

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

103

INVIERNO 2012



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

VICERRECTOR

Alejandro Hernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

103

INVIERNO 2012

DIRECTOR

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Natalia Saltalamacchia, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras

aparece en primavera, verano, otoño e invierno, y está incluida en:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)

Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana

35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana

65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales G. (ITAM)

Distribución: Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

SOBRE EL CONCEPTO DE POPULISMO <i>Roberto García Jurado</i>	7
COMPLEJIDAD DEL CONOCIMIENTO EN EDUCACIÓN: REFORMA EDUCATIVA DEL SIGLO XXI <i>Juan Martín López Calva</i>	33
CRISIS Y PERSPECTIVAS TEÓRICAS EN SUDAMÉRICA <i>Patricio Quiroga</i>	53

SECCIÓN ESPECIAL

ELECCIONES Y TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA EN MÉXICO (1976-2012) <i>José Antonio Crespo</i>	81
--	----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Francisco Segovia</i>	113
--------------------------	-----

CREACIÓN

LA CUERDA DEL POZO <i>Armando Pereira</i>	119
--	-----

ÍNDICE

NOTAS

EL APARECER Y EL NO SER EN <i>TEETETO</i> Y <i>SOFISTA</i> <i>Paulina Monjaraz</i>	131
--	-----

LA DEMOCRACIA LIBERAL FRENTE A LOS RETOS DEL MULTICULTURALISMO <i>Ana Regina Luévano</i>	157
--	-----

DECONSTRUYENDO A DERRIDA: VIDA Y SOBREVIDA <i>Juan Manuel Rodríguez</i>	173
---	-----

RESEÑAS

HAROLD BLOOM, <i>La religión americana</i> , Ignacio Hernández-Magro	189
---	-----

PATRICIO PATIÑO ARIAS, <i>Un modelo humanista de administración penitenciaria</i> , Alfredo Villafranca	192
--	-----

MARTIN HEIDEGGER, <i>Estancias</i> , Mauricio López Noriega	198
---	-----

SOBRE EL CONCEPTO DE POPULISMO

*Roberto García Jurado**

RESUMEN: Un concepto tan utilizado en el lenguaje político contemporáneo merece ser útil y pertinente, si se diferencia en forma adecuada. Una revisión de cinco episodios populistas: el ruso y el estadounidense de fines de siglo XX, el latinoamericano de mediados del XX, los de extrema derecha en Europa del último cuarto del siglo XX y los neopopulismos latinoamericanos de la década de los noventa, lleva, para finalizar, a ciertos rasgos generales del populismo.



ABSTRACT: This concept is so common to contemporary political language that it deserves to stand out in its usefulness and pertinence. We will review five populists' episodes to learn their general characteristics: the Russian and American one at the end of the twentieth century, the Latin American one from the middle of the twentieth century, the European extreme right in the last quarter of the twentieth century, and finally the Latin American neopopulist of the nineties.

7

PALABRAS CLAVE: Pueblo, populismos, liderazgo carismático, supremacía popular.

KEY WORDS: People, populism, charismatic leadership, popular supremacy.

RECEPCIÓN: 24 de mayo de 2011.

APROBACIÓN: 20 de marzo de 2012.

*Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

©ITAM Derechos Reservados.

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

SOBRE EL CONCEPTO DE POPULISMO

El populismo es un concepto nuevo. Nuevo con relación a la historia de la humanidad, pues apenas se comenzó a hacer uso de él a finales del siglo XIX, hace poco más de un siglo. Como el fascismo, el totalitarismo o el imperialismo, se refiere también a un fenómeno o a una realidad política moderna, casi contemporánea. Ciertamente, hay algunas voces que pueden identificar algo así como el *populismo de los antiguos*, pero la gran generalidad coincide en su novedad y su correspondencia con fenómenos modernos.

Otra característica sobresaliente de este concepto es la profusión con la que se le utiliza. A pesar de ello, llama la atención que no se haga un esfuerzo mayor para la teorización del mismo. Ciertamente, existen ya textos relevantes y clásicos sobre el tema, como el de Margaret Canovan, *Populism*, y la compilación de Ghita Ionescu y Ernest Gellner, *Populismo. Sus significados y características nacionales*. Más aún, por ser América Latina una de las regiones en donde más sentido tiene analizar y examinar el fenómeno del populismo, se esperaría una mayor dedicación a ello de la que ha habido hasta ahora.¹

En este sentido, el presente trabajo se propone brindar una aproximación para tratar de fijar su significado. Ciertamente parece una empresa desproporcionada, sobre todo considerando la extensión relativamente breve de este escrito, sin embargo, considero que en este espacio

¹ Hay una abundante literatura sobre el populismo que no se reduce, por supuesto, a estos dos ejemplos. Sin embargo, son los que considero más interesantes.

ROBERTO GARCÍA JURADO

puede hacerse una caracterización general del concepto y, a partir de ahí, demostrar que es un concepto útil y pertinente.

Para cumplir este cometido, me propongo por principio diferenciar el uso que se le da al populismo como categoría histórica, es decir, como concepto para describir ciertos momentos históricos de la evolución de algunos países, del uso actual y contemporáneo que pueda atribuírsele. En efecto, si se trata de fundir en un mismo concepto de populismo al populismo ruso y norteamericano del siglo XIX, con líderes o partidos populistas en Europa y América de los albores del siglo XXI, habrá muy poco éxito. No obstante, no quiere decir que no tengan nada qué ver el uno con el otro; al contrario, hay conexiones y derivaciones muy importantes que no deben pasarse por alto.

Así como el concepto de dictadura tenía un significado distinto entre los antiguos del que tiene entre los modernos, lo cual no significa que el segundo no haya derivado buena parte de su significación a partir del primero, del mismo modo puede establecerse un patrón similar con el populismo. Así, el significado que tiene en la actualidad es distinto al que tenía en los dos contextos del siglo XIX antes citados, pero una parte de su actual significado, como se verá, deriva de aquellos.

10 | Me propongo diferenciar el uso histórico del uso actual que tiene este concepto para evidenciar su pertinencia y utilidad en el lenguaje político contemporáneo; comenzaré por identificar y describir, de manera muy genérica, cinco de los episodios históricos populistas más relevantes y significativos, al menos para el mundo occidental: el populismo ruso de la segunda mitad del siglo XIX; el populismo estadounidense del último cuarto del siglo XIX; el populismo latinoamericano de mediados del siglo XX; los populismos europeos de extrema derecha del último cuarto del siglo XX, y los populismos neoliberales latinoamericanos de las últimas dos décadas del siglo XX.

Con el fin de esclarecer las premisas básicas sobre las que se asienta la concepción de populismo que se propone en este trabajo, me referiré a las concepciones de pueblo, política y democracia del discurso populista, para finalizar con una caracterización del concepto en la actualidad, que se basa en tres elementos básicos: 1) Un liderazgo carismá-

tico; 2) La apelación directa al pueblo; y, 3) La superación de las instituciones políticas.

Episodios populistas

Cronológicamente, el primer movimiento social y político al que se le ha etiquetado de populismo es al de Rusia, a finales del siglo XIX. En ese entonces, Rusia era uno de los países más atrasados de Europa, tanto en términos económicos como sociales y políticos. Desde 1613, la dinastía de los Románov se había instalado en el trono que no dejó sino hasta la revolución de febrero de 1917. Es decir, poco más de tres siglos, de los cuales el último estuvo caracterizado por su cerrazón al cambio y a la reforma.

Indicio claro de esta cerrazón fue que el régimen zarista conservó la institución de la servidumbre hasta una fecha tan tardía como 1861, año en que se decretó la tan ansiada emancipación de los siervos, pero bajo unas condiciones tan desfavorables que ese mismo año estallaron una serie de revueltas campesinas, que instigaron y fomentaron la proliferación de ideas revolucionarias en el país.²

Ya desde las revoluciones de 1848 el gen revolucionario se había comenzado a diseminar por Rusia, en donde muchos intelectuales adoptaron posturas de abierta crítica al régimen, como Herzen, Ogarev y Bakunin, que desde su exilio en Londres criticaron la intolerancia del gobierno zarista. Más tarde se sumarían también voces como las de Mijailovski, Lavrov y Chernichevski, por citar sólo algunos de los nombres que no sólo se distinguieron por su resistencia al régimen, sino también por su contribución a las ideas populistas.³

²Véase León Poliákov, *De Gengis Kan a Lenin. La causalidad diabólica*, 1987, Barcelona, Muchnik; B.H. Sumner, *Historia de Rusia*, 1944, México, FCE; y Carsten Goehrke (*et al.*), *Rusia*, 2006, México, Siglo XXI.

³Una panorámica general del ambiente intelectual de la Rusia de esta época puede encontrarse en Andrzej Walicki, "Russian Social Thought: An Introduction to Intellectual History of Nineteenth-Century Russia", *Russian Review*, enero de 1977, vol. 36, núm. 1. Pueden verse también Richard Pipes, "Russian Marxism and its Populist Background: The Late Nineteenth Century", *Russian Review*, octubre de 1960, vol. 19, núm. 4; y Aleksander I Herzen, *El desarrollo de las ideas revolucionarias en Rusia*, 1979, México, Siglo XXI.

ROBERTO GARCÍA JURADO

De cualquier modo, todos estos autores pueden considerarse populistas, en el sentido ruso, en tanto que comparten una confianza ilimitada en las potencialidades de la comuna campesina como base de una sociedad más igualitaria. Su confianza en el campesinado los hacía criticar al marxismo por el protagonismo que confería al proletariado. Además, el ensalzamiento que hacían los marxistas de la división social del trabajo aparecía ante los ojos de Mijailovski, uno de los populistas más prominentes, como una regresión inaceptable.⁴

No obstante, a pesar de la complejidad, riqueza y paradojas de las propuestas del populismo ruso, resulta por demás curioso que hayan sido los escritores marxistas, principalmente Lenin, quienes lo etiquetaron de la manera en que ha sido conocido después.⁵

Más allá de las ideas, en el terreno de la acción política, el populismo ruso también tuvo manifestaciones renombradas. La más relevante de ellas fue la fundación de la organización *Zemlia i volia* (*Tierra y libertad*), creada en 1874. Esta organización estaba constituida por un círculo de agitadores revolucionarios que trataban de fundirse con la que consideraban la veta más auténtica del pueblo, el campesinado, con el fin de detonar una gran revolución social que creara una sociedad libre e igualitaria. Aunque tuvo una corta vida, al desintegrarse en 1879 dio origen a dos organizaciones que continuaron por rumbos diferentes con su programa revolucionario: una fue *Cherny Peredel* (*Redistribución negra*) y la otra *Narodnaia Volia* (*La voluntad popular*), la cual tenía una veta mucho más radical y anarquista que la primera, al grado de que fue la autora del asesinato del zar Alejandro II en 1892.

El populismo ruso, o *narodnichestvo*, en su lengua original, no fue tanto un movimiento popular como un movimiento de inspiración popular, es decir, no participaron en él campesinos ni individuos de otros

⁴Hasta ahora, el mejor texto para adentrarse en el contenido y en la trayectoria del populismo ruso es el libro de Franco Venturi, *El populismo ruso*, 1981, Madrid, Alianza, 2 vols. Pueden verse también Isaiah Berlin, “El populismo ruso” y “Rusia y 1848”, en *Pensadores rusos*, 1992, México, FCE; y Andrzej Walicki, “Rusia”, en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, 1979, Buenos Aires, Amorrortu.

⁵Véase Samuel H. Baron, “Plekhanov and the Origins of Russian Marxism”, *Russian Review*, enero de 1954, vol. 13, núm. 1; y Lenin, *Contenido económico del populismo*, 1974, México, Siglo XXI; y *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, 1977, México, ECP.

sectores populares, sino intelectuales y revolucionarios profesionales que buscaban construir una nueva sociedad, inspirados en los principios tradicionales de organización comunal del pueblo ruso.

El segundo episodio populista a considerar es el populismo estadounidense, prácticamente simultáneo al populismo ruso. Su parteaguas puede ubicarse en las elecciones presidenciales de 1892, aunque las condiciones sociales que le dieron origen nacieron antes.

La segunda parte del siglo XIX constituyó un período de profundo cambio social, económico y político en Norteamérica. La guerra civil que inició en 1861 contó entre sus causas detonantes la abolición de la esclavitud, una institución tanto o más anacrónica que la servidumbre rusa abolida ese mismo año, pero que a diferencia de ésta, estaba incrustada en una de las sociedades cuya agricultura tenía una clara orientación empresarial y comercial, y en la cual se comenzaba a observar un impulso vigoroso hacia la industrialización, lo cual acentuaba este anacronismo.⁶

Más aún, durante este período, la sociedad norteamericana dio un paso decisivo, un paso que la conducía hacia la urbanización, la modernización y el imperialismo, transitando de una sociedad eminentemente agraria a una sociedad de industrialización creciente, con visos claros de modernidad económica y política.

Esta transformación implicó, en buena medida, la reubicación social y política del personaje social que hasta ese momento se había presentado como el sostén y el símbolo más visible de esa Norteamérica, es decir, el granjero independiente. Este personaje emblemático de la sociedad norteamericana del siglo XIX comenzó a verse amenazado, asediado y acosado por todos los cambios económicos y sociales derivados de esta transformación. Así, la concentración de la propiedad agrícola, el encarecimiento de los créditos bancarios, el aumento de las tarifas ferroviarias, la imposición de la intermediación comercial y un

⁶ Véase Samuel E. Morison (*et al.*), *Breve historia de los Estados Unidos*, 1993, México, FCE, cap. XXIV; Willi P. Adams, *Los Estados Unidos de América*, México, 1979, Siglo XXI, cap. 3; y Arthur M. Schlesinger, *Political and Social Growth of the United States 1852-1933*, 1937, New York, Macmillan.

ROBERTO GARCÍA JURADO

sinnúmero de condicionantes más, propiciaron que las condiciones de existencia tradicionales del granjero se vieran seriamente alteradas.⁷

La expresión de este descontento se dio de múltiples formas. Una de ellas fue la creación de la *Grange* en 1868, una organización que, aunque recibió el primer impulso del gobierno federal, pronto se convirtió en un recurso muy utilizado por parte de una gran cantidad de granjeros, que aunque se agrupaban en torno a ella con fines esencialmente mutualistas, permitió la creación de una extensa red social que vinculó más estrechamente a dicho sector. Ya en la década de 1880, y con el precedente de la *Grange*, se desarrolló aceleradamente otra importante organización, las *Farmer's Alliances*. A diferencia de aquélla, ésta tenía una clara orientación política, al grado de que adquirió la capacidad de presentar en el ámbito público las demandas de este sector social y lograr que se tomaran en cuenta.⁸

Sin embargo, el acontecimiento realmente crucial y determinante del populismo norteamericano fue la creación del *Partido del pueblo* en 1892 y su participación en las elecciones presidenciales de ese año. El *Partido del pueblo*, que con gusto asumió el apelativo de populista, recogía en buena medida la membrecía, demandas y aspiraciones de las organizaciones agrícolas antes mencionadas. A pesar de que la plataforma electoral del Partido incorporaba demandas y propuestas de un gran contraste, muchas de ellas apuntaban a una reforma política y estatal realmente radical, como la reducción de la jornada laboral; reformas al sistema electoral (voto secreto, plebiscito, elección directa de senadores, etc.); combate a la corrupción de las grandes compañías; o propiedad estatal de los ferrocarriles, teléfonos y telégrafos. La animadversión de los populistas norteamericanos a las grandes corporaciones, al gobierno, y a los grandes partidos nacionales se tradujo en la exigencia de una mayor democracia. Así, desde esta época, el significado del

14

⁷Véase Erick Foner, *Reconstruction. America's Unfinished Revolution 1863-1977*, 1989, New York, Harper & Row.

⁸Sobre el populismo estadounidense, el texto clásico, sin dejar de ser polémico, sigue siendo el de Richard Hofstadter, *The Age of Reform. From Bryan to F.D.R.*, 1960, New York, Vintage. Un resumen de sus principales señalamientos puede verse en Richard Hofstadter, "Estados Unidos", en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.) *op. cit.*; pueden verse también Norman Pollack, *The Populist Response to Industrial America. Midwestern Populist Thought*, 1976, Cambridge, Harvard University Press; y John D. Hicks, *The Populist Revolt. A History of the Farmers' Alliance and the People's Party*, 1961, USA, University of Nebraska Press.

populismo en Norteamérica adquirió en buena medida el sentido que preserva en la actualidad en ese contexto: la mayor participación del pueblo en las decisiones de Estado, el descenso de las decisiones de gobierno a estratos más amplios de la población.⁹

En 1892, a pesar de tener como contrincantes a los dos grandes partidos del momento, el Republicano y el Demócrata, el Partido del Pueblo pudo atraerse, en el mismo año de su creación, poco más de un millón de votos, lo que representó el 9% de la votación nacional. Un resultado admirable y sorprendente para cualquier nueva organización política que participaba por primera vez en el escenario electoral, y el cual desafiaba seriamente al sistema bipartidista norteamericano, que por esa época comenzaba a consolidarse.

A pesar de que la posterior fusión de los populistas con los demócratas determinó el principio de su fin, su huella quedó estampada en la transformación política y social norteamericana.

El tercer episodio es el populismo latinoamericano de mediados del siglo XX. A diferencia de los dos anteriores, no se trata de la experiencia de un solo país, sino de varios, por lo que no es sencillo hablar del populismo latinoamericano como si se tratara de una unidad claramente delimitada. Sin embargo, la historiografía de la región ha convenido en establecer una serie de paralelismos y coincidencias entre una serie de movimientos políticos y regímenes que se dieron en la región.

La mayor parte de estos populismos se presentó entre la década de 1930 y la de 1960. Los casos más típicos son los del régimen de Juan Domingo Perón, 1946-1955 y 1973-1974; Getulio Vargas, 1930-1945 y 1951-1954; Lázaro Cárdenas, 1934-1940; Fernando Bealúnde Terry, 1963-1968 y 1980-1985; Carlos Ibáñez del Campo, 1927-1931 y 1952-1958; y José María Velasco Ibarra, 1934-1935, 1944-1947, 1952-1956, 1960-1961, 1968-1972.¹⁰

⁹Véase Worth R. Miller, "Farmers and Third Party Politics", en Charles W. Calhoun (ed.), *The Gilded Age. Essays on the Origins of Modern America*, 1996, SR Wilmington; Arthur M. Schlesinger (ed.), *The Coming to Power. Critical Presidential Elections in American History*, 1981, New York, Chelsea House; y "Populist Party Platform", en Richard Hofstadter (comp.), *Great Issues in American History*, vol. 2, 1960, New York, Vintage.

¹⁰Véase Gino Germani, Torcuato S. di Tella y Octavio Ianni, *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*, 1973, México, Era; Carlos M. Vilas, *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, 1994, México, Conaculta.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Entre el populismo latinoamericano de esta época y el populismo del siglo XIX, tanto ruso como estadounidense, hay más diferencias que semejanzas: mientras que los primeros fueron movimientos sociales de los campesinos o para los campesinos, éstos son esencialmente modelos de alianzas policlasistas con predominio de los sectores urbanos; en tanto que aquellos son movimientos sociales extensos y difusos, sin un claro liderazgo político, éstos son regímenes o partidos con un claro liderazgo caudillista, al grado de que muchos de ellos se han dado a conocer precisamente por la sustantivación de un apellido, como peronismo, cardenismo, ibañismo, velazquismo, etc.; mientras que aquéllos estuvieron siempre al margen del poder, éstos fueron partidos gobernantes o gobiernos cuya influencia los convirtió en régimen; si los primeros tenían un tinte libertario, muchos de éstos tuvieron tintes paternalistas y algunos francamente una orientación autoritaria; mientras aquéllos buscaban una movilización desde abajo, éstos desde arriba.¹¹

Evidentemente, lo anterior hace generalizaciones un tanto forzadas, tanto para los populismos del siglo XIX como para los del XX; más aún, hay quienes sostienen una diferencia radical entre el populismo ruso y el estadounidense, o establecen una clara demarcación entre las versiones democráticas y autoritarias del populismo latinoamericano. Sin embargo, aún así, a través de ellas se puede dar una idea más clara del contraste entre ambos conjuntos.¹²

A pesar de sus divergencias internas, la mayor parte de las experiencias populistas en América Latina comparte algunas características relevantes: liderazgo caudillista, nacionalismo exacerbado, intervencionismo estatal, movilización desde arriba y afanes modernizadores.

