JACINTO 3, SAN ANGEL 550 16 41
616 38 01

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). **ANALOGIA** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. **Consejo editorial:** Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.

METAPOLÍTICA

REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 1, Núm. 4, México, octubre • diciembre • 1997

◆
TEORÍA Y METATEORÍA

EL RESURGIMIENTO DE LA TEORÍA POLÍTICA

David Miller

◆
DOSSIER

LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA

EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA

Ulrich Rödel, Günter Frankenberg y Helmut Dubiel

EN TORNO AL "DISPOSITIVO SIMBÓLICO" DE LA DEMOCRACIA,

Enrique Serrano G.

LA CUESTIÓN DEMOCRÁTICA: PARA EXPLICAR LAS TRANSFORMACIONES DE LA POLÍTICA

Agapito Maestre

AMÉRICA LATINA: UNA DEMOCRACIA TODA POR HACERSE

César Cansino y Angel Sermeño

◆
PERFILES FILOSÓFICO POLÍTICOS

CLAUDE LEFORT

¿RENACIMIENTO DE LA DEMOCRACIA?

Claude Lefort

INDETERMINACIÓN DEMOCRÁTICA Y TOTALITARISMO:

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CLAUDE LEFORT

Esteban Molina

INVENTAR LA DEMOCRACIA: ENTREVISTA CON CLAUDE LEFORT

Esteban Molina

◆
CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA

◆
REPORTE ESPECIAL

LAS ELECCIONES DE 1997 EN MÉXICO

Suscripciones e informes:

Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., México
Tel. 633 38 73, Fax. 633 38 59 E. mail: metapolitica@caligrafia.com

crítica

Vol. XXVIII / No. 84 / México, diciembre de 1996

SUMARIO

Artículos

MANUEL GARCÍA-CARPINTERO, *The Nature of Externalism: A Survey Prompted by John Perry's *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays**

Discusiones

G.F. SCHUELER, *How Can Reason Be Practical?*

ROBERT J. STANTON, *The Deflation of Belief Contents*

Notas bibliográficas

FLORENCIA LUNA, ARLEEN SALLES (comps.), *Decisiones de vida y muerte. Ciencia, lenguaje, filosofía* [Nora Stigol]

OSVALDO GUARIGLIA, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* [Carlos Pereda]

LEÓN OLIVÉ, *Razón y sociedad* [Isabel Cabrera]

Libros recibidos

CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December. All correspondance should be addressed to *CRÍTICA*, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

SIGNO DE LOS TIEMPOS

¡La revista DIFERENTE, ACTUAL Y VERAZ!

En 36 págs. ORIENTACIONES SOLIDAS SOBRE
ECONOMIA, POLITICA, EDUCACION, FAMILIA, etc.

Los valores del Evangelio y de la Doctrina Social Cristiana
aplicados a nuestra realidad.

Publicación Bimestral

Suscripción anual \$100.00

Si quieres profundizar más en esta temática suscríbete a:

CUESTION SOCIAL

REVISTA DE PENSAMIENTO UNICA EN MEXICO

En 100 págs. Ensayos, Documentos, Comentarios
y reseñas de libros acerca de lo social.

Publicación Trimestral. Revista de colección.

Suscripción anual \$100.00

Promoción Especial:

Suscripción anual a las **dos revistas \$180.00**

Reciba un regalo sorpresa mencionando este anuncio

Envíe giro postal y sus datos completos a:

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana

Pedro Luis Ogazón No. 56, Col. Guadalupe Inn, 01020
México, D.F. Tels. 661-30-43, 661-56-12 Fax. 661-42-86

En el D.F. llame y nosotros vamos.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



9 770185 638046 00048

Estudios 48, primavera 1997.