El cuarto episodio, los populismos de extrema derecha en Europa durante el último cuarto del siglo XX, también se distinguen claramente de los anteriores. La diferencia más clara y palmaria radica en que, en este caso, se trata fundamentalmente de partidos políticos con una

¹¹ Véase Alisdair Hennesy, “América latina”, en Ghita Ionescu y Ernest Gellner, *op. cit.*; Carlos M. Vilas, “El populismo latinoamericano: un enfoque estructural”, *Desarrollo Económico*, Oct.-Dic. 1988, vol. 28, núm. 111; y César Cansino e Ismael Covarrubias, *En el nombre del pueblo. Muerte y resurrección del populismo en México*, 2006, México, UACJ.

¹² Véase Robert H. Dix, “Populism: Authoritarian and Democratic”, *Latin America Research Review*, 1985, vol. 20, núm. 2.

ideología de extrema derecha, xenófobos hasta el racismo, y antagonistas declarados del Estado, las élites políticas y las instituciones democráticas.¹³

Los partidos populistas europeos más sobresalientes son el Partido del Progreso, de Dinamarca, fundado en 1972; el Frente Nacional, de Francia, fundado en 1972; el Partido Anders Lange, de Noruega, fundado en 1973; el Bloque Flamenco, de Bélgica, fundado en 1978; el Partido Nacional Británico, fundado en 1980; el Partido Liberal Austriaco (FPÖ), fundado en 1986; la Nueva Democracia Sueca, fundada en 1991; y la Liga Norte, de Italia, fundada en 1991.¹⁴

Como puede observarse por las fechas de su fundación, muchos de estos partidos se crearon a raíz de la crisis económica de los años setenta, del posterior incremento en la inmigración y de todos los desajustes sociales y culturales derivados de ellos. La crisis que sacudió a Europa y al mundo en esos años, no sólo fue económica, fue también moral. Las estructuras tradicionales del Estado de bienestar que se habían construido en la posguerra se fueron desmontando no sólo por problemas fiscales, sino también por los repetidos cuestionamientos a instituciones que promovían la solidaridad social en un contexto adverso, donde el hombre común, víctima real o propiciatoria de la crisis, buscaba a quien culpar de la estrechez económica.¹⁵

La ansiedad producida por la incertidumbre social y económica pronto encontró sus chivos expiatorios; los grupos marginados, los inmigrantes, los de un color diferente, los de un culto distinto. Todos aquellos que en alguna medida se diferenciaban del hombre común, héroe de todos los populismos.

Estos partidos populistas se caracterizaron, o caracterizan, por culpabilizar y rechazar el sistema sociocultural, el sistema político, el gobierno en turno y, en general, la estructura social productora de tal ansiedad.

¹³ Véase el texto de Chantal Mouffe, “El ‘fin de la política’ y el desafío del populismo de derecha”, en Francisco Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, 2009, Buenos Aires, FCE.

¹⁴ Véase Yves Surel, “Populismo y sistemas de partidos en Europa” y Nonna Mayer “Los campeones de las extremas derechas europeas”, en Guy Hermet *et al.*, *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, Colegio de México; y Alfio Mastropalo, *La mucca pazza della democrazia*, 2005, Torino, Bollati Boringhieri.

¹⁵ Véase Claus Offe, *Contradicciones en el Estado de bienestar*, 1991, México, Conaculta-Alianza, y Luis Moreno, *Ciudadanos precarios*, 2000, Barcelona, Ariel.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Debido a ello, la mayor parte de su clientela electoral proviene de varones poco educados, con empleos rutinarios y mal pagados, en puestos subordinados e inestables, víctimas de la macdonalización del empleo.* Así, a diferencia de muchos de los partidos populistas latinoamericanos más resonantes, su ideología era, y es, de una extrema derecha intransigente.¹⁶

Finalmente, el quinto episodio, los neopopulismos latinoamericanos de la última década del siglo XX, son una extraña fusión de elementos un tanto dispares. El rasgo característico es que se trata de un conjunto de gobiernos que tratan de amalgamar el liberalismo económico y el populismo político. Los ejemplos más típicos son los gobiernos de Alberto Fujimori en Perú (1990-2000); Carlos Menem en Argentina (1989-1999); Fernando Collor de Melo en Brasil (1990-1992); y Carlos Salinas de Gortari en México (1988-1994).¹⁷

Este neopopulismo se caracteriza por sus bajos niveles de institucionalización, por lo que el liderazgo carismático se convierte en uno de sus rasgos definitorios. Además, por esta misma razón, se coloca en una posición claramente antagónica con los partidos políticos, las organizaciones sociales, la clase política y con la misma armazón constitucional del Estado, con todo lo que obstruya su finalidad última: alcanzar la máxima concentración de poder, muchas veces valiéndose de mecanismos plebiscitarios, que le permitan superar precisamente cualquier barrera institucional para emprender, así, reformas económicas de un corte liberal dogmático.¹⁸

Esta versión latinoamericana ha hecho de los medios de comunicación su vehículo privilegiado para acercarse al pueblo y atraerse su apoyo; es un populismo mediático, en palabras de Hermet, que con

* Macdonalización: convertir todo en entretenimiento; apariencia de máxima elección del usuario, que encubre un sistema hipermecanizado, pautado y seriado. *McJob* es un trabajo de bajo impacto, pero funcional e intercambiable. (*N. del E.*)

¹⁶ Véase Hans-Georg Betz, "The Two Faces of Radical Right-Wing Populism in Western Europe", *The Review of Politics*, Autumn, 1993, vol. 55, núm. 4.

¹⁷ Véase Alan Knight, "Populism and Neo-Populism in Latin America" *Journal of Latin American Studies*, May, 1998, vol. 30, núm. 2; y Aníbal Víguera, "Populismo y neopopulismo, en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología*, jul-sep. de 1993, vol. 35, núm. 3.

¹⁸ Véase Kurt Weyland, "Neoliberal Populism in Latin American and Eastern Europe", *Comparative Politics*, Jul. 1999, vol. 31, núm. 4; "Neopopulism and Neoliberalism in Latin América: How Much Affinity?", *Third World Quarterly*, Dec. 2003, vol. 24, núm. 6; y "Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics", *Comparative Politics*, Oct. 2001, vol. 34, núm.1.

este medio ha podido desacreditar a los partidos políticos tradicionales, allanándoles el camino a figuras como Bucaram, Fujimori o Collor.

Por último, una característica de la mayor parte de estos neopopulismos es que generalmente han conducido a una catástrofe política, social y económica en sus respectivos países, de cuyo daño se han venido recuperando muy gradualmente por medio de la reinstauración de su vida institucional.

El pueblo del populismo

Todos estos populismos, y los demás, se caracterizan por sus continuos y enfáticos llamados al pueblo. Claro, si se considerara populista cualquier apelación al pueblo, no habría prácticamente actividad política que se librase de este apelativo, ya que de un modo u otro, y con diferentes grados de intensidad, la mayor parte de la actividad política contemporánea termina por invocar al pueblo. No obstante, la noción de pueblo que invoca el populismo es particular, distintiva.

El pueblo es un concepto todavía más vago, impreciso y polisémico que el mismo populismo. Puede aludir a la totalidad de la población de un Estado; a la suma de los ciudadanos con derechos políticos; al conjunto de los sectores más pobres y desprotegidos; al conjunto de individuos que conservan sus tradiciones; a los sectores más ignorantes o incultos; a los pobladores del medio rural; al conjunto de personas excluidas del poder y contrapuestas a los gobernantes; al conjunto de personas que tiene un origen común o al conjunto de personas que tiene una misma nacionalidad.¹⁹

La misma vaguedad de la ideología populista le permite convocar a una entidad llamada pueblo de contornos y naturaleza igualmente vaga. Así, esa entidad nebulosa e ilimitada tiene como característica definitoria su indefinición; alude a una totalidad, pero sin especificar su contenido. Más aún, se trata de una totalidad engañosa, pues su propósito último no es incluir, sino excluir, diferenciar. Así, a pesar de

¹⁹ Véase uno de los estudios más amplios sobre el tema en Margaret Canovan, *The People*, 2005, Cambridge Polity Press.

ROBERTO GARCÍA JURADO

este propósito excluyente, su búsqueda y persecución de la totalidad absoluta es frenética, lo cual se debe en buena medida a un ansiado estadio de pureza y autoridad moral que le conferiría su consecución. Así, una vez alcanzado este reconocimiento, se haría caer sobre la pequeña o grande minoría, que no hubiera sido incluida en esa personificación del pueblo, todo su peso moral y opresor.²⁰

Todos los líderes, movimientos, partidos o regímenes populistas apelan también a una supuesta edad de oro, a un paraíso perdido, a un edén robado. Este recurso, les permite denunciar los cambios y transformaciones que está sufriendo una sociedad para tratar de contrarrestarlo. Por medio de semejante ficción, las angustias y privaciones de los desposeídos, de los ansiosos por creer, parecen de una redención más creíble y cercana, tan cercana como la simple evocación, con lo cual se presta oídos y cooperación a quien despierta la conciencia perdida del potencial popular.

Evidentemente, toda esta manipulación no es sólo instrumental; muchos líderes, partidos o movimientos no pretenden sólo manipular, sino que creen firmemente en la idea de encarnar las raíces más hondas del pueblo.

20

Es precisamente uno de los filos o aristas del populismo, es decir, su confianza incondicional en la unidad, en un grupo monolítico del más sólido cobalto. Por definición y vocación, los populistas desconfían de la diversidad, la pluralidad y la división. A partir de su pretensión de representar a la totalidad del pueblo y su unidad invulnerable, se sienten autorizados para descalificar cualquier disensión, cualquier duda o divergencia. No alcanzan a concebir que en un mismo pueblo pueda haber división, discordia, separación. El populismo lidia con esfuerzo con la diversidad de opiniones, no conoce otro método de acuerdo que el consensual y persigue con obstinación el resultado de la unanimidad. Evidentemente, esto implica que si la política es división, disensión, confrontación, la esencia del populismo reniega de la po-

²⁰ La formulación clásica de Laclau sobre el populismo va en este sentido, aunque él pondera más las cualidades discursivas y combativas del populismo para desafiar el orden establecido; véase Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, 1978, Madrid, Siglo XXI; y *La razón populista*, 2006, México, FCE.

lítica; antes que un recurso de integración, la política parece una amenaza vital.²¹

A pesar de la gran variedad de populismos que han existido, podría decirse de manera general que el populismo tiene una relación más bien distante con la libertad; más aún, de la tríada que emblematicizó a la Revolución francesa, libertad, igualdad y fraternidad, parece supeditar las dos primeras a esta última, ya que el estrechamiento de lazos fraternales que formen una abigarrada unidad parece ser su motivación más fuerte. Así, la invocación al pueblo no parece dirigirse a una diversidad de individuos, sino a una entidad colectiva que debe responder en el mismo sentido, como comunidad integrada, sin fisuras. En este sentido, el populismo parece ampararse en un enfoque comunitarista que considera exclusivamente a los individuos como partes de un todo, sin identidad autónoma.

En la misma medida en que el populismo sacraliza la naturaleza del pueblo y eleva sus fines por encima de cualquier otra pretensión particular, del mismo modo reclama una concepción de justicia última, infalible, sustantiva. Ningún criterio, procedimiento o tribunal puede dar mejor veredicto sobre la justicia que el tribunal del pueblo. De este modo, la justicia se convierte en patrimonio y nutrimento de la soberanía popular; es todo aquello que la potencia, la engrandece.

De modo similar a como se glorifica la unidad frente a la individualidad y la fraternidad frente a la libertad, igualmente se exalta la virtud y las cualidades del hombre común, del hombre sencillo, natural, del hombre del pueblo. El populismo se funda en buena medida en la exaltación del hombre sencillo, destacando las bondades de un primitivismo inmaculado, depositario de todas las bondades y virtudes, portador de una moral superior.²²

Aquí radica en buena medida el antielitismo de todo populismo. Ante sus ojos, las élites políticas, sociales, económicas y culturales no

²¹ En este aspecto, existe sin duda un fuerte vínculo entre el romanticismo y el populismo. Para rastrearlo conviene remitirse al texto de Carl Schmitt, *Romanticismo político*, 2000, Buenos Aires, UNQ; véase también J.L. Talmon, *Mesianismo político. La etapa romántica*, 1969, México, Aguilar.

²² Véase Jules Michelet, *El pueblo*, 2005, México, FCE; y Eugene Lunn, "Cultural Populism and Egalitarian Democracy: Herder and Michelet in the Nineteenth Century", *Theory and Society*, Jul. 1986, vol. 15, núm. 4.

ROBERTO GARCÍA JURADO

pueden ser más que corruptas, traidoras y falsas. El pueblo es mejor; más bondadoso, más sabio, más solidario, más durable. Nutriéndose de la vena populista, el populismo exalta a la sociedad frente al Estado: no sólo es más antigua y sustantiva que el Estado, sino también más duradera.

Así, el baluarte de la nación, de la comunidad, no es el Estado, sino el pueblo, el que se erige como defensor y protector de toda la sociedad y de sí mismo.

Del mismo modo que se exaltan todas las virtudes del pueblo, se exaltan también todas sus potencialidades; la organización espontánea, la rebelión, el cooperativismo, el mutualismo, la movilización desde abajo. De ahí que necesariamente toda institucionalización estorbe los ímpetus populistas; cualquier límite impuesto a la manifestación popular no puede entenderse más que como una traición.

La política del populismo

22

Aunque en determinados contextos puede hablarse de populismo cultural o económico, en realidad el contenido más importante del populismo es político. No obstante, frecuentemente se le etiqueta como antipolítico, moralista. Y en efecto, el populismo es esencialmente político, y no puede decirse de él que sea antipolítico a menos que se establezca un concepto particular y no general de política. Sólo si se plantea la política en su contexto y sentido democrático y liberal, puede tener alguna coherencia llamar antipolítico al populismo.²³

En tanto la política, en un contorno democrático y liberal, implica cierto grado de tolerancia, pragmatismo e institucionalización, el populismo se conjuga con dificultad con todo ello.

En un régimen democrático ciertamente hace falta un alto grado de tolerancia, mientras que el populismo es maximalista. También es necesaria una cierta dosis de pragmatismo político, entendido como

²³ Véase Peter Worsley, "El concepto de populismo", en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.), *op. cit.*; y John H. Bunzel, *Antipolitics in America*, 1970, New York, Vintage.

la necesidad de aceptar soluciones intermedias, respuestas parciales y metas provisionarias. Asimismo, la política democrática no puede descansar en otro sustrato social y político que no sea la institucionalización, el establecimiento, difusión y apego a ciertas conductas y prácticas de ejercicio del poder, es decir, al Estado de derecho. No obstante, el populismo se aviene mal con él, la prisa y urgencia por llegar a las metas que se fija lo hacen ver con impaciencia todo procedimiento, con afán subversivo toda institución y con absoluta reprobación cualquier ordenamiento jerárquico.

Del mismo modo, la política democrática implica una geometría política proporcionada, es decir, una estructura que reconozca la organicidad del Estado, que propicie una cierta división del trabajo político. Esto implica el reconocimiento de clases, grupos y sectores funcionales no estratificados, lo cual implica el reconocimiento de élites políticas en alguna medida, aunque también de élites sociales y económicas. Se trata de una estructuración social compleja que no puede reducirse simplemente a la diferenciación y exclusión del pueblo-plebe y las élites oligárquicas. Dentro de una estructura de este tipo, es evidente que una parte importante del trabajo político se concentra en cierto tipo de élites, previas o creadas para el caso, por lo que no es factible esperar una elevada participación política directa del conjunto de la población en las tareas directivas de la sociedad, algo de lo que reniega claramente el populismo, ansioso de la participación política masiva del pueblo.²⁴

En este sentido, no sólo las élites políticas son vistas con recelo por el populismo: ante sus ojos, todas las élites son poco confiables. Así como ve con hostilidad a las élites políticas, de la misma manera percibe a las élites económicas o a las culturales. Más aún, la misma definición de élite es contraria al populismo, es lo opuesto al pueblo, al hombre común. Incluso los intelectuales son sometidos a esta sospecha, sobre todo si han estado cercanos al poder. El intelectual, como parte de las élites culturales, no puede ser admitido en el *corpus* del populismo a menos que se declare como una especie de intelectual

²⁴ Véase William Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, 1966, New York, Free Press.

ROBERTO GARCÍA JURADO

orgánico, que renuncie a su autonomía, a su mirada crítica, y acepte confundirse con el pueblo.²⁵

Por esta misma razón, uno de los elementos discursivos e ideológicos más característicos del populismo es la figura de la conspiración. Para los populistas, las acciones y decisiones derivadas del poder político no pueden ser producto más que de una conspiración fraguada en las alturas de las élites en contra del pueblo. La política les parece producto de maquinaciones, confabulaciones y complots. Lejos de ver en la política un proceso meramente terrenal y contingente, un resultado del entrecruzamiento y choque de las diferentes voluntades humanas, que a veces parece cierto, pero en otras resulta totalmente impredecible; las cuestiones vinculadas con el poder les parecen tan lejanas e inasibles que la mejor forma de acercarse a ellas y comprenderlas es mediante una teoría conspirativa de la política.

Para el público del populismo, y para muchos líderes populistas, los círculos cercanos al poder político aparecen ante sus ojos tan lejanos e inciertos que no pueden verlos más que con recelo, admiración y un tanto de perplejidad. De ahí la enorme sonoridad de las explicaciones conspiratorias.

24

De este modo, la teoría de la conspiración que Hofstadter observó en el populismo norteamericano no parece privativo de éste; de hecho, tal vez no sólo se extienda a la mayor parte de las expresiones populistas, sino que también es un producto relativamente natural de la sociedad de masas moderna, que margina del ejercicio del poder político a enormes sectores de la población, carentes de toda conciencia y efectividad política, lo cual los hace completamente susceptibles de creer en este tipo de teorías.

Esta situación permite establecer más fácilmente un vínculo directo entre el líder y la masa; un líder carismático, mesiánico, que por medio de esta relación directa con el pueblo se le acerca de manera más íntima. Ciertamente, la presencia del líder populista es más una característica de los populismos del siglo XX que de los del siglo XIX. De esta manera,

²⁵ Véase Edward Shils, *Los intelectuales en los países en desarrollo*, 1976, México, Tres tiempos; y Edward Shils, *Los intelectuales en las sociedades modernas*, 1976, México, Tres tiempos.

aunque Hermet habla del populismo de los modernos y de los antiguos, parangonando la expresión de Constant sobre la libertad, en realidad parece más un fenómeno de los modernos; más aún, considerando que sólo llamamos populistas a los movimientos, partidos o líderes que se han producido a partir del siglo XIX, en realidad debíamos decir que se trata de un fenómeno contemporáneo, aun cuando haya quienes vean en movimientos como la *jacquerie* expresiones protopopulistas.²⁶

Esta relación directa entre el líder y las masas también parece superar y rebasar las instituciones y estructuras políticas tradicionales. La organización típica del populismo está a la orden del líder populista.

La democracia del populismo

Las instituciones de la democracia moderna no se adaptan a las exigencias del populismo. Aun cuando parece existir una identificación automática entre democracia y pueblo, en realidad las instituciones de la democracia moderna no permiten sino que esta identificación sólo se dé por medio de una serie de filtros que al final atenúan o matizan dicha asociación. Así, una expresión del tipo “la democracia es el gobierno del pueblo”, no parece la forma más precisa de aludir a esta forma de gobierno en los tiempos modernos.

De este modo, democracia no es lo mismo que el gobierno del pueblo, y mucho menos puede entenderse a la democracia como la expresión del populismo. Por principio, la democracia moderna, y aun la antigua o la de otros momentos históricos, está compuesta de un conjunto de normas, procedimientos e instituciones que ponen freno o cauce a manifestaciones tumultuarias, explosivas o emotivas provenientes del pueblo: por definición, el populismo suele llevarse mal con las instituciones, sobre todo con las instituciones políticas.

De este modo, mientras la democracia pretende una incorporación política regular, institucionalizada y limitada, el populismo parece reque-

²⁶ Véase Guy Hermet, “Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos”, en Guy Hermet, Soledad Loaeza y Jean-Francois Prud’homme (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, 2001, México, El Colegio de México.

ROBERTO GARCÍA JURADO

rir una movilización episódica, irregular e intempestiva. Como puede verse, aunque parecen dos conceptos cercanos, en realidad no lo son.²⁷

De esta manera, debido a que el concepto de democracia es tan amplio y polivalente, al grado de que se ha vuelto necesario agregarle un adjetivo para precisar su significado, comenzando por el de democracia moderna, referido antes, el populismo parece antagonizar con más encono con la democracia cuando se le acompaña de los adjetivos de liberal, representativa o constitucional, mientras se asocia mejor a expresiones como democracia plebiscitaria, democracia popular o, incluso, democracia populista.

La democracia moderna no puede entenderse de otro modo que no sea democracia liberal. Como se sabe, este concepto compuesto de dos partes, reúne dos nociones políticas que no necesaria ni espontáneamente se implican, es decir, una cosa es la democracia, entendida como la forma de gobierno que toma en cuenta y atiende los intereses de la mayoría de la población, y otra cosa es el liberalismo, es decir, la relación de la autoridad política con el conjunto de la población, que parte de la idea de respetar ciertos derechos y libertades esenciales de todos y cada uno de los individuos que la componen. El proceso histórico que ha permitido fundir ambos principios no ha sido sencillo; sin embargo, en la actualidad la mayor parte de los regímenes democráticos que existen en el mundo reclaman para sí esta herencia.²⁸

Por supuesto, si el populismo se diferencia de la democracia, cualquiera que sea su especie, con la democracia liberal esta diferencia llega al antagonismo.

La democracia representativa es también un binomio complejo, casi podría decirse que, como la democracia liberal, es un matrimonio forzado. La representación implica necesariamente intermediación, delegación, mandatarios. Casi por definición, la democracia representativa implica la formación de una élite política, de un grupo separado del pueblo, de un proceso en que los representantes adquieren cierto margen de autonomía y responsabilidades exclusivas. La representa-

²⁷ Véase la "Introducción" al texto de Francisco Panizza (comp.), *op. cit.*

²⁸ El proceso histórico y conceptual que dio origen al término *democracia liberal* está adecuadamente referido en Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, 1991, México, Alianza.

ción política también da pie a la deliberación, a la elaboración mental de opciones y alternativas que no necesariamente concuerdan con el deseo o el imperativo del cuerpo representado. Más aún, abre la posibilidad de pactos, convenios y acuerdos que no pueden aparecer para el escrutinio popular sino bajo el signo de la sospecha. El populismo no confía en la buena fe, ni en el buen juicio de los representantes, necesita que estén lo más cerca posible de sus representados, por ello, una de sus instituciones más deseadas o valoradas es la revocación de mandato.²⁹

La democracia constitucional tampoco es una especie grata al populismo; ésta, a pesar de reconocer la soberanía popular, somete al pueblo a una serie de ‘pruebas de identidad’ y ‘acreditaciones’ que retardan su acción. El constitucionalismo necesariamente implica una restricción a la expresión del poder político, ya radique éste en el monarca o en el pueblo, por lo que el populismo no puede verla sino con impaciencia.³⁰

Si con alguna especie de democracia se acomoda el populismo, es con la plebiscitaria. Los líderes populistas se desenvuelven mejor de cara a las multitudes, dirigiéndose al hombre común, tratando de despertar sus emociones más que su razón. Y para estar frente a su público, todas las estructuras intermedias, llámense partidos, organizaciones civiles o asociaciones, les estorban, obstruyen la proyección de su imagen frente a la multitud. La validación que otorga el plebiscito al líder populista es menos comprometedora.

El concepto de democracia populista es poco común en nuestras latitudes. Sólo en el contexto de la sociedad estadounidense tiene mayor reconocimiento, y aún ahí su difusión es más bien modesta.

Hablar de democracia populista no es exactamente lo mismo que populismo, sin embargo tienen sus conexiones. La democracia populista parece ser la versión contemporánea de lo que Tocqueville llamara *tiranía de la mayoría*. Robert Dahl advierte que esta modalidad de la democracia pretende atribuir una soberanía ilimitada a la mayoría. Trata de que el poder político descienda todo lo posible a nivel del pueblo,

²⁹ Véase Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, 1998, Madrid, Alianza.

³⁰ Véase Pedro Salazar Ugarte, *La democracia constitucional*, 2006, México, FCE; Joshua Cohen, “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, Oct. 1986, vol. 97, núm. 1; y Rainer Knopff, “Populism and the Politics of Rights: The Dual Attack on Representative Democracy”, *Canadian Journal of Political Science*, Dec. 1998, vol. 31, núm. 4.

ROBERTO GARCÍA JURADO

o de su mayoría al menos, sin reconocer otros límites que la voluntad general.³¹

Sin embargo, a pesar de este tipo de aproximaciones del populismo a ciertas especies de democracia, lo que queda claro es que se conjuga mal con los principales rasgos y valores de las democracias modernas.

Actualidad del populismo

Muy frecuentemente se ha dicho que es tal la variedad de acontecimientos, instituciones o personas a las que se les aplica el concepto de populismo, que es prácticamente imposible llegar a un consenso sobre su significado; la definición tendría que ser tan amplia que perdería los contornos necesarios de una definición. También se ha insistido sobre el riesgo de que la definición sea tan general y laxa que se incluya en ella a un número de casos desbordante, inútil por su amplitud.

No obstante, a pesar de todos estos inconvenientes, el lenguaje político contemporáneo sigue recurriendo con gran profusión a este concepto, sin reparar en todas estas advertencias. Así, por lo que puede intuirse, esta empecinada insistencia sugiere que hay una necesidad de la realidad insatisfecha por la teoría; de otra otra manera, a pesar de sus dificultades, necesitamos del concepto del populismo para referirnos a determinados fenómenos políticos que abundan en nuestro entorno.

En este sentido, luego de haber expuesto cinco de los principales episodios populistas en la historia del mundo occidental, y de evaluar las conexiones entre el populismo y el pueblo, la política y la democracia, es pertinente señalar que el concepto de populismo puede ser útil y pertinente en el lenguaje político contemporáneo, si se le usa para designar a un movimiento, partido político o régimen que se caracterice por los siguientes rasgos:

1. *Liderazgo carismático*. El populismo contemporáneo se caracteriza, antes que nada, por la presencia de un líder político carismático

³¹ Véase Robert Dahl, *Un prefacio a la teoría democrática*, 1987, México, Gernika.

con una influencia determinante. A diferencia de los populismos del siglo XIX, que no tuvieron un liderazgo visible, los populismos del siglo XX tuvieron este rasgo en común, el cual puede retomarse para caracterizar a las manifestaciones populistas actuales.

La concentración poblacional propiciada por la urbanización y el desarrollo vertiginoso de los medios de comunicación a lo largo del siglo XX y lo que va del presente, ha permitido que los líderes populistas desarrollen la veta de *cesarismo* que hay en ellos, es decir, la búsqueda de la relación directa con el pueblo, sin intermediarios, frente al cual ejercen una gran influencia debido, en parte, al lenguaje sencillo y directo con el que tocan la sensibilidad popular, un lenguaje que apela más a las emociones que a las razones de la acción política.³²

El líder populista satisface los apetitos del pueblo de múltiples maneras. No sólo le ofrece de manera directa y sencilla aquello que explícitamente el pueblo espera, sino que también le inyecta su savia vital, lo constituye, le da cuerpo y coherencia. El líder no sólo se ofrece al pueblo como símbolo mediante el cual éste pueda imaginarse expresando y ejerciendo poder e influencia de que carece, materializando la voluntad popular. Se trata también de una relación social por medio de la cual ambos, pueblo y líder, crean una nueva realidad, una realidad simbiótica y autárquica, autocomplaciente.

Un liderazgo de este tipo, dotado de tanta influencia, tiende a ser poco responsable o completamente irresponsable en términos políticos. Su relación directa con el pueblo lo impele a buscar soluciones rápidas y directas a los problemas sociales, lo cual muy frecuentemente conduce a tragedias y catástrofes del más diverso cuño.

2. *Apelación directa al pueblo.* En la era de la democracia, todas las convocatorias políticas apelan al pueblo, no podría ser de otro modo; sin embargo, la invocación que hace el populismo es enfática, absoluta y definitiva. A diferencia del lenguaje democrático, que apela al pueblo reparando en sus diferencias, en la diversidad de sus intereses y en la

³² Véase Charles Lindholm, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, 2001, Barcelona, Gedisa; y Luciano Cavalli, *Carisma. La calidad extraordinaria del líder*, 1999, Buenos Aires, Losada.

ROBERTO GARCÍA JURADO

necesidad de integrar la voluntad general a partir de las diferencias sociales, el populismo de la actualidad invoca la unidad absoluta del pueblo, proclamando la supremacía popular por encima de cualquier otra consideración y de cualquier otra entidad. El populismo asume una unidad popular indivisible, aún en sociedades complejas como las modernas, compuestas de partes tan divergentes. Para éste, toda sociedad debe ser susceptible de reducirse a una sola expresión: el pueblo. En esto, su proceder evoca al de Procusto: todo se reduce a una sola medida, por lo que hay que acortar o alargar hasta conseguir la uniformidad buscada.

El pueblo del populismo, como todos los sujetos sociológicos, busca una identidad que le permita, simultáneamente, identificarse a sí mismo y diferenciarse de los otros. Al incluir a determinados individuos también pretende excluir a otros; incorpora para desincorporar.

Sin embargo, esta invocación a la totalidad no es real; se apela al pueblo, pero sólo al que está formado por el hombre sencillo, el hombre común, el que se encuentra marginado del poder político. Más aún, como una pesadilla totalitaria, guiado por la mano del líder, el pueblo se constituye a sí mismo, él mismo decide sus contornos, su identidad y sus enemigos de turno.

30

3. *Superación de las instituciones políticas.* Los partidos, los gobiernos, las asociaciones civiles, las leyes, y en general todas las instituciones políticas le estorban al populismo de la actualidad. La necesidad del líder populista de dirigirse directamente al pueblo hace que la intermediación de asociaciones y partidos interfiera, retarde o modifique el mensaje original. Si existen partidos u organizaciones que sirvan al populismo, éstas sólo pueden estar al servicio del líder, ser un vehículo personal para lograr la unión entre la cabeza y el cuerpo, para amalgamar todas las partes disgregadas.

Sólo de esta manera la movilización popular puede darse de arriba a abajo, un imperativo del populismo, sin el cual el control sobre el pueblo se saldría de madre.

Como puede verse, a partir de estas tres características genéricas (*liderazgo carismático; apelación directa al pueblo; y superación de*

las instituciones políticas) se pueden aislar movimientos, partidos o regímenes del mundo contemporáneo que conviene designar con el nombre de populismo.

Ciertamente, sigue siendo una caracterización general, hay que aceptarlo; sin embargo, y este es el punto de llegada, es indudablemente útil para identificar y diferenciar una serie de expresiones políticas contemporáneas que parecen, pero no son democráticas; que atentan contra este tipo de regímenes políticos; que recuperan los peores resabios del culto a la personalidad; que amenazan las instituciones políticas de todo tipo; y que excluyen y proscriben lo diferente, lo extraño, lo desconocido.

Por supuesto, esto no implica que en el futuro el concepto de populismo no siga utilizándose con más afanes polemistas que analíticos; sin embargo, es probable que muchas de nuestras categorías políticas más comunes sufran de esta ambivalencia en algún grado, una característica propia e inevitable de nuestro tiempo.

©ITAM Derechos Reservados.

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

COMPLEJIDAD DEL CONOCIMIENTO EN EDUCACIÓN: LA REFORMA EDUCATIVA DEL SIGLO XXI

*Juan Martín López Calva**

RESUMEN: Con base en la perspectiva del pensamiento complejo de Edgar Morin y la visión humanista integral de Bernard Lonergan, se plantea un paso fundamental para una reforma educativa, en la construcción del conocimiento en la Educación: de la visión simplificadora a la visión compleja. Este paso conducirá a una perspectiva integradora del proceso de construcción de conocimiento en el aula, para llegar a una visión de proceso de enseñanza-aprendizaje.



ABSTRACT: Based on Edgar Morin's complex thinking theory and Bernard Lonergan's holistic humanistic vision, we propose an important step in educational reform in the construction of knowledge in Education, namely a change from a simple vision to a more complex one. This step will permit a more integrating perspective of the construction of knowledge process in the classroom leading to a teaching-learning process.

PALABRAS CLAVE: Conocimiento, complejidad, objetividad, transformación, humanismo.
KEY WORDS: Knowledge, complexity, objectivity, transformation, humanism.

RECEPCIÓN: 03 de noviembre de 2011.
APROBACIÓN: 20 de marzo de 2012.

* Universidad Iberoamericana, Puebla.

©ITAM Derechos Reservados.

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

COMPLEJIDAD DEL CONOCIMIENTO EN EDUCACIÓN: LA REFORMA EDUCATIVA DEL SIGLO XXI

Tenemos pues, tres problemas fundamentales respecto a la educación contemporánea: Primero, está el problema de las masas, la manera de educar a todos. Segundo, está el nuevo aprendizaje, que no es meramente un añadido a los antiguos temas, sino su transformación –y funciona de manera diferente en los distintos campos. Finalmente, está el problema de la especialización: el nuevo conocimiento es gigantesco, está dividido y no se ha asimilado.

Lonergan, 1988

Lo que enseña a aprender, eso es el método. No aporto el método, parto a la búsqueda del método.

Morin, 1981

Complejidad: hacia la transformación de la visión del conocimiento en Educación

El problema de la visión del conocimiento que está detrás y se genera por medio de la educación consiste, fundamentalmente, en que esta visión se ha construido desde la racionalidad simplificadora que domina nuestro mundo científico y cultural. Así, el problema de las masas –la necesidad de educar con buena calidad a una enorme cantidad de seres humanos–, el problema de la especialización –el nuevo conocimiento que “es gigantesco, está dividido y no se ha asimilado”¹ y el problema del nuevo aprendizaje que no consiste en hacer un “añadido a los antiguos temas”, sino en “su

¹ B. Lonergan, *Filosofía de la Educación*, 1998, México, ed. Universidad Iberoamericana, p. 45.

transformación”–,² siguen siendo problemas vigentes hoy día, a más de cincuenta años de su planteamiento por Lonergan,³ debido a que no se ha podido superar esta visión simplificadora y reductora del conocimiento y no se ha logrado generar un nuevo fundamento de la educación que pueda revertir este proceso.

El problema principal de la simplificación del conocimiento, para Lonergan,⁴ es la persistencia de las distintas corrientes filosóficas y de nuestra visión del sentido común en considerar el conocimiento como una actividad y no como un proceso complejo, y plantear además que esta actividad simple es equiparable a la visión, es decir, que conocer es como *ver lo que está ahí, afuera, ahora*. De alguna manera, Morin coincide con la afirmación, dado que es muy insistente en señalar que no es posible sostener que el ser humano puede conocer haciendo un retrato fiel y exacto del exterior, sino que todo conocimiento es una traducción de la realidad externa.⁵

De este problema esencial de concepción del conocimiento se desprende una visión errónea de objetividad, que consiste en *ver correctamente, lo que está ahí, afuera, ahora*, dejando de lado o despojándose de la propia subjetividad que distorsiona ese mirar correctamente, lo cual quiere decir, llevado al extremo, que conocer consiste en mirar, y conocer objetivamente es mirar correctamente, sin la interferencia del sujeto que mira. A partir de esta visión distorsionada de la objetividad se entra en una dinámica que trata de establecer, del modo más estricto y riguroso posible, las reglas del conocimiento objetivo. Estas reglas, básicamente, son de carácter lógico y metodológico. Nos encontramos como resultado con una visión de conocimiento que es rígida y excluyente, y que se centra en el método científico entendido como el único método válido –reglas metodológicas para conocer– y en la lógica clásica –que es disyuntiva y simplificadora por su propia naturaleza–, es decir, en reglas inflexibles de pensamiento y en reglas inflexibles

² *Ibid.*, p. 45.

³ Este libro, traducido al español como “Filosofía de la Educación” es la compilación de una serie de conferencias impartidas por Lonergan en Cincinnati, en 1956.

⁴ B. Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 1999, Salamanca, ed. Sígueme, Universidad Iberoamericana.

⁵ E. Morin, *El Método III. El conocimiento del conocimiento*, 1999, Madrid, Ediciones Cátedra.

de procedimiento. Las reglas metodológicas expresadas en el llamado *método científico*, excluyen o menosprecian cualquier otro método de investigación que se aleje de sus postulados inflexibles. Las reglas lógicas expresadas en los principios de la lógica formal, excluyen o menosprecian cualquier posibilidad de otros modos de pensamiento, que pueden ser a-lógicos o responder a lógicas distintas.

Este esfuerzo por definir y seguir las reglas del conocimiento *objetivo* nos ha conducido a considerar como conocimiento exclusivamente al conocimiento teórico-científico –sustentado en la visión del método científico único–, y a rechazar y combatir toda forma de pensamiento alternativo, desde el pensamiento del sentido común, que se ve como inferior, hasta el pensamiento mítico que se considera signo de atraso cultural y de superstición.

En el campo educativo, este proceso distorsionado del conocimiento se expresa en currículos dispersos, que están contruidos sobre la base de la hiperespecialización y la total separación de las disciplinas, cuya meta de calidad es la acumulación de contenidos bajo el principio de que el sujeto más educado es el que sabe más cosas.

Esta perspectiva del conocimiento como acumulación de ideas o conceptos *objetivos* se traduce en una concepción de la actividad docente como transmisora de contenidos y en una enseñanza conceptualista y memorista, que busca el almacenamiento de información considerada como verdadera porque viene en los libros de texto. En el mejor de los casos, los procesos de enseñanza-aprendizaje tratan de buscar la comprensión, por parte de los estudiantes, de los conceptos centrales del curso, pero no llegan a la promoción de una auténtica reflexión crítica sobre ellos. En general, la escuela y la universidad enseñan a pensar en objetos simples y no en procesos complejos y lo hacen de una manera que se concentra en los aspectos formales del análisis de esas cosas –conceptualización, formulación adecuada–, pero no en la realidad de las cosas y en la relación de esa realidad con otras realidades contextuales.

De esta manera, el conocimiento desarraigado del sujeto humano que lo produce y del sujeto humanidad para el que se produce, se llama, en educación, conocimiento *teórico*, lo cual produce un rechazo de edu-

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

candos y educadores a la teoría. A este rechazo no se responde mediante un profundo replanteamiento de la visión de conocimiento y una reestructuración curricular que devuelva la vida al conocimiento teórico verdadero, que lo articule y dimensione respecto al conocimiento tradicional o del sentido común y que arraigue nuevamente al ser humano en él, sino con un proceso de degradación pragmatista del conocimiento, que va convirtiendo los contenidos de la educación en simples ideas o recetas prácticas, fácilmente asimilables, que no requieren de pensamiento crítico y que tienen una evidente aplicación utilitaria. Este proceso, como ya hemos dicho, se refuerza en el contexto de una sociedad consumista y utilitarista que premia este tipo de educación porque resulta funcional al sistema.

La carencia de reflexión crítica y la visión conceptualista de la educación embonan perfectamente con una visión positivista de lo educativo, que promueve esta *monometodología* sustentada en que el conocimiento válido es el que se verifica empíricamente –mira y revisa la mirada correcta– y que no existe otra manera de conocer. En el mejor de los casos, esta visión lleva a una educación en la que los estudiantes verifican empíricamente en el laboratorio lo que dicen los libros y en ocasiones logran comprender el fenómeno estudiado; en la mayoría de las ocasiones, se aprenden los principios científicos y las leyes que explican los fenómenos naturales, simplemente como dogmas incuestionables.

La escuela, entonces, enseña conceptos que en el caso de las ciencias naturales son dogmas de fe, porque se han verificado empíricamente, y en el caso de las ciencias humanas y sociales son simples puntos de vista, o discursos más o menos coherentes y atractivos. Pero la verdad está totalmente ausente de los procesos educativos, porque a ella se llega mediante la reflexión crítica y la afirmación de juicios virtualmente incondicionados; estos procesos no son nada frecuentes en nuestras aulas.

El gran paso necesario respecto al conocimiento en la educación, para aproximarnos a la reforma educativa urgente en el siglo XXI, es el paso de la visión simple a la visión de complejidad. Este primer

gran paso comprende varios componentes que es necesario tener claros para poder construir una estrategia integral que ayude a lograr esta profunda reforma del conocimiento que genera/es generado por la educación contemporánea.

El paso de la visión simple a la compleja requiere en primer lugar de una transición que nos lleve a considerar al conocimiento no como una actividad simple, similar al ver, sino como un proceso complejo, al que Lonergan entiende como un “esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”⁶, y Morin como una organización sistémica que comprende desde la computación unicelular, la computación animal de la estructura humana, la computación cerebral y el proceso de cogitación único en el cerebro humano, que es bihemisférico y triúnico.⁷

El proceso de conocimiento en la educación se enriquecería enormemente, y apuntaría hacia la construcción de procesos de aprendizaje realmente relevantes y significativos, si incorporara la visión bihemisférica del cerebro humano como gran *solucionador de problemas* (GPS) y tratara explícitamente de desarrollar los procesos intelectuales propios de ambos hemisferios con igual interés e intensidad. El desarrollo del pensamiento analógico, intuitivo y creativo propio del hemisferio derecho, se encuentra en enorme desventaja dentro de un sistema educativo racionalista que ha privilegiado siempre los procesos de pensamiento lógico, racional, lineal y ha llegado a considerar que la única inteligencia es la “inteligencia lógico-matemática”.⁸ Un gran avance sería la introducción enfática y sistemática de una nueva visión del conocimiento que articule el potencial de ambos hemisferios. Esto no consiste en la introducción complementaria de cursos de creatividad o de talleres de expresión artística en el currículo, sino en el replanteamiento global del mismo para introducir otra forma de concebir el conocimiento y de trabajarlo en el aula, para que en todas y cada una de las asignaturas se construyan procesos de aprendizaje que potencien de manera inseparable ambos tipos de pensamiento.

⁶ B. Lonergan, *Método en Teología*, 1988, Salamanca, ed. Sígueme, p. 12.

⁷ E. Morin, *El Método III, op. cit.*

⁸ H. Gardner, *Frames of mind*, 1993^a, New York, Basic books, Harper Collins ed.; *Multiple intelligences: the theory in practice*, 1993^b, New York, Basic books, Harper Collins ed.

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

La introducción simultánea de la visión del cerebro como entidad triúnica en la que la razón, la emoción y la pulsión están interactuando de manera concurrente, complementaria y en ocasiones antagonista en el educando y el educador, sería otro requisito para cambiar la perspectiva del conocimiento en la educación y empezar a hablar de un conocimiento verdaderamente humano. El conocimiento se construye con razón, pero también con pasión y emoción, también incluso con una dosis de pulsión irracional. Incorporar la dimensión emocional y la dimensión pulsional-animal del ser humano al conocimiento, sería reencarnar el conocimiento y darle nuevamente forma humana, contenido humano. Esto haría que se pudiera superar esa falsa visión de lo teórico como algo que no es atractivo para el educando, y que además no tiene relación con su vida ni con la vida de la comunidad. Un proceso de aprendizaje que involucra la pasión, la emoción, la pulsión y la razón del educando sería, sin duda, un proceso de aprendizaje significativo, donde el conocimiento movería todo el mundo del estudiante y ampliaría su horizonte humano.

Un cambio de perspectiva en relación al conocimiento sería tomar en cuenta, además, el análisis del pensamiento mítico en la vida de nuestras sociedades humanas, y que articulara de manera armónica, aunque señalando su tensión, este tipo de pensamiento con el pensamiento científico-racional (*mythos-logos*); sería un conocimiento mucho más vivo, que hablaría más en profundidad al educando y que llegaría hasta esa parte del inconsciente colectivo que todos compartimos como especie humana, haciéndolo sentir más plenamente cohesionado con su propia naturaleza.

El análisis del mundo de las ideas como un mundo que tiene vida propia y que se rige por sus propias dinámicas,⁹ considerando el modo en que muchas veces los seres humanos “somos poseídos por las ideas que poseemos”, sería un elemento fundamental para desterrar la visión dogmática que hace que se sigan corrientes teóricas, hasta convertirlas, por su cerrazón, en verdaderas ideologías inmovilizadoras. Este análisis sería un elemento revitalizante de toda la dinámica de la edu-

⁹E. Morin, *El Método IV. Las ideas. Su habitat, su vida, sus costumbres, su organización*, 2001, Madrid, Ediciones Cátedra.

cación en sus distintos niveles y ayudaría a generar conciencia respecto a la necesidad de contar con teorías y propuestas científicas abiertas a la crítica y a la constante autocorrección.

La visión del método trascendental descrito por Lonergan,¹⁰ aportaría una perspectiva heurística que ayudaría a formar esta visión compleja del conocimiento que no es una actividad, sino todo un conjunto de actividades de distinta naturaleza —empírica, intelectual, reflexiva-racional—, que producen resultados que van conformando acumulativamente una herencia, pero que además son progresivos en su claridad, profundidad, pertinencia y veracidad.

La perspectiva de que la experiencia empírica es muy importante en el proceso cognitivo; pero que experimentar no es conocer; que la generación de comprensión inteligente es básica en todo proceso de conocimiento, pero que hacerse una idea de algo no es conocer; y la clara afirmación de que la reflexión crítica y la generación de juicios, de hecho es una fase indispensable para cerrar el proceso de conocimiento, pero que no es conocimiento por sí sola, dado que requiere de experiencia empírica y comprensión inteligente para realizarse, representa sin duda una verdadera revolución copernicana en el proceso de enseñanza-aprendizaje, que solamente cuando se ha llegado a vivir en la experiencia propia, es posible valorar en toda su trascendencia.

En este cambio de perspectiva —‘verdadera conversión intelectual’, la llama Lonergan— respecto del conocimiento es fundamental la comprensión acerca de la necesidad de distinguir y realizar el paso del segundo al tercer nivel de conciencia. La transición definitiva en nuestra visión sobre lo que es conocer depende de esta transición, que nos lleve a superar la concepción de que el conocimiento es un proceso que termina con la generación de ideas claras y distintas sobre las cosas que están *ahí, afuera, ahora* y a asumir plenamente, desde nuestra propia experiencia de autoafirmación como sujetos cognoscentes, que el conocimiento es un proceso que solamente culmina con la “aprehensión de lo virtualmente incondicionado”, que se expresa en un juicio de hecho probablemente verdadero o verdadero con plena certeza.

¹⁰B. Lonergan, *Método en Teología*, 1988, Salamanca, ed. Sígueme.

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

Esta transición fundamental incluye la comprensión plena de que un juicio no es una oración o una expresión, es decir, que un juicio no es la expresión de una afirmación o negación sobre la verdad de algo, sino el contenido de esta expresión, que es un *incondicionado virtual*,¹¹ es decir, un condicionado cuya totalidad de condiciones se ha cumplido. Se puede expresar de la misma forma una idea afirmativa y un juicio de hecho, pero el juicio es la respuesta a una pregunta en orden a reflexionar y la idea no lo es. El juicio es, además, el contenido de un acto de juzgar, y la idea no lo es, pues es el contenido de un acto de comprender. De esta manera, no estamos hablando de juicios en el sentido de ideas, que son la conclusión de un silogismo lógico, sino de juicios en el sentido de contenidos de un acto de intelección reflexiva.

Cuando se ha comprendido esto y se logra dar el paso plenamente, se puede trascender el relativismo que se sustenta en que existe una multiplicidad de discursos inteligentes, porque hay una multiplicidad de percepciones de la realidad, pero que concluye erróneamente que por ello existe una multiplicidad de verdades o que no existe ninguna verdad. Se puede también trascender la visión equivocada de objetividad, que excluye al sujeto de su propio conocimiento, y llegar a la convicción que afirma la *absolutidad relativa* del conocimiento, porque un juicio es absoluto respecto a los datos y la inteligencia y la reflexión crítica que le dieron origen. Porque un juicio es *relativamente absoluto*, pues es una afirmación virtualmente incondicionada –y por lo tanto sujeta a condiciones que pueden cumplirse en determinado contexto–.

Esta transición se reflejará indudablemente en el aula, donde se trascenderá el conceptualismo y se buscarán procesos en los que el educando aprenda mediante la experiencia que le aporte datos suficientes y relevantes sobre un fenómeno; que sea capaz de formular preguntas adecuadas, de generar o recibir del docente imágenes pertinentes; que llegue a comprender y a conceptualizar, para generar formulaciones inteligentes del problema; que pueda hacer preguntas para la reflexión crítica; que sea capaz de reunir pruebas, de ponderar la evidencia, de abrirse a la intelección refleja y de llegar a un juicio, cuando ya no existan más preguntas relevantes que hacerle al problema en cuestión.

¹¹ B. Lonergan, *Insight*, *op. cit.*, cap. 11.

De esta manera, se podrá llegar a afirmar juicios verdaderos que expresen la realidad de las cosas que se estudian, sabiendo lo *relativamente absolutos* que son estos juicios, conociendo las condiciones a las que están ligados y la manera en que se cumplen estas condiciones. Los educadores y los educandos podrán ser conscientes de la vulnerabilidad o invulnerabilidad de las afirmaciones que se hacen en el aula, en los libros, en internet o en cualquier otra fuente de información.

Una segunda dimensión del paso de la visión simple a la visión compleja es la de la concepción dialógica-dialéctica del conocimiento.¹² En la visión simplificadora no cabe la idea de que dentro del proceso de conocimiento pueda existir error o ilusión, que el conocimiento pueda ser ciego a determinadas condiciones o elementos de la realidad. La visión de complejidad concibe el error y la ilusión como elementos permanentemente presentes en todo proceso cognitivo, y la ceguera ante determinados elementos de la realidad, como un aspecto inevitable dentro del camino para conocer.

Resulta tan evidente y natural la presencia del error en el conocimiento que Morin¹³ llega a hacer una primera definición tentativa de la verdad como el *anti-error*, es decir, como el proceso mediante el cual se desvela el error dentro de un problema o proceso. Resulta tan natural la presencia posible de cegueras en el conocimiento que también nos alerta a estar siempre en proceso de vigilancia de estas cegueras e ilusiones y sobre todo, a las que se producen cuando existe, en alguna persona o grupo, la actitud de “que posee la verdad”.

Lonergeran¹⁴ nos plantea la presencia de “sesgos” o desviaciones¹⁵ en la conciencia y nos describe la manera en que estos sesgos cierran la posibilidad de conocer, al excluir datos, preguntas, ciertos actos de intelección, cuestionamientos críticos sobre algunas realidades a las que el sujeto individual o el grupo son verdaderamente ciegos.

¹² Usamos aquí el término “dialógica-dialéctica” para utilizar la forma convergente –aunque no idéntica– en que Morin –dialógica– y Lonergan –dialéctica– adjetivan los procesos naturales y humanos en los que existen fuerzas opuestas que actúan simultáneamente en un fenómeno y que se influyen mutuamente.

¹³ *Op. cit.*

¹⁴ *Op. cit.*

¹⁵ Designados con el término *Bias*, en inglés; cfr. caps. 6 y 7 de *Insight*.

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

La presencia de un sesgo dramático de carácter psicológico puede hacer que sobre-opere el censor inconsciente y lleve al sujeto a no experimentar, indagar, entender, reflexionar, juzgar cierto aspecto de la realidad en la que vive. El sesgo individual del egoísmo puede hacer que el sujeto individual excluya preguntas o intelecciones que impliquen tener que renunciar a ciertos intereses individuales o a la comodidad con que se vive. También que los grupos sociales van desarrollando un sesgo grupal, que es parecido al sesgo dramático pero que actúa a nivel colectivo, cerrando al grupo completo a la experiencia, comprensión y juicio sobre ciertos elementos de la realidad que no son considerados relevantes o que cuestionan sus excesivos privilegios. Finalmente, la humanidad entera puede estar sujeta a un sesgo general del sentido común, que la lleve a poner la inteligencia práctica como única manera de conocer la realidad y que ciegue a los seres humanos respecto a todo conocimiento que no sea inmediato y útil, conduciendo al *largo ciclo de decadencia de las civilizaciones*.

La visión dialógica-dialéctica del conocimiento tiene que incorporar explícitamente la conciencia de que existen estos posibles sesgos en el modo en que construimos conocimiento los seres humanos.

Por otra parte, la visión tradicional del conocimiento también excluye tanto el mito como las creencias. El mito es considerado precisamente como lo opuesto al conocimiento, como el anti-conocimiento y la superstición, y no como una forma distinta de conocimiento que no solamente fue la forma dominante en las civilizaciones ancestrales, sino que existe y sigue estando presente en muchas formas de conocimiento contemporáneo. La creencia, por otra parte, es recluida en el ámbito de lo religioso y no se acepta tampoco que pueda haber creencia en el proceso de conocimiento. Sin embargo, desde la perspectiva de Lonergan,¹⁶ muy poco del conocimiento es autogenerado por los sujetos y la mayor parte se sustenta en conocimientos previos, generados por otro, que se asumen como verdaderos. Si aceptamos que una creencia es una afirmación que se considera verdadera sin ser verificada y sin cuestionarse, entonces vemos que el avance del conocimiento humano se sustenta en buena medida en la creencia.

¹⁶ *Método...*, *op. cit.*

En el campo educativo, esta visión dialógica-dialéctica introducirá sin duda cambios sustanciales en los procesos de aprendizaje que, tradicionalmente, se centran en la autoridad del conocimiento que es infalible, carente de posibilidades de error o cegueras o desviaciones, y por extensión, en la autoridad del docente, que es el depositario de este conocimiento cuasi-sobrehumano. La introducción de la visión del conocimiento como un proceso sujeto a autocorrección y siempre en peligro de caer en el error o en la ilusión¹⁷ de generar percepciones falsas si se le mitifica o se le pone en posición de divinidad intocable, pero siempre en posibilidad de nuevas preguntas y nuevos descubrimientos cuando se le coloca en su justa dimensión humana, reintroduciría la dimensión humana en la educación y haría del proceso de conocimiento una aventura apasionante y significativa para los educandos.

Dentro de la visión dialógica-dialéctica se encuentra también el riesgo permanente de caer en la dinámica del error o la ilusión, de dejarse llevar por los sesgos de la conciencia y caer en la dinámica que destruye el conocimiento auténtico y que se manifiesta en formas cosificantes del mismo, tales como la racionalización, el conceptualismo, la normalización del conocimiento de acuerdo a los parámetros convencionales o el relativismo que niega toda posibilidad de afirmación de verdad. Pero esta visión de los riesgos ayudará sin duda a los educadores y a los educandos a mantener una vigilancia crítica y autocrítica en los procesos de enseñanza-aprendizaje, para evitar caer en estos errores que reproducen y refuerzan la visión simplificadora del conocimiento, como parece suceder con demasiada frecuencia en las instituciones educativas.

En tercer lugar, el paso hacia la visión de complejidad incluye la reintroducción del sujeto cognoscente en su proceso de conocimiento que generará una nueva visión de la objetividad. Esta tercera dimensión resulta fundamental para humanizar el conocimiento y revertir el proceso de enajenación al que ha estado sometido el ser humano, como productor de conocimiento a partir de la falsa noción de objetividad, como exclusión deliberada de la subjetividad y, por lo tanto, del sujeto que conoce.

¹⁷E. Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, 2001, Buenos Aires, ed. Nueva visión.

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

“La ocultación de la subjetividad es el colmo de la subjetividad”, dice Morin¹⁸ y agrega que la construcción de conocimiento objetivo no comporta la anulación de la subjetividad, sino por el contrario, su pleno empleo, el ejercicio de la pasión por lo verdadero.

De la misma manera, Lonergan afirma que “la objetividad es el resultado del ejercicio auténtico de la subjetividad”,¹⁹ es decir, de la vivencia atenta de las experiencias, la construcción inteligente de ideas y conceptos a partir de preguntas e imágenes y la afirmación razonable de juicios sustentados en pruebas y evidencias suficientes, debidamente articuladas.

Por lo tanto, una nueva visión del conocimiento conducirá a esta nueva perspectiva sobre la objetividad, como producto del ejercicio auténtico de la subjetividad, lo que llevará a la reintroducción del sujeto que conoce en su propio conocimiento y, por lo tanto, a la progresiva humanización del conocimiento.

Finalmente, una cuarta dimensión tiene que ver con lo que aquí llamamos *polimorfismo del conocimiento*, es decir, con la multiplicidad de formas en las que el conocimiento se desarrolla y se manifiesta en la vida humana. Tradicionalmente se acepta como conocimiento solamente el conocimiento científico y se desecha o desprecia cualquier otro tipo. Sin embargo, el conocimiento se manifiesta, por el polimorfismo de la conciencia, en muy distintas formas. Tocaremos ahora las tres formas generales más importantes de conocimiento que Lonergan denomina *campos de la significación*²⁰ y que son: el campo del sentido común, el campo de la teoría y el campo de la interioridad.

El campo del sentido común es el ámbito del conocimiento altamente especializado que tiene que ver con la resolución de problemas de la vida cotidiana (saber tradicional); se caracteriza por su interés en lo particular concreto, su carácter práctico e inmediato y su modo de proceder relacionando los objetos con la experiencia del sujeto. El campo de la teoría, en cambio, es el de conocimiento que tiene que ver con las ciencias y se caracteriza por su interés en lo universal concreto, su

¹⁸ E. Morin, *El Método II. La vida de la Vida*, 1997, Madrid, Ediciones Cátedra, p. 347.

¹⁹ B. Lonergan, *Método en Teología*, *op. cit.*, p. 258.

²⁰ *Ibid.*, cap. 3.

pretensión de generalización, su carácter no práctico y su visión de largo plazo, así como por su modo de proceder, en el que se relacionan los objetos entre sí y no con la percepción del sujeto. Finalmente, el campo de la interioridad se caracteriza por relacionar al sujeto consigo mismo, explorando y conociendo las operaciones que conforman la estructura misma del conocimiento y no los objetos; su mirada es también de largo alcance y su carácter no es práctico en el sentido utilitario.

En general, la visión imperante magnifica el papel del conocimiento teórico en la educación—aunque, como decíamos, tiende a deformar el sentido de lo teórico—, a mirar despectivamente el conocimiento del sentido común—por considerarlo no ilustrado— y a ignorar prácticamente el campo de la interioridad o a considerarlo un aspecto relacionado con lo mítico, lo esotérico o lo religioso—por no comprenderlo adecuadamente—; sin embargo, habría que introducir en el campo educativo una reflexión sobre estos campos de significación y su posible introducción para un enriquecimiento del proceso de aprendizaje.

El campo del sentido común es el tipo de conocimiento en el que el educando vive su vida cotidianamente—al igual que los educadores— y del que tiene mayor número de experiencias significativas, preguntas, ejemplos y juicios, que indican modos concretos de entender, explicar y resolver los problemas de la existencia práctica, debajo de los cuales existen principios o problemas científicos, antropológicos, sociológicos o hasta filosóficos. ¿Por qué no tomar entonces el conocimiento del sentido común, que es el conocido-conocido de los educandos, como punto de partida para construir desde allí el conocimiento marcado en el currículo?

Iniciar el proceso de conocimiento a partir de ejemplos del sentido común y del rescate de lo que el educando ya sabe acerca de ellos puede ser un buen generador de motivación para el aprendizaje, que aporte algunos datos—que posteriormente habrá que discernir críticamente— y genere un buen número de preguntas para emprender la búsqueda. A partir de estos ejemplos iniciales, se pueden ir tejiendo los conocimientos teóricos, construyendo comprensión de los fenómenos, apoyando el proceso de conceptualización y formulación de las ideas; incentivando la

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

emergencia de preguntas críticas y la reflexión que apoye en el camino hacia el juicio; de hecho, que concluya el proceso de conocimiento.

El conocimiento teórico auténtico es el que trata de construir explicación de los fenómenos —es decir, relaciones inteligibles entre los objetos o componentes— a partir de preguntas adecuadas, imágenes pertinentes de apoyo, intelecciones que generen ideas, conceptualización que pueda formularse en lenguajes especializados. Sin embargo, este proceso es uno que incluye, como habíamos dicho, emoción, pasión, pulsión, posibilidad de acierto y de error o ilusión, afirmación de verdades que nos abran a la realidad o repetición de juicios previos que pueden cerrarnos a la comprensión de los fenómenos y acabar por poseernos. En este proceso, existe el sentimiento de verdad, que nos hace comprometernos con nuestras afirmaciones cuando llegamos a ellas y defenderlas con argumentos, pero también con pasión sustentada por argumentos apasionados. Todo esto tiene que ser contemplado en el proceso de conocimiento teórico que se busca comunicar y generar en las aulas para que sea realmente un proceso de conocimiento.

El campo de la interioridad nos hace pensar no solamente en objetos, sino sobre nuestro propio pensar, pensar sobre nuestros procesos de pensamiento. De este modo, no se trata de un campo esotérico o religioso sino de un campo indispensable para que la educación forme educandos no solamente capaces porque poseen muchos conocimientos sólidamente contruidos y pueden aplicarlos a situaciones concretas, sino que conocen y han ido apropiando su propio proceso de conocimiento, de manera que son suficientemente concientes de su ser sujetos que conocen, como para poder seguir durante toda su vida profesional y personal generando y regenerando sus propios conocimientos, sin la necesidad de depender de un docente o de una institución educativa.

De manera que la introducción y adecuada combinación del conocimiento del sentido común, el conocimiento teórico y el conocimiento de interioridad, será una estrategia importante para revitalizar y volver a hacer significativo el proceso de aprendizaje, y para generar personas capaces de generar conocimiento y no solamente poseedores de conceptos.

Como en el caso de la visión de ser humano, que es generada/generadora de educación, el paso fundamental que se tiene que dar es el que va desde una visión abstracta hacia una visión concreta; en este caso, del proceso de conocimiento. Esto implica un viraje epistemológico desde posturas conceptualistas y racionalistas hacia una postura *realista crítica* –en el sentido lonerganiano del término– o hacia una postura *realista relacional relativa y múltiple* como la llama Morin, visiones que sin ser exactamente equivalentes, son profundamente convergentes y pueden ser, ambas, muy orientadoras para el proceso educativo.

Este paso fundamental, este viraje epistemológico no puede darse sin una profunda y seria conversión intelectual, es decir, sin un proceso en el que cada sujeto educador deje atrás el supuesto que lo hace pensar que el proceso de conocimiento es algo bien conocido y algo que domina a la perfección, por ser su campo de trabajo cotidiano, y lo haga introducirse en un proceso en el cual experimente en carne propia la estructura dinámica y compleja del conocimiento humano y verifique cómo opera el conocimiento a partir del modo en que opera él o ella misma como sujeto, conociendo.

Esto significa hacer un ejercicio introspectivo que permita descubrir el modo en que experimenta y adquiere datos de la realidad o de su propia conciencia, la manera en que genera ideas a partir de la comprensión de la inteligibilidad de esos datos y de la exploración inteligente de posibilidades, del modo en que reflexiona críticamente y llega a la intelección reflexiva que lo hace afirmar un juicio, un “incondicionado virtual”, conociendo las condiciones de esta afirmación y el modo en que se cumplen estas condiciones y sabiendo los límites y alcances de esta afirmación verdadera, cierta o probable.

Una vez hecho este ejercicio, cuando el educador haya caído en la cuenta de su propio proceso y sea capaz de autoafirmarse con el juicio básico: *yo soy un sujeto cognoscente*, argumentando y sustentando esta afirmación, será posible que este educador inicie la reorientación de su visión del conocimiento y pueda facilitar procesos de conocimiento en sus educandos. Pero llegar a esta primera autoafirmación no es el punto final de la conversión intelectual, sino solamente el gran punto de partida, el enorme paso necesario para iniciar el camino con

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

un rumbo nuevo. Es lo que hace que el reto sea tan difícil de afrontar, pero precisamente es también lo que lo hace un proyecto profundamente creativo y apasionante, por el que vale la pena apostar, invirtiendo el esfuerzo y la constante auto-vigilancia crítica que son necesarios en la vida de todo educador, para evitar caer en el riesgo siempre presente, siempre oculto, siempre confortable, de la rutina y la repetición. Solamente así podrán acortarse las distancias entre las múltiples dimensiones del conocimiento en la Educación, que se encuentran hoy desarticuladas.

La dialógica: transmisión-descubrimiento-construcción del conocimiento en el aula

Una consecuencia fundamental del paso desde la visión simple hacia la visión compleja del conocimiento tiene que ver con el falso dilema entre transmisión y construcción del conocimiento en el aula, que se ha debatido durante mucho tiempo entre los estudiosos de la educación. La visión simplificadora tradicional ha sostenido que el proceso educativo consiste en la transmisión de conocimientos del educador al alumno –visión centrada en la enseñanza–, proceso en el que el educando es un simple espectador u objeto pasivo, un mero receptor de lo que el profesor le enseña.

Esta visión simplificadora tradicional ha sido sustituida en tiempos recientes por la perspectiva que centra el proceso educativo en el aprendizaje y que postula que el proceso en el aula consiste en la construcción del conocimiento por parte del educando, que se convierte en un sujeto activo del proceso de su propio aprendizaje. Sin embargo, esta visión parece ser una nueva visión simplificadora que podría llamarse visión simplificadora moderna o visión simplificadora constructivista.

Si en la primera visión se deja al estudiante como un mero receptor pasivo del conocimiento que le llega desde el profesor, en la segunda se deja al docente como un mero promotor de experiencias que pongan al estudiante en situación de construir su propio aprendizaje, pero se

le niega toda posibilidad de comunicar o transmitir su propio saber al estudiante. En la primera perspectiva, se borra el término aprendizaje por subrayar la enseñanza, mientras en la segunda se proscribe el término enseñanza por enfatizar el aprendizaje. Si bien en el caso de la visión moderna o constructivista se trata de un asunto de énfasis, es cierto que muchas veces, en la práctica, se cae en el extremo de negar toda posibilidad de transmisión o de enseñanza e incluso se convierte en algo incorrecto usar el término enseñanza o enseñar.

Si retomamos la perspectiva lerneriana del conocimiento de dos vías —la vía ascendente y la vía descendente—, podemos ver que existe una alternativa compleja que nos permite visualizar de una manera más integral el proceso educativo, convirtiéndolo en un proceso de enseñanza-aprendizaje y no solamente en un proceso de aprendizaje o en un proceso de enseñanza.

El proceso de construcción de conocimiento se da en el marco de una interacción constante y dialógica entre la transmisión y el descubrimiento, es decir, entre la enseñanza y el aprendizaje. Juntos, el docente y el estudiante construyen el conocimiento, siempre en esta interacción en la cual existe una vía ascendente mediante la cual se van recopilando datos y experiencias que se relacionan, se procesan inteligentemente, se reflexionan críticamente y llevan a juicios de hecho; y existe también una vía descendente, en la cual existen juicios verdaderos que vienen de la tradición o de la herencia del conocimiento ya construido que se van transmitiendo vía el docente a los estudiantes, proponiendo su comprensión, tratando de que éstos enriquezcan la experiencia del estudiante que reiniciará con este enriquecimiento nuevos procesos de descubrimiento.

El educando es, entonces, un actor esencial, el sujeto protagonista del proceso de su propio aprendizaje, que va construyendo su propio conocimiento a partir de procesos de descubrimiento y de recepción activa de los conocimientos del profesor. El docente es también un actor fundamental, el sujeto que facilita las experiencias de aprendizaje adecuadas para que los estudiantes construyan su aprendizaje por descubrimiento, pero que también transmite sus propios conocimientos, de

JUAN MARTÍN LÓPEZ CALVA

manera que los alumnos puedan construir conocimiento también a partir de esta transmisión o enseñanza. En este proceso, también ocurre que los docentes aprenden y entran en la vía de descubrimiento a partir del enriquecimiento que les brinda el contacto profundo y vital, desde el *irrestricto deseo de conocer*²¹ que es compartido con sus educandos; y ocurre de igual modo que el estudiante puede transmitir y llegar a enseñar elementos de la herencia, conocimientos o ideas preconstruidas y aceptadas en la cultura en la que vive a sus propios compañeros e incluso al docente.

Este es el producto revitalizante de una búsqueda genuina de conocimiento a partir del cambio radical en la visión del conocer, que genera el proceso educativo y es, a su vez, generada por el proceso educativo; un producto que sin duda contribuirá a que el sistema educativo se aproxime progresivamente a la reforma que requiere urgentemente, para responder a los desafíos complejos del mundo global del siglo XXI.

²¹ B. Lonergan, *Insight*, *op. cit.*

CRISIS Y PERSPECTIVAS TEÓRICAS EN SUDAMÉRICA

*Patricio Quiroga**

RESUMEN: En un contexto de crisis de la economía, el debate sobre América Latina comienza a reaparecer en el horizonte, con una dimensión holística, es decir, con el regreso del pensamiento crítico, con un énfasis especial en la teoría del sistema-mundo.



ABSTRACT: In the current economic crisis, the debate about Latin American resurfaces with a holistic view, namely a return to critical thinking, with a particular focus on the world-systems theory.

PALABRAS CLAVE: Sudamérica, crisis, intelectualidad, teoría crítica, teoría de la dependencia, sistema-mundo.

KEY WORDS: South America, crisis, intelligentsia, critical theory, dependency theory, World-systems theory.

RECEPCIÓN: 12 de agosto de 2011.

APROBACIÓN: 17 de abril de 2012.

* Universidad de Valparaíso, Chile.

©ITAM Derechos Reservados.

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

PATRICIO QUIROGA

La ola de golpes de Estado en Sudamérica no solamente reconfiguró el poder político (Bolivia, 1972), si no que puso en el epicentro la alianza civil-militar (Uruguay, 1973), inició la reconversión capitalista en la región (Chile, 1973), e inauguró la práctica de la detención-desaparición a escala (Argentina, 1976); la ofensiva también se hizo sentir en el plano teórico, puesto que la teoría crítica no estuvo en condiciones de afrontar la arremetida. En ese sentido, debe tomarse en cuenta que la teoría social es un producto que se trabaja en la larga duración, con el objeto de develar racionalmente la sociedad y que cualquier corte en su evolución demande readecuaciones, situación a las que se sumaron la desarticulación de la sociedad civil y del partido, considerado en ese entonces como un intelectual colectivo (según la fórmula de Gramsci), el cierre de las unidades académicas dedicadas al cultivo de las ciencias sociales y las humanidades, y la detención y desaparición de numerosos intelectuales. En fin, el estudio y representación de la sociedad se dificultó.²

fue formulado originalmente por J. Williamson en 1989 (*What Washington Means by Policy Reform*). Al cabo de un año se transformó en un decálogo de diez puntos para ser aplicado en las economías de los países pertenecientes a América Latina.

56

²Por ejemplo, para caracterizar el nuevo Estado surgieron diferentes visiones acompañadas de sus respectivas tipologizaciones; a saber: Fascismo (L. Corvalán), Fascismo dependiente (O. Caputo), Fascismo militar (E. Hackethal), Estado de la seguridad nacional (L. Maira), Estado burocrático militar (F. O' Donnell), Estado de contrainsurgencia (R. Mauro), Estrategocracia (J. Tapia), Estado "gorila" (M. Enríquez), Estado de excepción, (M. Carranza), Nuevo autoritarismo (D. Collier) y Estado militar (A. Rouquie). En fin, la discusión al respecto no se resolvió y, al igual que otros temas, quedó sin respuesta. Tendencia captada certeramente por S. Mainwaring, para quien, "lo mejor de la ciencia social en Sudamérica ha cambiado significativamente desde fines de la década de los sesentas y comienzos del setentas. Los aportes más sólidos se han alejado del tema de la dependencia y del análisis de clase inspirados en la tradición marxista", en *Desarrollo económico*, 1984, vol. 24, núm. 95. Luego, vendría la nueva representación de la sociedad con *El Otro Sendero* de H. de Soto (Perú), *La Revolución Silenciosa* de J. Lavín (Chile) o la conversión neoliberal de Paz Estenssoro (Bolivia). Pero, no fue todo, porque los vacíos teóricos de aquellos años explican la falta de respuesta al cambio histórico que se experimentaba, a la inserción de América Latina en la economía-mundo, a las tipologías transicionales, a la amplitud de las alianzas políticas, a la revalorización de la democracia. Cuestiones graves en un mundo que se disolvía y que tendrían incidencia en las futuras transiciones y las dificultades de ésta para vadear el neoliberalismo, aunque también es necesario tomar en cuenta, ¿hasta dónde los actores políticos y sociales, y los intelectuales podían, desde la teoría derrotada, enfrentar los nuevos desafíos?

Ahora bien, nuestra hipótesis es que ese impacto está en vías de reconstrucción y que en Sudamérica la teoría crítica comienza a experimentar un nuevo ciclo de florecimiento intelectual. Al respecto, pensamos que en la región, cada cuarenta años (aproximadamente), se experimenta un auge crítico-cultural que tiene que ver con el agotamiento de las generaciones precedentes, que van dejando el paso a las nuevas que irrumpen con nuevos temas, metodologías, teorías y epistemologías. Así lo demuestran, entre otros, el reclamo de Bolívar contenido en la *Carta de Jamaica* (1815), la *Iniciativa de la América* propuesta por F. Bilbao (1856), el clamor de Martí en *Nuestra América* (1891), los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui (1928), la producción *dependentista*-marxista, y la de la teología de la liberación en los sesenta y parte de los setenta del siglo pasado.

Como señalábamos anteriormente, en el contexto de la crisis de los setenta, los partidarios del cambio social también fueron derrotados teóricamente. Pero no fue todo; muy pronto los derrotados habrían de sufrir los efectos de una nueva avalancha; en menos de un lustro, desde los grandes centros de pensamiento se puso en interdicción *la teoría crítica*, quedando la reflexión teórica encuadrada por la sospecha a que se sometieron los ahora denominados *metarrelatos*, ofensiva que puso en entredicho los paradigmas prevalentes al poner una nota de incertidumbre sobre los mapas cognitivos, quebrantándose la confianza en la eficacia de los registros de acercamiento al estudio de la sociedad.³ Esta tendencia reafirmada, entre otros fenómenos, por la *derechización de occidente* (1979) y el *desplome del socialismo de Estado* (1989), tuvo un formi-

³ Las razones de esta crisis fueron numerosas y difíciles de identificar. Por un lado, están los aspectos teóricos; por otro, los políticos. Entre los primeros deben consignarse la crisis de los paradigmas forjados o renovados en la posguerra y su profundización por los cambios histórico-universales que condujeron a la polémica modernidad/postmodernidad, al abandono de teorías sociales, a la triple crisis (marxismo, socialismo, izquierda), así como al avance de la *ciudad virtual* y el desplome de la ideología, fenómenos que inhibieron el análisis de una intelectualidad sorprendida por la velocidad de las transformaciones. Entre los factores políticos se cuentan hechos de gran intensidad como la *derechización de Occidente* (1979), el derrumbe del *socialismo de Estado* (1989), la invisibilidad en que cayeron los movimientos de liberación nacional, el fin del Estado benefactor y del taylorismo, la aparición de un mundo bipolar, los efectos de la tercera revolución científico-técnica, los avances de la informática y las nuevas formas de acumulación de capital, entre otros.

PATRICIO QUIROGA

dable refuerzo en la crisis de las ciencias de la sociedad, al extremo que, a principios de los noventa, era acuñado por A. Giddens el concepto de *crisis estable*⁴ en las ciencias sociales, opinión interesada en la medida que aparecía la *tercera vía*, una fórmula de convivencia entre el proyecto socialdemócrata y el neoliberal.

Ahora bien, no obstante la fuerza del impacto, por doquier se levantaron barreras de contención tras algunos años de lucha por la sobrevivencia. A manera de ejemplo podemos realzar las producciones del ecuatoriano A. Cueva y de los peruanos Flores Galindo y A. Quijano;⁵ saliendo de la región, otro lugar memorable de resistencia cultural lo representaron las resoluciones del Vº Congreso de Sociología Centroamericana en 1982; en Chile –en plena dictadura– apareció el Grupo ANDES, reclamando espacio para la teoría crítica (1983), pero sucedió lo mismo en Bolivia tras la derrota de Calamarca. Aún más, el mismo año en que se proclamaba la *crisis estable* de las ciencias sociales, el argentino A. Dabat publicaba en México *Capitalismo mundial y capitalismo nacionales*, primer volumen de un trabajo sobre la conformación y desarrollo histórico del capitalismo mundial.⁶

Aquellos también fueron tiempos complejos en lo que a la historia se refiere. Fukuyama pronto habría de extender el certificado de defunción a la disciplina luego de publicar *El fin de la historia*, ofensiva contrarrestada en ese campo sólo hace algunos años, cuando el historiador británico, E. Hobsbawm en su *Manifiesto para la renovación de la historia* (2004), denunció que la disciplina se encontraba severamente afectada en su capacidad de entender el mundo por medio de una investigación racional sobre el curso de las transformaciones humanas. Según el autor de *Historia del Siglo XX*, la conjunción de relativismo y consenso había preparado el camino para la valorización de la identidad (trasladando el estudio desde *lo que ocurrió a lo que le ocurrió al grupo*), señalando además que, desde 1985, esta tendencia se había acentuado

⁴Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del yo*, 1994, Barcelona, Península.

⁵Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, 1978, México, Siglo XXI; Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830. Estructura de clases y sociedad colonial*, 1984, Barcelona, Crítica; Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, 1988, Lima, Ediciones Sociedad y Política.

⁶Alejandro Dabat, *Capitalismo mundial y capitalismo nacionales*, 1994, FCE/UNAM, México.

cuando se produjo “la transición de los estudios cuantitativos a los cualitativos, de la macro a la microhistoria, del análisis estructural a los relatos, de lo social a los temas culturales”.⁷

Ahora bien, en el caso chileno se juntaron dos tendencias de alto impacto en la historiografía crítica. Por un lado, constatamos los efectos del *shock* político y cultural al que hemos hecho referencia, aunque, por otra parte, sus errores fueron determinantes. Producto de la propuesta proveniente de la *ciencia social militante* de los sesenta/setenta,⁸ la historiografía chilena hizo suyo el supuesto proveniente de la Conferencia de los '81, en el sentido de que el mundo experimentaba la *transición del capitalismo al socialismo a escala mundial*, de manera que, al derrumbarse el socialismo, gran parte de esa historiografía perdió el punto de referencia internacional, lo que explica que un voluminoso cuerpo de reflexión caminara sin la orientación del factor internacional, cobrando la historia de Chile una especie de vida propia, referida a sí-misma, sin el referente externo.

Como puede apreciarse, el panorama descrito fue propicio para el abandono teórico de la *visión de conjunto*, ralentizándose la productividad que caracterizó a nuestras ciencias sociales. Sin embargo, estos últimos años ha comenzado a revertirse la situación con obras como la del argentino F. Delich, quien con su *Repensar América Latina* se preguntaba por qué en una zona en plena modernización, en la que sus pueblos se habían reencontrado con la democracia y habían crecido las expectativas de vida, pudiese haberse acentuado la brecha entre ricos y pobres.⁹ Por su parte, el pensamiento católico progresista también se hizo presente con textos como *La América Latina del siglo XXI* de Methol y Metalli.¹⁰ A éstos se suma la producción reciente de la vitalizada historia económica que emergió en Barcelona y

⁷ Eric Hobsbawm, “Manifiesto para la renovación de la historia”, en www.rebellion.org/mostrar.php?...eric%20Hobsbawm...

⁸ Alejandro Chelén, “Conferencia de los 81”, en *Documentos e Informes emanados de Plenos y Congresos del Partido Comunista de Chile*, 1963, Santiago, PLA. Para una “aplicación” de la teoría, Enrique Correa, “La situación internacional”, en *Unidad Proletaria*, núm. 2, 1972, Santiago, p. 8 ss.

⁹ Francisco Delich, *Repensar América Latina*, 2004, Barcelona, Gedisa.

¹⁰ Alberto Methol y Alver Metalli, *La América latina del siglo XXI*, 2006, Buenos Aires, Edhasa.

PATRICIO QUIROGA

Uruguay,¹¹ recuento en el que no puede dejar de mencionarse el esfuerzo por estudiar a las sociedades latinoamericanas realizado en Chile por J. Chonchol.¹² Otro tanto podría señalarse respecto a la propuesta de repensar la idea de América Latina desde una *arqueología decolonial*, como lo planteara hace poco W. Mignolo,¹³ cabeza visible de una nueva manera de entender la región. En fin, estamos ante un importante renacer de la producción teórico-crítica; tanto, que al momento de redactarse esta comunicación aparecieron tres nuevos textos.¹⁴

En fin, retomando la idea original, en un contexto de crisis de la economía-mundo, el debate sobre el retraso de nuestra América comienza a reaparecer en el horizonte, acompañado de una dimensión de carácter holístico, como son las propuestas de los teóricos del institucionalismo, de los estudios postcoloniales y del renacer marxista. De manera que puede constatar, empíricamente, la reaparición del pensamiento crítico, rompiéndose la cadena autoritaria y neoliberal.

La teoría emergente

La teoría crítica y el movimiento democrático-popular, insistimos, no sólo fueron derrotados políticamente, también sucumbieron en el plano de la cultura y la teoría social. El *tratamiento de shock* no fue un fenómeno económico; vino aparejado con una marejada cultural que impulsó e impuso un nuevo tipo de percepción de los fenómenos sociales a partir del mercado. En ese contexto, el colapso del marxismo latinoamericano, de la teoría de la dependencia, del pensamien-

¹¹ María del Pilar Rubio y Reto Bertoni (comp.), *Energía y desarrollo en el largo siglo XX. Uruguay en el marco latinoamericano*, 2008, Uruguay, Universitat Pompeu Fabra/Facultad de Ciencias Sociales Universidad de la República, Uruguay.

¹² Al regreso de un largo exilio, Jacques Chonchol, ex ministro del presidente Allende, instaló con apoyo de La Sorbona y el Instituto de Altos Estudios para América Latina, un doctorado en una Universidad resistente en Chile (ARCIS), donde alcanzó a publicar la revista *América Latina*.

¹³ Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, 2007, Barcelona, Gedisa, p. 12.

¹⁴ Margarita López, Carlos Figueroa y Beatriz Rajland (editores), *Temas y procesos de la historia reciente de América Latina*, 2010, Arcis/Clacso, Santiago/Buenos Aires; Frank Gaudichaud, *El volcán latinoamericano: izquierdas, movimientos sociales y neoliberalismo al sur del Río Bravo*, 2011, Santiago, Escaparaté; Mario Rapoport y Noemí Brenta, *Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, 2010, Buenos Aires, Capital Intelectual.

to *cepaliano*, de la teología de la liberación y diversas formas de nacionalismo de izquierda fue inapelable, de manera que lo más aconsejable era esperar nuevos avances teóricos y, mientras tanto, repensar la región de la teoría. En esas circunstancias, un segundo muro de contención lo constituyeron una serie de obras signadas por el interés individual y el talento de algunos autores.

Motivo de gran aliciente en la búsqueda de respuestas sobre el cambio operado fue el texto de A. Ferrer, *Historia de la Globalización*.¹⁵ Algunos años después, un autor relevante (aunque no sudamericano), D. Landes, entregaba un libro en el que se persistía en la idea de estudiar la evolución de los últimos 500 años y el terrible impacto que significó la expansión europea para los países de la periferia. Al respecto se preguntaba:

¿Cuán grande es la brecha entre ricos y pobres y qué transformaciones está sufriendo? Muy somera y brevemente: la diferencia de ingreso *per capita* entre el país industrial más rico, digamos Suiza, y el país no industrial más pobre, Mozambique, es aproximadamente de 400 a 1. Hace doscientos cincuenta años, esta brecha entre los más ricos y los más pobres era tal vez de 5 a 1; y la diferencia entre Europa y, digamos el Este o el sur de Asia (China o India) era de alrededor de 1,5 o 2 a 1.¹⁶

A esta interrogante podríamos agregar que la brecha seguía creciendo y con agravantes, porque algunos países no sólo no crecieron, sino que se volvieron más pobres, al extremo de que, hace tan sólo un par de años, algunos sociólogos comenzaron a calificar a algunos de ellos como “países residuales” (Afganistán), en el entendimiento que no tenían nada que ofrecer a la economía globalizada, como no fuera “turismo de guerra”. En fin, de este somero recuento no puede excluirse el balance de la teoría de la dependencia de T. Dos Santos;¹⁷ otro salto lo constituyeron la publicación de la *Historia General de América Latina*

¹⁵ Aldo Ferrer, *Historia de la Globalización*, 1996, Buenos Aires, vol. I-II, FCE.

¹⁶ David S. Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones*, 1999, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, p. 23.

¹⁷ Theotônio Dos Santos, *La Teoría de la Dependencia*, 2003, Buenos Aires, Plaza & Janés.

PATRICIO QUIROGA

de la UNESCO,¹⁸ todo un aliciente para recuperar el holismo historicista y la producción de CLACSO bajo las conducciones de A. Borón y E. Sader. Ahora bien, entre tanto habían ido apareciendo o revitalizándose nuevas lecturas.

Una interesante reflexión provino de los teóricos de la “Escuela institucionalista”, liderados por el premio alternativo de economía D. North¹⁹ y reforzado por discusiones con autores como Maddison, Thorp, Ocampo y otros.²⁰ Contribuciones a las que ahora debe agregarse la del chileno C. Yáñez quien, buscando las causas del rezago de nuestra América, concluye que éste se produjo entre 1750-1850 debido a la forma que asumió el sistema colonial implantado por españoles y portugueses. Acotando el asunto a la presencia española, afirma que España no sólo trasladó la hueste indiana, sino el acervo cultural, idioma, religión y visión-de-mundo. Además, injertó su propia estratificación social, la servidumbre y la forma de división de la tierra; y, por si fuera poco, trajo la concepción del encuentro con la riqueza fácil, por cuanto la lejanía del poder central permitió el famoso principio que estipulaba “la ley se acata pero no se cumple”, institucionalizando así la arbitrariedad, forjadora —por lo demás— de inseguridad y desconfianza en las empresas y en los invasores. Agreguemos, indica Yáñez, el ocio especulativo, la concentración de la propiedad, la

62

¹⁸ Con todo propiedad, Germán Carreras en la *Introducción* al volumen 5 señala: “A lo largo de sólo medio milenio, América Latina se ha conformado como una de las grandes regiones geo-culturales del mundo. Su unidad territorial es evidente. Su significación en el escenario mundial de la cultura no requiere de nueva argumentación. Su esfuerzo sostenido y crecientemente exitoso por constituirse como un conjunto de sociedades modernas, democráticas y orientadas hacia niveles cada día más altos de bienestar, es reconocido. En suma, América Latina es una realidad que puede ser historiada como totalidad. Por eso, hemos escrito esta *Historia General de América Latina*”. Al respecto, *Historia General de América Latina*, 2003, España, Editorial Trotta.

¹⁹ Douglass C. North, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, 1995, México, FCE.

²⁰ Angus Maddison, “The World Economy: A Millennial Perspective”, 2001, París, Centro de Desarrollo de la OCDE; Rosé-Mary Thorp, “Las economías latinoamericanas 1939-1950”, en Lelie Bethell, *Historia de América Latina: Economía y Sociedad desde 1930*, 2000, Barcelona, vol. 11, Crítica.

José A. Ocampo, “América Latina y la economía mundial en el siglo largo”, Conferencia especial para el 70º aniversario del *Trimestre Económico*, 2004, México.

desigualdad, el rezago respecto al mercado mundial (en formación), la baja densidad poblacional, el nulo aliciente para la creación del mercado de trabajo, la ausencia de industrialización y el estancamiento a largo plazo. Esta tendencia habría conducido finalmente al rol que se asignó al Estado, que terminó reemplazando a los agentes económicos.²¹

Para la Escuela institucionalista,²² las consecuencias a largo plazo de este tipo de evolución favorecieron la formación de economías de alto costo transaccional, con mercados irregulares, desigualdad, exclusión, derechos poco transparentes y feble institucionalidad, aspectos propicios para una economía rentista, más que competitiva. De este balance se desprende, entonces, la propuesta de explorar la naturaleza de las instituciones (a largo plazo) como creadora de estímulos en la economía, para aprovechar la oportunidad de ganancia. En fin, el objeto de estudio pasa por enfocar la función de las instituciones en el desempeño económico, habida cuenta de que, como señala el propio North, no existe un “marco analítico que integre el análisis institucional en la economía política y en la historia económica”.²³ Alejados de la teoría neoclásica, a la cual critican la tendencia a la distribución de recursos en un momento determinado, buscan explicar el cambio en el largo plazo y en la estabilidad institucional, postulados que en cierto modo imperaron en Chile durante los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. En ese sentido, resulta sintomático constatar que ni siquiera el fracaso político en las elecciones presidenciales de 2010 han puesto un manto de duda sobre la tendencia, al mantenerse inalterable la estabilidad institucional y el funcionamiento del modelo económico, no obstante las reformas anunciadas para profundizar las privatizaciones.

²¹ César Yáñez, “Atraso y desigualdad. La perspectiva de historia económica”, en *Instituciones y Desarrollo*, 2000, Barcelona.

²² Efectivamente, estamos hablando de una escuela compuesta por economistas-historiadores e historiadores economistas. Realizan congresos, sostienen publicaciones y han desarrollado tres lugares de concentración: Estados Unidos (MIT), Barcelona (Universidad de Barcelona), y Uruguay (Universidad de la República).

²³ *Op. cit.*, p. 13.

PATRICIO QUIROGA

Por otra parte, por esos mismos años y desde los “Estudios poscoloniales”, han emergido nuevas formas de reflexión. Aun cuando este es un tema mayoritariamente radicado en la academia anglo-norteamericana, no ha dejado de tener repercusiones en el debate regional; autores como Appadurai, Bhabha, Chakrabarty, Clifford, Guha, Hall, Said, Spivak, son parte de ese paisaje intelectual,²⁴ así como algunos de los conceptos de uso corriente en sus reflexiones (*desterritorialización, diáspora, mestizaje*). Ahora bien, la matriz ideológica poscolonial es un tanto anterior a su reciente *boom*. Estos estudios son tributarios del debate epistemológico posterior a 1968; por lo tanto, se entroncan (habidas excepciones) con la propuesta *postmoderna*, de manera que el *giro poscolonial* tiene en la base de su fundamentación el cuestionamiento a los principios del iluminismo. La presencia de conceptos fundantes de la obra de autores como Derrida y Foucault está fuera de toda duda (*fin de la filosofía, muerte del sujeto, disolución de la idea de la verdad*). En fin, la deslegitimación de la *crítica de la razón*, acompañada por el rechazo, ahora, del *metarelato*, culminó con un marcado antihumanismo, vieja herencia altusseriana, que terminó por disolver a Marx y la crítica de capitalismo (ahora globalizado).

64 Desde otro ángulo, desde los “Estudios culturales”, han hecho importantes aportes para reformular el *latinoamericanismo*, sobre todo luego de las fracturas teóricas que siguieron al quiebre del socialismo real. Desde numerosas ópticas, un importante grupo de intelectuales, situados en los márgenes-del-sistema y alejados de los grandes paradigmas, armados de una gran variedad temática, teórica y metodológica, iniciaron cruces interdisciplinarios que redundan en nuevas miradas sobre el continente. La desigualdad, la explotación y la mar-

²⁴A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, 1966, Minneapolis, University of Minnesota Press; H. Bhabha, *El lugar de la cultura*, 2002, Buenos Aires, Manantial; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2000, Princeton, Princeton University Press; J. Clifford, *Roots. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, 1977, Harvard, Harvard University Press; R. Guha, *Las voces de la historia*, 2000, Barcelona, Crítica; Stuart Hall, “Estudios culturales: Dos Paradigmas”, en *Causas y Azares*, 1994, Buenos Aires, núm. 1; Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbis Tertius*, La Plata, 1999, *Revista de Teoría y Crítica Literaria*, año III, núm. 6.

ginación siguen siendo temas señeros, atrapados ahora en las limitaciones que presenta la *provisionalidad*. Como señala M. Moraña en el prólogo al texto, *Nuevas perspectivas*:

Esta misma pluralidad de enfoques y temáticas hace evidentemente que este libro no pretende ofrecer una propuesta única sino aproximaciones parciales y hasta provisionales —a veces contrapuestas— a aspectos muy dispares de la cultura latinoamericana: el de la lectura e incorporación de tradiciones y genealogías en debates actuales; el que vincula problemáticamente cuestiones de clase, raza y género; el que atiende a los tránsitos de la migración y la consecuente reterritorialización de sujetos y prácticas culturales; el que enfoca el lugar de las ideologías en la definición de agendas culturales que se enfrentan al vaciamiento en la posmodernidad.²⁵

Ahora bien, el peso *euro-norteamericano*, la distancia del problema de la relación Estado/nación, el poco entusiasmo que muestran ante el concepto epistemología y el acercamiento a los problemas de la identidad por sobre el conflicto social, sitúa estas contribuciones más en el plano de un discurso estético al que falta una teoría económica, mayormente visible en tiempos de crisis. Así, también, la cercanía con el tema cultural y la lejanía con el tema del capital monopólico, impiden radicalizar la crítica del “capitalismo tardío”. Pero, por otra parte, siendo un objetivo de esta intelectualidad contribuir al pensamiento crítico, se abre un *umbral de confluencia* para la construcción de *nuevos movimientos antisistémicos*. En esa dimensión merece una mención especial la perspectiva que presenta N. Richard, autora de un trabajo que, en sus palabras, ha recorrido múltiples escenarios; esto es, enfrentado dictaduras, proponiendo rupturas epistemológicas, desarrollando teoría feminista, impulsando al intelectual a ejercer la crítica, entendida como:

Una operación de desnaturalización del sentido. Mostrar, revelar que los Signos, las formas no son nunca inocentes, ni las palabras, ni las imágenes, que la realidad no habla por sí misma, que cobra sentido a través de mediaciones discursivas y que esas mediaciones discursivas

²⁵ Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, 2000, Santiago, Editorial Cuarto Propio, p. 9.

PATRICIO QUIROGA

deben ser desmontadas y remontadas [...] para quebrar la neutralidad pasiva del sentido.²⁶

En este recuento, y en ese matiz, juegan un papel importante los estudios referidos a la “colonialidad del poder”, también orientados a la búsqueda, como señala E. Lander, de “alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno”.²⁷ Se trata de la búsqueda de nuevas respuestas a viejos problemas, de detectar los puntos débiles en los anteriores análisis como, por ejemplo, la ausencia de la naturaleza en el análisis de la creación de riqueza. Al no estar presentes la naturaleza, los recursos, el espacio y el territorio en el desarrollo histórico del capitalismo, éste aparece como un proceso diferenciado de Europa, borrando así el papel del colonialismo en la historia, en circunstancias que la modernidad europea y la organización de la colonización son parte de un proceso iniciado, a lo menos, en el siglo XV; al ignorarse estos factores, la responsabilidad europea en el rezago se diluye.

El sistema-mundo

66

Entre las nuevas producciones que están entregando insumos importantes para revertir la tendencia ocupa un lugar importante la teoría del *sistema-mundo*, cuya importancia consiste en ofrecer nuevas consideraciones sobre la evolución histórica del capitalismo, acompañada de sugerencias para la acción política a escala global.

En la madurez de sus vidas, autores como I. Wallerstein, G. Arrigí, y otros, están entregando sugerentes pistas para revisar la historia universal; su contribución, complementada con el pensamiento de algunos autores latinoamericanos que sostienen la teoría *periferia/centro*, provenientes tanto de la CEPAL (R. Prebich) como de la teoría de la de-

²⁶ Palabras en la presentación del texto, *Campos Cruzados. Crítica cultural, latinoamericanismo y saberes al borde*, 2009, La Habana, Casa de las Américas.

²⁷ Edgardo Lander, “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, 2000, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, p. 12.

pendencia (A. Gunder Frank), podrían proyectarse hacia la constitución de un nuevo campo teórico en nuestra América en la medida que están impulsando la *integración crítica* de matrices relativas a la *materia- lidad societal*, como las concebidas por Marx y Braudel.²⁸ Ahora bien, al historiador francés corresponde la creación del concepto “economía- mundo”, desarrollado en su intento por relacionar la historia del capi- talismo con la historia de la expansión europea. En su consideración, la universalidad de Europa consistió en haber dado lugar a una economía- mundo y a una tradición cultural, proceso de producción de conocimien- to que le llevó incluso a postular una diferencia entre *economía mundial* (entendida como economía mundial en su totalidad, como “el merca- do de todo el universo”) y *economía-mundo* (entendida como “la eco- nomía de sólo una porción de nuestro planeta”). A partir de estas con- sideraciones, la obra de I. Wallerstein establecería una importante diferencia porque en su opinión, desde el siglo XVI, no habría más economía-mundo que la europea, en tanto que, para Braudel, el mundo estaría dividido desde la antigüedad en zonas económicas que habrían coexistido. Sustantiva diferencia que se encuentra en la base de la nueva teoría.

Marx, sin duda alguna, abrió el camino. En su esfuerzo por enten- der el desarrollo del capitalismo, puso en circulación una idea central al señalar que antes de que se iniciara la acumulación capitalista existió un período previo de *acumulación originaria*, “una acumulación que no es resultado, sino punto de partida del régimen capitalista de pro- ducción”.²⁹ Le correspondió al pensador alemán descubrir los me- canismos de la acumulación originaria y con ellos los primeros pasos del capitalismo; es decir, los mecanismos que caracterizan la historia universal desde el siglo XVI. La acumulación originaria, entendida como el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción, no es sino la prehistoria del capital brotado desde la sociedad feudal. Ahora bien, esto nos pone ante un dilema complejo: si tomamos en cuenta que en nuestra América difícilmente podemos hablar de la existencia de feudalismo, debe repensarse el fenóme-

²⁸ Fernando Braudel, *La Dinámica del Capitalismo*, 1985, Madrid, Alianza Editorial.

²⁹ Carlos Marx, *El Capital*, 1966, México, t. I, FCE, p. 607.

PATRICIO QUIROGA

no de la acumulación originaria a escala continental. En ese sentido, en un nuevo espacio/tiempo, caracterizado por un nuevo patrón de poder mundial, coincidieron el impacto racial de la conquista con el despliegue de nuevas formas de control del trabajo y los recursos en torno a la expansión del mercado-mundo que emergía.

Esto implica que en ese mundo colonizado se dieron dos procesos simultáneos. Uno contribuyó a la acumulación originaria europea y, por lo tanto, a la expansión de un nuevo sistema-mundo; el segundo proceso, como afirma el mexicano, E. Semo,³⁰ condujo a la *desacumulación* originaria de la región, por cuanto la acumulación no solamente se concentró en uno de los polos del sistema: en el otro generó una *desacumulación* de tal naturaleza que frenó el desarrollo de los territorios conquistados al impedir que el excedente económico producido en la periferia se transformara en capital. Por eso, a las sociedades de América se les impidió transitar al tipo de capitalismo que emergía en Europa desde el siglo XVI. Ese excedente que pudo haber transformado a México y Perú en potencias finalmente se transformó en el impedimento que explica el actual rezago respecto a los países centrales.

68 | Profundizando, desde esta perspectiva en la exploración histórica universal, I. Wallerstein dará otro paso importante al señalar que, hacia fines del siglo XV y principios del XVI, habría emergido una economía-mundo europea:

A finales del siglo xv y principios del XVI nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea. No era un imperio, pero no obstante era espaciosa como un gran imperio y compartía con él algunas características. Pero era algo diferente y nuevo. Era un tipo de sistema social que el mundo en realidad no había conocido anteriormente, y que constituye el carácter distintivo del moderno sistema mundial. Es una entidad económica, pero no política, al contrario que los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estados. De hecho precisamente comprende dentro de sus límites (es difícil hablar de fronteras) imperios, ciudades-Estados,

³⁰ Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521/1723*, 1973, México, ed. Era, p. 232 ss.

y las emergentes “naciones-Estado”. Es un sistema mundial, no porque incluya la totalidad del mundo sino porque es mayor que cualquier unidad política, jurídicamente definida. Y es una economía-mundo debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y eventualmente, como veremos, por arreglos políticos e incluso estructurales y confederales.³¹

Desde este punto de vista, podría decirse que siempre existieron economías-mundo que terminaron por transformarse en imperios (China, Roma). Ahora, una de esas economías-mundo, situada en una coyuntura favorable logró experimentar el gran salto. Hacia 1300-1450 en el contexto de la “gran crisis feudal” (guerras de nobles, levantamientos feudales, cambio climático, agotamiento de la ganancia por agotamiento de la tierra, expansión de la pandemia), Portugal se puso a la cabeza de Europa, seguido por España, que tuvo la gran posibilidad cuando los Habsburgo, bajo la conducción de Carlos V, intentó hegemonizar la región, ensayo fracasado hacia 1557, cuando Felipe II declaró en bancarrota al imperio. Mientras tanto, América comenzaba a vivir los efectos de la expansión española porque las colonias fueron entendidas como extensiones de España y transformadas en economías de exportación.

Tras este análisis en que se combinan Marx/Braudel/Wallerstein aparece la propuesta *wallerstiana* de develar la existencia de un sistema-mundo histórico, acudiendo a un enfoque sistémico que, combinando la dicotomía desarrollo-en-el-centro y rezago-en-la-periferia, explicita el espacio-mundo en que se mueve la trama, el tiempo que lo contiene (la larga duración), detectando también la inexistencia de una estructura política dominante, complejo histórico que terminó por extenderse a la totalidad planetaria a fines del siglo XIX y que dio forma a una relación asimétrica cristalizada en el contrapunto entre centro y periferia, lugar de la apropiación de plusvalía a escala mundial. El aporte de Wallerstein sería incomprensible si se dejara de mencionar la contribución de A. Gunder Frank,³² especialmente su teoría sobre la *depen-*

³¹ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. I la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, 1989, México, ed. Siglo XXI, p. 21.

³² A. Gunder Frank, *El subdesarrollo del desarrollo: un ensayo autobiográfico*, 1991, Madrid, IEPALA.

PATRICIO QUIROGA

dencia, entendida como el producto histórico que explica las formaciones sociales capitalistas-dependientes desde las conquistas europeas del siglo XVI; sociedades en que los grupos dominantes terminaron por convertirse en “lumpen-burguesía”, donde la única salida a su situación era el cambio social profundo, dado que ni la industrialización sustitutiva, ni la promoción de la industria exportadora, ni el libre intercambio han logrado neutralizar: la extracción de plusvalía.

Otras importantes y novedosas contribuciones a la expansión de la *teoría-mundo* son las que presenta G. Arrighi, para quien el capitalismo no parte de relaciones socioeconómicas, sino desde lo que denomina “intersticios”, mediante los cuales se conectaron las economías, gracias al comercio entre Europa y Asia desde fines del siglo XIII.³³ Por este camino llega al análisis de la penetración del capitalismo en las colonias, poniendo atención en la acumulación primitiva colonial y su conexión con los modos de producción comunitarios, vía que le condujo a reformular la teoría del imperialismo desde la larga duración, proponiendo para ello dos criterios de periodización: el estudio de los rasgos de la *potencia hegemónica* y el de los rasgos del imperialismo que organiza a la potencia. Por su parte, S. Amir coincide con la existencia de un *sistema mundial* y concluye que lo que hemos denominado rezago-en-la-periferia es producto de la polarización del sistema mundial, que se reproduce a través de un *ajuste estructural permanente* en la periferia, lo que impide a ésta dar el salto cualitativo, fracasando hasta ahora en todos los intentos de desmantelamiento del sistema, como lo demuestran la apertura al mercado mundial del liberalismo neocolonial, el fracaso de la modernización del nacionalismo radical, que emergió tras la Conferencia de Bandung (1955), así como el de la URSS. En este contexto, encuentra sentido la propuesta para la construcción de una teoría de la acumulación a escala mundial, para el desarrollo de las acciones que conduzcan a la construcción de un *mundo policéntrico*³⁴ que abra espacios a una nueva sociedad a escala mundial.

³³ Giovanni Arrighi, *El largo siglo XX*, 1999, Madrid, Akal.

³⁴ Samir Amir, *El capitalismo en la globalización*, 2002, Barcelona, Paidós.

Se torna imprescindible (re)ubicar el lugar que ocupa América en el orden mundial. Por cierto, la producción latinoamericana también está presente en la proyección de la teoría del *sistema-mundo*, –existe una discusión centenaria sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial y sobre la cual numerosos autores (Las Casas, Hegel, Marx) nos han ubicado desde una posición eurocéntrica. Sin embargo, correspondió a un mexicano, E. O’Gorman,³⁵ en 1958, haber deslindado aguas con el centenario concepto *descubrimiento*; propuso, en su reemplazo, el argumento de la *invención* de América, entendiendo que el primero justificó la apropiación del continente. Descubrimiento e invención, entonces, constituyen paradigmas distintos; el descubrimiento, integrado en el imaginario cristiano de Europa, constituye una perspectiva de la historia universal ligada a una Europa en expansión; en tanto que la invención remite a la idea de colonia, a la existencia de territorios que no forman parte de la historia del hombre blanco. Casi simultáneamente, en el marco de la polémica sobre los modelos de desarrollo, aparecieron las propuesta “desarrollistas”³⁶ que reclamaban una estrategia para el desarrollo regional, línea que en la 9° Conferencia de Cancilleres de América Latina, realizada en Bogotá en 1948, llegó a exigir una Plan Marshall latinoamericano, petición rechazada por los Estados Unidos.

A principios de los sesenta la Teoría de la Dependencia pondría otra nota en el reclamo de nuestra América por romper las ataduras de medio milenio, una vez atemperado el furor de la CEPAL, bajo el doble impacto de la revolución cubana y de lo que se consideraba como el fracaso del desarrollismo; se impuso una nueva fórmula de pensamiento para comprender nuestras realidades. Ahora bien, desde el punto de vista de la historia de las ideas, Gunder Frank (*Capitalismo y Subde-*

³⁵Edmundo O’Gorman, *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*, 2006, México, FCE.

³⁶Indudablemente, el gran animador del pensamiento de la CEPAL fue el argentino Raúl Prebisch. Ahora bien, el concepto ‘desarrollismo’ es amplio e impreciso porque existieron diversas corrientes, todas ellas basadas en el combate al subdesarrollo. Así, tenemos la *teoría del desarrollo con crecimiento* (C. Furtado, I. Adelman), la del *desarrollo secuencial*, aquella que visualizó fases consecutivas para alcanzar el nivel de los países desarrollados (W. W. Rostow, A. W. Lewis) y la teoría de el *desarrollo como cambio estructural* (P. Paz).

PATRICIO QUIROGA

sarrollo en América Latina), R. Stavenhagen (*Siete Tesis equivocadas sobre América Latina*) y S. Bagú (*Economía de la sociedad colonial*), sometieron complejos temas a debate, como el del carácter del capitalismo latinoamericano, el del cambio social y la forma que asumía la crisis, aliciente para una fructífera discusión que, según Cardoso y Faletto, se caracterizaba porque “la materia prima de la cual se parte es la lucha política y la lucha económica tal cual se libran en la superficie del proceso histórico, como lucha nacional y antiimperialista”, impacto que prontamente dio pie para el desarrollo de —a lo menos— tres tendencias.³⁷ Ahora bien, siendo este un serio esfuerzo teórico-metodológico para entender América Latina no logró constituir una sola escuela de pensamiento, el peso de los factores internacionales y las definiciones políticas locales debilitaron la propuesta; además, las repercusiones del ciclo autoritario terminaron por eclipsarla, puesto que con la ola autoritaria se impuso un nuevo período inspirado en la corriente neoclásica monetarista de la Escuela de Chicago.

Sin embargo, la noción *periferia/centro* se había ampliado a la calidad de *concepto integrador de la historia universal*, aunque, quedaba un cabo suelto: el factor poscolonial. De manera que, cuando a fines de los ochenta, A. Quijano recuperó el tema de la *colonialidad*, el tema oscuro de la modernidad, el encaje de las piezas del rompecabezas de la historia experimentó un salto, empujado desde nuestra periferia, porque quedó díafanamente clara, como nunca, nuestra ubicación histórica en la globalización:

La globalización en curso es en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza,

³⁷ La Teoría de la Dependencia también tuvo diversos entendimientos. Entre otros, el *dependentismo dialéctico* (F. Weffort, T. A. Vasconi), el *dependentismo puro* (Th. Dos Santos, V. Bambilra) y en cierta manera el *dependentismo desarrollista* (Sunkel). Para una visión global, Theotonio Dos Santos, *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, 2003, Buenos Aires, Plaza& Janes.

una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial.³⁸

El planteamiento de Quijano está renovando la historia de América, entendido ahora como el lugar y tiempo de convergencia de dos procesos: el de la formación de relaciones sociales basadas en el racismo, de su articulación con formas de trabajo y su control (esclavitud, servidumbre, producción mercantil). El capitalismo mundial, entonces, será una combinación de expansión/colonialismo/eurocentrismo que en nuestro caso imbricó dos áreas geoculturales, cruzadas por relaciones de superioridad/inferioridad. Siguiendo estas inquietudes intelectuales, E. Düssel aporta a la discusión pensando filosófica y racionalmente la crisis del sistema-mundo que, ahora globalizado, llega hasta el “último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad”.³⁹ Este esfuerzo llevará al autor a intentar ampliar la historia eurocéntrica-norteamericana a panoramas más amplios de “mundialidad”. Por su parte, E. Lander⁴⁰ dará otro paso en el cuestionamiento de la historia europea como historia universal al señalar que la conquista representa un momento que fusiona la modernidad europea con la organización colonial de nuestros territorios, al tiempo que traslada los saberes, las lenguas, la memoria y el imaginario, vaciando la autoconciencia americana. Tendencia de la cual pocos han escapado en América, ¿tal vez por eso, durante el siglo XX la izquierda latinoamericana, abrazada al “materialismo histórico”, debatió sobre dos modelos de cambio: la revolución democrático-burguesa o la revolución socialista?

Finalmente, cobra una dimensión importante desde esta perspectiva historicista la contribución del argentino W. Mignolo, empeñado en “construir una arqueología decolonial de la idea de América Latina”.⁴¹

³⁸ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, 2000, Buenos Aires, CLACSO, p. 201.

³⁹ Enrique Düssel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 1998, México/Madrid, Editorial Trotta, UAMI/UNAN, p. 11.

⁴⁰ Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, 2000, Buenos Aires, CLACSO/UNESCO.

⁴¹ Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina*, 2007, Barcelona, Gedisa, p. 12.

PATRICIO QUIROGA

El intento por construir una nueva visión de la región se suma como aporte sustantivo, especialmente cuando en Bolivia y Ecuador las luchas indígenas están contribuyendo al multiculturalismo y a la aparición de nuevas nociones sobre el Estado (el Estado plurinacional). Entonces, la vieja discusión sobre la esencia de América Latina vuelve a ser tema de discusión.

En suma: en la edad de la globalización, cuya *cultura de la fragmentación* ha impactado la visión holística de la historia, se hace necesaria una *mirada globalizada* de la historia que permita entender los trasfondos por los que transita la humanidad. De manera que si aceptamos la posibilidad de existencia de una teoría emergente, la del sistema-mundo, entendida como el punto de concentración de múltiples “semi-verdades”, teoría entendida como el estudio del sistema social en interrelación con el avance del capitalismo, tanto en el centro como en la periferia, visualizando que la unidad de análisis central no debería ser el Estado-nación o la sociedad nacional, sino el sistema-mundo en su conjunto, podríamos entender que la economía-mundo es un sistema basado en la desigualdad y en redes de acumulación de capital que posibilitan la supervivencia del sistema monopólico. Así, América y cada uno de los países que la componen, se entenderán como parte de un sistema planetario constituido por un centro, una periferia y una semiperiferia, en donde las particularidades son importantes, pero no determinantes. Esto implica reformular la relación entre economía y política, la articulación entre lo nacional y lo internacional, los criterios de periodización, las relaciones de dominación.

Por ejemplo, tomemos en cuenta algunos criterios de periodización para, desde la historia comparada boliviana-chilena, ampliar la mirada hacia la globalización. La relación entre Bolivia y Chile en el sistema-mundo es la historia de una relación de 500 años que se inicia con la conquista española, continúa durante la Colonia, en el proceso independentista, se bifurca a consecuencia de una guerra y queda atrapada por el centro en la configuración del mundo de la contemporaneidad.

Hoy es corriente señalar que nuestros países tienen un lugar común en la historia por similitud de lengua, religión y cultura. Ahora, aunque

es un importante dato, no es determinante. Lo que determina la comunidad de intereses históricos es la pertenencia al sistema universal inaugurado en el siglo XVI. Recordemos que, cuando llegaron los españoles, el oro y la plata comenzaban a mermar en Europa; en palabras de Braudel, “la América viene a reemplazar en el Mediterráneo a las fuentes de abastecimiento de oro africano y a las minas alemanas de plata, menos productivas”;⁴² agréguese a esa necesidad europea el inicio de la acumulación originaria y se tendrá la explicación de la devastación de Potosí y el sufrimiento de Marga Marga. Pero esa riqueza ni siquiera sirvió para asegurar a España una vía hegemónica en el sistema-mundo, que emergía porque, por su carácter de *capitalismo intermediario*, fue desplazada por una Holanda favorecida por la Paz de Wetsfalia (1648), ocasión para la reconfiguración del mapa europeo y para su hegemonía mundial, con el consiguiente desarrollo de la piratería, la esclavitud y la creciente inversión del capital holandés en la economía inglesa. Tendencia que cambió en el siglo XVII porque, siguiendo a numerosos autores que señalan que el siglo XVII fue un siglo complejo, de abierta crisis,⁴³ podría concluirse que dicha crisis preparó el camino para una nueva hegemonía, la inglesa, con el consiguiente impacto sobre el mundo colonial, asolado ahora por el contrabando, el corso y una guerra interminable demandante de riqueza.

La siguiente hegemonía mundial, la de Inglaterra, también fue compleja. Doblegada Holanda y demolidos los sueños napoleónicos, después de Trafalgar (1805), la economía insular británica encontró nuevos mercados en ultramar y, en medio de infinitas guerras, un tercio de las exportaciones mundiales fueron a parar al nuevo centro hegemónico, un centro que se industrializaba y convertía en el “taller del mundo”. Mientras tanto, en medio de las guerras coloniales descollaban las de América, configurándose 24 naciones que, balcanizadas, reclamaron un lugar en la nueva división del trabajo, asignándoseles el papel de países primario-

⁴² Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, 1953, México, FCE, p. 403.

⁴³ Para un información pormenorizada, Immanuel Wallerstein, *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea 1600-1750*, 2000, México, Siglo XXI (especialmente “Introducción: ¿Hubo una crisis en el siglo XVII?”, p. 5 ss.)

PATRICIO QUIROGA

exportadores, situación acompañada desde mediados del siglo XIX por la transición de las viejas aristocracias a oligarquías, configurándose un nuevo tipo y forma de Estado (excluyente) con una nueva estructura social, un nuevo orden político y modelo económico, situación que dio mayor visibilidad al rol de la potencia hegemónica y al peso de la economía-mundo.

En fin, volviendo al ejemplo chileno-boliviano, el conflicto que se establece entre ambos Estados-naciones se inscribe en la órbita de la economía-mundo. Dicho de otra manera, el diferendo que arrastró a Bolivia, Perú y Chile a la guerra de 1879, tuvo su prolegómeno en la crisis cíclica del capitalismo de 1874, momento de cambio histórico por la aparición del capital monopólico. Como lo ha demostrado el historiador L. Ortega, la crisis de la economía-mundo presionó sobre la economía nacional, originándose dos proyectos de salida, la reforma interna o la guerra.⁴⁴ La decisión de la oligarquía, en trance de capturar el Estado, fue ésta, por lo que el excedente salitrero fue fundamental para la construcción del Estado excluyente.⁴⁵ Entonces, la guerra para la oligarquía chilena significó golpear los Estados-nación fronterizos y reprimir internamente al subalterno, incorporado al campo de batalla por medio de medidas compulsivas (levas forzosas) y a continuación por medio de una exitosa operación ideológica por medio de los aparatos ideológicos de Estado. Luego, una vez consolidado el poder geopolítico e interno, la historiografía dominante y oficial convertiría la historia de un conflicto intraoligárquico en una gesta de *todos* los chilenos. Entonces, en el origen de las guerras regionales, no puede desconocerse la incidencia de la economía-mundo.

Por otra parte, siguiendo la propuesta de Hobsbawm, en el sentido, que la historia es universal o no lo es, nuestra América no puede dejar de analizarse como una unidad en el contexto de un sistema más complejo, caracterizado por una sucesión de ciclos, el primero de ellos conformado por España/Portugal en los siglos XV-XVI, ciclo ocupado por

⁴⁴ Luis Ortega, *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión, 1850-1880*, 2005, Santiago, DIBAM.

⁴⁵ Enrique Fernández, *Estado y sociedad en Chile, 1891-1931*, 2003, Santiago, LOM.

Holanda en el siglo XVII, reemplazado por el de Inglaterra en el XIX y hegemonizado por los Estados Unidos en el XX. Ahora bien, en cada uno de estos siglos encontramos un centro hegemónico de acumulación donde se organiza el dominio a escala mundial a partir del desplazamiento a los espacios más rentables, para luego abandonarlos cuando comienzan a decaer las ganancias (como es el caso de las independencias africanas), de manera que, cuando se deprime la rentabilidad, el capital adopta la forma de capital financiero, recordemos que Ámsterdam se convirtió en el banquero de Europa, tal como después lo hizo Inglaterra, abandonando la revolución industrial.

El último ciclo... *¿ad portas de un nuevo cambio?*

En fin, ¿será la *integración crítica* de autores y conceptos la vía para reposicionar en la historiografía una visión global del factor internacional? Tal vez en la confluencia del viejo Marx con Braudel en torno a la materialidad societal, la revisión de la invención de América, el impacto de la colonialidad y de la desacumulación, enmarcados en la teoría de una periferia/centro, sometida a un ajuste estructural permanente, sean el camino para ampliar la visión a través de una teoría-mundo que explique la tendencia global a la desestructuración de un sistema que desde el siglo XVI ha tenido diferentes hegemonías en su centro.

En ese sentido, la pesquisa indica, respecto al último ciclo, el de la hegemonía norteamericana, que éste comienza con una gran depresión (1873-1896), que se propagó al igual que los ciclos pasados, por medio de la guerra (la nueva guerra de los “treinta años”, 1914-1945), logrando a continuación una enorme expansión en lo que se denomina “edad del oro” del capitalismo, para entrar en crisis, producto de la lucha por la hegemonía por parte de Japón y Alemania, lo que obligó a la recomposición de 1974 (transición al capital financiero), lo que más bien podría interpretarse, dada la frecuencia de la crisis, como la transición hacia un nuevo ciclo de lucha hegemónica, del cual podría emerger un nuevo centro. En este contexto, ya no tienen cabida

PATRICIO QUIROGA

las invocaciones decimonónicas sobre la hermandad latinoamericana. Lengua e historia son ahora insumos para enfrentar, unidos en el contexto del sistema-mundo, el creciente colapso de la economía-mundo, con el fin de construir una sociedad mejor que, respetando las particularidades, se enmarque en un plano más amplio, el de la humanidad en su conjunto, sobre todo en momentos en que la evidencia parece indicar que enfrentamos un nuevo cambio histórico universal.

La complejidad de esta tendencia ha sido recientemente formulada por los argentinos Rapoport y Brenta:

¿Le tocará ahora a EE.UU. vivir una lenta decadencia como la que tuvo Gran Bretaña desde finales del siglo XIX hasta la segunda posguerra? ¿Podrá recuperarse como en el pasado gracias, en buena medida, a circunstancias excepcionales, como las guerras; o la posibilidad de descargar sus crisis sobre otros países; o al repentino derrumbe de sus rivales, como pasó con la ex URSS; o debido a un salto tecnológico basado en innovaciones que aún no se vislumbran?⁴⁶

Esta discusión se proyecta hace ya algunos años; mientras tanto, la competitividad de la economía norteamericana sigue disminuyendo, acompañada ahora de la desvalorización del dólar. La fortaleza militar pareciera estrellarse en Irak y Afganistán; en tanto que comienza a experimentarse un reacomodo de carácter geopolítico, impensable hace algunos años, como es la proyección de China (ahora, desde febrero, 2011, segunda economía mundial). El declive que se avizora en el largo plazo también ha sido vislumbrado por distintos especialistas en el tiempo histórico, a partir de la crisis abierta en 2007.⁴⁷

⁴⁶ Mario Rapoport y Noemí Brenta, *Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, 2010, Buenos Aires, Capital Intelectual, p. 355.

⁴⁷ Para Eric Hobsbawm vivimos “la más grave crisis del capitalismo desde la década de 1930”; según Ignacio Ramonet estamos viviendo “la crisis del siglo”; para Immanuel Wallerstein, “el Capitalismo se acaba” y para Giovanni Arrigí vivimos en una situación de “caos”. El primero advierte sobre cambios de gran trascendencia; el segundo, el derrumbe del ciclo financiero; el tercero anuncia el fin de la hegemonía norteamericana y el cuarto el traslado de ésta hacia China. En suma, la transición ya habría comenzado para, en un mediano plazo, materializarse (20/30 años). Ver E. Hobsbawm, *¿Qué opina Hobsbawm sobre*

Ahora bien, la transformación en ciernes, desde una perspectiva sudamericana, obliga a poner la mirada en el modelo de país que se quiere, para saltar sobre la sombra de los mercados autorregulados, responsables de los traumáticos cambios de las últimas décadas, lo que significa poner en interdicción la matriz de pensamiento neoliberal y redoblar los esfuerzos del rearme intelectual que se está experimentando.

la crisis?, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=74732>; I. Ramonet, *La crisis del siglo*, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=73489>; I. Wallerstein, *El capitalismo se acaba*, en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=74554>; G. Arrighi y B. J. Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, 2001, Madrid, Akal.

ELECCIONES Y TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA EN MÉXICO (1976-2012)

*José Antonio Crespo**

RESUMEN: El autor ofrece un equilibrado análisis de los procesos electorales en México, desde 1976 hasta el 2012. Luego de revisar las crisis de fin de sexenio en tiempos del PRI monolítico, describe las distintas estrategias seguida por Salinas, Zedillo, y Fox; examina la problemática e incierta elección presidencial del 2006 y concluye con una valoración de la reciente elección del 2012.



ABSTRACT: In this article, the author provides a well-balanced analysis of the Mexican electoral processes from 1976 to 2012. After revisting the recurrent end-of-term crisis during the PRI regime, the author describes the different political strategies employed by Salinas, Zedillo, and Fox, explains the troublesome and uncertain 2006 presidential election, and concludes with an evaluation of the 2012 election.

PALABRAS CLAVE: México, elecciones, democracia, crisis, PRI, PAN, PRD.

KEY WORDS: Mexico, elections, democracy, crisis, PRI, PAN, PRD.

RECEPCIÓN: 17 de septiembre de 2012.

APROBACIÓN: 26 de septiembre de 2012.

*Profesor-investigador del Centro de Investigación y Docencia Económicas, CIDE.

©ITAM Derechos Reservados.

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

ELECCIONES Y TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA EN MÉXICO (1976-2012)

Introducción

Las elecciones han constituido la ruta por la cual México ha transitado hacia la democracia, lo cual no representa sino uno de los elementos constitutivos de tal régimen político: el acceso al poder. El otro tiene que ver más con el ejercicio del poder. En lo primero, el acceso al poder, una democracia se distingue del autoritarismo por contemplar al menos dos opciones reales de poder, que compiten en condiciones de equidad y libertad tales que no determinen el resultado previamente, y la decisión final es tomada por los electores por medio de su voto. En lo que toca al ejercicio del poder, la democracia se distingue por contar con mecanismos que permitan remover a quienes disponen de poder formal (incluido el jefe de gobierno) en caso de que incurra en una grave trasgresión legal o abuso de poder, por vía pacífica, legal e institucional. En contraste, en los autoritarismos, dicha posibilidad es imposible, por lo cual la remoción del poder de algún gobernante abusivo se hace sumamente difícil (prevalece la impunidad institucional), y exige, en el extremo, la movilización externa de las instituciones vigentes de un amplio sector de la población (lo que es típico en una revolución), con altos costos sociales, humanos y económicos.

En México hemos avanzado significativamente en lo primero, pero muy poco, si acaso, en lo segundo. Por la vía de elecciones esencialmente competitivas, libres y equitativas, se ha podido ir transforman-

JOSÉ ANTONIO CRESPO

do el régimen, de autoritario a democrático, al menos en lo que hace al acceso al poder. Desde luego, ha habido dudas e inconformidades, así como ajustes periódicos al marco normativo e institucional en materia electoral, que han permitido experimentar dos alternancias pacíficas a nivel presidencial (en 2000, y en 2012), sin recurrir a la violencia o con graves riesgos a la estabilidad. Eso no había ocurrido en toda la historia del país. El proceso no ha estado exento de desafíos y tropiezos, casi inevitables en todo proceso de democratización, pero hasta ahora han sido superados. Y en esa medida, los riesgos de inestabilidad política también se han ido reduciendo.

Crisis cíclicas de fin de sexenio

Al menos desde 1976, el país ha sufrido una crisis de fin de sexenio, aunque con distinta intensidad y por diferentes motivos. En ese año, lo mismo que en 1982, las crisis tuvieron esencialmente un origen económico, pero golpearon fuertemente la legitimidad del régimen priísta, debilitándolo significativamente. Eso mismo creó las condiciones para que el tradicional control político de corte autoritario se empezara a dificultar. En 1988 hubo también una crisis de fin de sexenio, igualmente con tintes económicos, pero fundamentalmente de origen político, enmarcada por una ruptura grave del PRI en 1987, y la consecuente candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas, por quien votaron numerosos segmentos del régimen descontentos con el nuevo modelo económico adoptado por Miguel de la Madrid, llamado genéricamente “neoliberalismo”, que implicó una política de austeridad y la reducción de los privilegios económicos para los líderes de los sectores corporativos del PRI, andamiaje esencial del régimen posrevolucionario.¹ Varios de ellos, o sus agremiados, sin abandonar el PRI, sufragaron por Cárdenas, dándole un caudal de votos que pudo haberlo hecho ganar la elección (lo cual quedó incierto) y que orilló al gobierno en turno a cometer un monumental fraude electoral, hoy reconocido por todos (aunque en ese año

¹ Cfr. Luis Javier Garrido, *La ruptura; la Corriente Democrática del PRI*, 1993, México, Grijalbo.

muchos sostuvieron que no hubo tal fraude o, si acaso, que no fue tan grande como para poner en duda la legitimidad del triunfo del candidato oficial, Carlos Salinas de Gortari). Contó también el fortalecimiento del PAN, sobre todo a raíz de la crisis de 1982, que generó descontento en amplios sectores de clase media, que orientaron su voto y respaldo hacia el blanquiazul, así como la llegada a ese partido de importantes empresarios, molestos con la estatización de la banca que arbitrariamente decidió José López Portillo durante su último informe presidencial (1982).² Las dos oposiciones ya fortalecidas, el PAN, y la encabezada por Cárdenas (quien fue postulado por un amplio frente de partidos de izquierda), generaron la crisis electoral de ese año, con un conflicto que puso en riesgo la estabilidad social, si bien Cárdenas decidió no convocar a sus partidarios a la confrontación y apostó a cristalizar su movimiento en un nuevo partido político, el de la Revolución Democrática (PRD).

El gobierno de Salinas de Gortari terminó también en una crisis política que desencadenó otra de tipo económico, sumamente severa. La aparición pública de la guerrilla chiapaneca a principios de 1994 afectó el proceso electoral y desató una dinámica política en medio de la cual se dio el asesinato del candidato oficial, Luis Donald Colosio (sustituido por Ernesto Zedillo), y poco después, del secretario general del PRI, José Francisco Ruiz Massieu. Las salidas de capital durante ese año redujeron al límite las reservas internacionales lo cual, aunado a un mal manejo de una inevitable devaluación monetaria, provocó una crisis económica más grave aún que la de 1982.³

Frente a todos esos antecedentes, el presidente Zedillo comprendió que no había ya condiciones para prolongar la tradicional hegemonía del PRI, por lo que aceptó una amplia apertura política, dio un paso decisivo a un sistema electoral cabalmente competitivo.⁴ Eso, y la marcada tendencia a la baja de la votación del PRI, provocaron en 1997 la pér-

² Cfr. Soledad Loaeza, *El Partido Acción Nacional, la larga marcha; 1939-1994*, 1999, México, Fondo de Cultura Económica.

³ Cfr. José Antonio Crespo, *Urnas de Pandora; partidos y elecciones en el gobierno de Salinas*, 1995, México, Espasa-Calpe.

⁴ Cfr. José Antonio Crespo, *¿Tiene futuro el PRI?; entre la supervivencia y la desintegración total*, 1998, México, Grijalbo.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

dida de la mayoría absoluta de ese partido en la Cámara Baja del Congreso, así como del gobierno de la capital, y tres años después, la presidencia de la República. Zedillo comprendió que la viabilidad del modelo económico de su preferencia se pondría en riesgo de no abrir de par en par el sistema electoral y partidista, pues ello supondría tensar nuevamente la cuerda de la estabilidad política. Prefirió exponer el poder de su partido (por lo cual fue considerado como un traidor por sus correligionarios) que arriesgar la estabilidad del país. La alternancia consecuente, a favor del PAN, abrió una enorme oportunidad para consolidar la democracia electoral y profundizar ese régimen en otros ámbitos (como el indispensable de la rendición de cuentas). Y también representó, por primera vez en mucho tiempo, un fin de sexenio sin crisis política ni económica, precedente que debió ser repetido para fortalecer la frágil y no garantizada democratización del país. Sin embargo, el primer gobierno emanado de la oposición, por diversas razones no favoreció esa tendencia y en cambio generó condiciones que dieron lugar a una nueva crisis de fin de sexenio, esta vez exclusivamente político-electoral.⁵ Una crisis que podría tener perjudiciales secuelas políticas y sociales, dado el ríjoso clima de polarización que precedió la elección presidencial y que se intensificó una vez celebrada.

86

La estrategia frente a las oposiciones: ¿cerrazón o apertura?

Para entender estas crisis cíclicas hay una variable (entre muchas) de tipo político que resulta clave: la estrategia hacia las oposiciones, ubicadas a la derecha e izquierda del PRI. El punto de partida es un principio general de la política democrática (o semi-democrática): cuando se abren los canales institucionales a la oposición y la disidencia, éstas tienden a moderarse (que no es lo mismo que claudicar a su causa); si en cambio se cierran u obstruyen dichos canales, la oposición y la disidencia tienden a radicalizarse. Y la radicalización de las oposiciones en pleno traspaso del poder gubernamental incrementa la probabilidad de que

⁵ Cfr. Alejandra Lajous, *Vicente Fox; el presidente que no supo gobernar*, 2007, México, Océano.

se genere una crisis política, que puede afectar o no la economía, considerando además que en todo régimen político la sucesión del poder genera riesgos y tensiones que pueden poner en riesgo la estabilidad política. Y es que la pugna por el poder moviliza a diversos grupos sociales, económicos y políticos que desean ocupar directamente el poder o influir decisivamente sobre quien recaerá. Lo que está en juego es mucho, por lo cual, si las reglas para dirimir esta sucesión no están sólidamente fortalecidas, entonces la sucesión política se vuelve sumamente conflictiva, e incluso conlleva el riesgo de desatar las hostilidades entre los contendientes y sus partidarios. Mal manejada la sucesión podría dar lugar a disturbios, un golpe de Estado, una revolución o una guerra civil.⁶ Ejemplos de ello sobran, lo mismo en la historia universal que en la de México.

Las crisis políticas de fin de sexenio deben también enmarcarse en el agotamiento gradual de la institucionalidad política del régimen priísta, que había logrado resolver perfectamente el problema de la sucesión del poder sexenalmente, aunque mediante reglas claramente autoritarias. Cuando dichas reglas se fueron agotando (lo mismo dentro del PRI como en relación a la oposición), los riesgos de conflictividad durante cada sucesión del poder gubernamental tendieron a incrementarse. Por eso hubo graves crisis políticas en las sucesiones posteriores a la revolución (1920, 1923, 1928, 1929), y en la etapa final del régimen priísta (1988 y 1994). Al principio se debió a la fragilidad de la nueva institucionalidad (reglas y procedimientos), y al final, por su agotamiento.⁷

Volviendo al la forma en que los distintos gobiernos enfrentaron a la oposición partidista, según el cual la apertura genera moderación y la cerrazón, radicalismo, hagamos un breve repaso de cómo se manejó esto en los últimos años, ya en el ámbito de la transición política. José López Portillo (1976-1982) experimentó el agotamiento del régimen de partidos y de la legitimidad política del régimen, que se tradujo

⁶ Cfr. Samuel Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*, 1972, Buenos Aires, Paidós.

⁷ Cfr. José Antonio Crespo, *Los riesgos de la sucesión presidencial; actores e instituciones rumbo al 2000*, 1999, México, Centro de Estudios de Política Comparada.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

en que fue candidato único por la presidencia (lo que desproveía al régimen de sus atuendos democráticos, exponiéndolo como partido prácticamente único), por lo cual instrumentó en 1979 una reforma política (aunque no plenamente democrática) que ofreció mejores condiciones de competencia a la oposición, incorporando a grupos y partidos de la izquierda histórica (marxista y revolucionaria) hasta entonces excluidos del sistema de partidos.⁸ Es decir, aplicó una estrategia de apertura hacia las oposiciones de derecha e izquierda, que se tradujo en su moderación, revigorizando además el sistema de partidos y arrojando una nueva bocanada de legitimidad sobre el régimen. Por lo cual, en 1982 no hubo conflictividad político-electoral, sino incluso gran pluralidad con varios candidatos en contienda.⁹ La crisis, ese año, respondió a variables fundamentalmente económicas.

El sucesor de López Portillo, Miguel de la Madrid (1982-1988), echó reversa a la apertura política, pese a haberla ofrecido como compensación a la austeridad económica que se imponía, por el temor que le suscitó el fortalecimiento de la oposición. El PAN ganó presencia y alcaldías importantes sobre todo en el norte del país (Ciudad Juárez, Chihuahua, San Luis Potosí, Durango), lo que impulsó a De la Madrid a detener ese avance por medio del tradicional recurso al fraude electoral (claramente en Durango y Chihuahua, en 1986).¹⁰ Se tradujo en una postura radicalizada de los panistas, que en 1988 postularon como candidato presidencial a un líder carismático y temerario, salido de las filas empresariales: Manuel Clouthier. Por su parte, la izquierda, desde su incorporación a la lucha electoral en 1979, se había moderado ideológica y estratégicamente (abandonando la retórica marxista, la hoz y el martillo, la internacional socialista), pero no sumaba más del 5% de la votación.¹¹ No representaba un desafío real al régimen. Sin embargo, la inconformidad dentro del PRI tradicional (nacionalista-

⁸ Cfr. Octavio Rodríguez Araujo, *La reforma política y los partidos en México*, 1979, México, Siglo XXI.

⁹ Cfr. Juan Molinar, *El tiempo de la legitimidad; elecciones, autoritarismo y democracia en México*, 1991, México, Cal y Arena.

¹⁰ Cfr. Juan Molinar, "Regreso a Chihuahua", *Nexos*, núm. 111, marzo de 1987.

¹¹ Cfr. Arturo Anguiano, *Entre el pasado y el futuro; la izquierda en México, 1969-1995*, 1997, México, Universidad Autónoma de México.

revolucionario), consecuencia de las políticas neoliberales de De la Madrid, generó una grave ruptura en el partido hegemónico (la última había tenido lugar en 1952), permitiendo aglutinar a la izquierda histórica en torno a la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas, quien también captó el respaldo de segmentos priístas afectados por el neoliberalismo. La reacción del gobierno ante la disidencia dentro del PRI (la Corriente Democrática), fue de cerrazón, lo que precipitó la ruptura y radicalización de ese movimiento.¹² Así, la elección presidencial de 1988 enfrentó dos movimientos opositores fuertes y radicales, lo que orilló al régimen a recurrir a un magno fraude electoral con el consecuente conflicto político. En otras palabras, De la Madrid, por temor al crecimiento de la oposición, practicó la política opuesta de López Portillo; en lugar de la apertura, la cerrazón. Y obtuvo los efectos contrarios a los de la apertura lópez-portillista: radicalismo y conflictividad.¹³

Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) entendió parcialmente las lecciones de 1988. Por un lado, entabló una alianza integral con el PAN, cuyo programa económico era compatible con el neoliberalismo abanderado por De la Madrid y fortalecido por el propio Salinas. A cambio, se reconocerían algunos de los triunfos incontestables del PAN a nivel regional (contrariamente a lo ocurrido en 1986), por lo cual se reconocieron victorias panistas a nivel de gubernatura en Baja California (1989), Guanajuato (1991) y Chihuahua (1992), así como varias plazas municipales de importancia. El resultado de dicha apertura fue la moderación del panismo. De modo tal que, por el flanco derecho, Salinas siguió una estrategia similar a la de López Portillo, con efectos estabilizadores.

Sin embargo, dicha apertura fue parcial (“selectiva”, se le llamó), pues no se aplicó en el caso de la pujante izquierda. Salinas, además de sentirse agraviado dado que su triunfo fue escatimado y opacado por Cárdenas, temió el potencial político-electoral del PRD, por lo que su reacción fue de hostigamiento y cerrazón. Le aplicó el tradicional

¹² Cfr. Garrido, *La ruptura... op. cit.*

¹³ Cfr. Pablo González Casanova (coord), *Segundo Informe sobre la democracia en México; el 6 de julio de 1988, 1990, México, Siglo XXI.*

fraude, arrebatando una posible victoria del PRD, al menos en el Congreso de Michoacán (origen regional del neocardenismo) en 1989, y tres años después en la contienda por la gubernatura. Puede decirse que Michoacán en 1992 tuvo efectos similares en el PRD que los del PAN por Chihuahua y Durango en 1996. El resultado fue una mayor radicalización del PRD y de algunos grupos sociales con él identificado. Si bien dicha estrategia se tradujo en el debilitamiento electoral del PRD (obtuvo 9 % de la votación en los comicios intermedios de 1991), por eso mismo se intensificó la movilización de los grupos de izquierda extra-institucionales. Uno de ellos fue el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), quien al irrumpir en 1994 justificó su recurso a las armas a partir de que, por el lado de la izquierda, se habían cerrado los canales institucionales, a diferencia de lo ocurrido respecto de la derecha, lo cual era exacto. En otras palabras, la apertura de Salinas hacia el PAN se tradujo en la moderación de éste, pero la cerrazón hacia el PRD se tradujo en la radicalización de la izquierda (partidista y social), lo que le complicó la sucesión presidencial, provocando una nueva crisis política y económica.¹⁴

90 Ernesto Zedillo (1994-2000) entendió cabalmente esa lección y decidió que, para conjurar las crisis de fin de sexenio, era menester abrir los canales institucionales, no sólo al PAN sino también al PRD.¹⁵ Por ello aceptó la plena autonomía y nuevas facultades a las autoridades electorales: el Instituto Federal Electoral (IFE) y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). También impulsó una nueva ley electoral plenamente competitiva (1996), y se dispuso a aceptar todo triunfo que legítimamente ganara la oposición, lo mismo del PAN que del PRD.¹⁶ El PAN continuó ganando nuevas plazas, como las de Jalisco, Querétaro y Nuevo León. Al PRD le fue reconocida una importante victoria en el gobierno de la capital (1997), y más tarde en Zacatecas (producto de una nueva ruptura dentro del PRI). Esto se tradujo en

¹⁴ Cfr. Crespo, *Urnas de Pandora... op. cit.*

¹⁵ Cfr. José Antonio Crespo, *Jaque al rey; hacia un nuevo presidencialismo en México*, 1996, México, Joaquín Mortiz.

¹⁶ Cfr. José Woldenberg, Ricardo Becerra y Pedro Salazar, *La reforma electoral de 1996; una descripción general*, 1997, México, Fondo de Cultura Económica.

moderación política no sólo del PAN, sino también del PRD (con la consecuente pérdida de influencia de los movimientos extremistas de ese polo del espectro ideológico, incluido el EZLN). Esto preparó políticamente el terreno a una sucesión presidencial ordenada y civilizada que, además, se tradujo en la primera alternancia pacífica del poder (que favoreció al candidato del PAN, Vicente Fox). Desde luego, tampoco hubo una crisis económica, sino que el país registró en ese año un inusual crecimiento económico del 7%. La ya tradicional crisis de fin de sexenio fue evitada.

La opción estratégica de Fox

Vicente Fox (2000-2006) llegó con la mayor legitimidad democrática y electoral registrada en la historia. Pero no continuó con la política de apertura democrática iniciada por su antecesor, sino que, por diversas razones (y probablemente de forma inconsciente) aplicó a la oposición la estrategia seguida por Salinas de Gortari: apertura a una parte de ella (el PRI, en este caso, a quien se le extendió una carta de impunidad buscando su cooperación para aprobar reformas estructurales en materia económica), y creciente cerrazón y hostigamiento a otra parte de la oposición (el PRD, nuevamente). Las razones de ello no están del todo claras y pueden haber sido diversas: a) el riesgo de que un eventual ascenso al poder del PRD trastocara la política neoliberal (que también Fox siguió); b) una rivalidad personal entre el precandidato más fuerte de ese partido y jefe de gobierno de la capital, Andrés Manuel López Obrador; c) el temor de que López Obrador, no muy proclive a la negociación pragmática con sus rivales, desde la presidencia llamara a cuentas a Fox y su esposa por presuntos actos de corrupción e ilícito enriquecimiento familiar. Cualquiera de estas razones, o todas en combinación, podrían explicar la decisión de Fox para poner trabas en el camino de López Obrador a Los Pinos, quien casi desde el principio empezó a encabezar las encuestas de preferencia electoral.

A fines de 2003 se registró ya un suceso que auguraba posibles dificultades para la elección de 2006; el Instituto Federal Electoral (IFE),

JOSÉ ANTONIO CRESPO

que había cobrado en sus últimos años gran prestigio y credibilidad, perdió el consenso partidista que le había dado fuerza y funcionalidad tanto en 1994 como en 1996 (fechas en que se renovó el Consejo General de esa institución). El consenso partidista supone que al menos los tres partidos más importantes validen y den un voto de confianza a los miembros del Consejo General del IFE. Pero en 2003, al renovarse una vez más el Consejo General, el PRD quedó fuera del proceso, lo que dio un grave golpe a la credibilidad del instituto. La izquierda perredista se sintió injustamente marginada en ese procedimiento (tanto el PRI como el PAN pudieron haberlo evitado), y negó dar un voto de confianza al nuevo Consejo General del IFE. El proceso de radicalización del PRD empezó a resurgir a partir de entonces.

Poco más adelante, surgieron varios videos que mostraban movimientos de corrupción de algunos funcionarios del gobierno capitalino, lo que implicaba un fuerte golpe político a López Obrador. El problema consistió en que el manejo y divulgación de tales videos tuvo como eje al gobierno federal, en combinación con personajes como el senador panista Diego Fernández de Cevallos, y el ex presidente Carlos Salinas de Gortari. La injerencia en ello del poder Ejecutivo implicaba el uso del Estado, su aparato y recursos para incidir sobre la contienda político-electoral, lo cual rompe una de las reglas básicas del juego democrático (pues contra los recursos del Estado es imposible competir). En otras palabras, el nuevo gobierno emanado del PAN empezaba a incurrir en la práctica que desde la oposición condenó: no respetar los principios básicos de la democracia electoral. Y eso fue tomado por la izquierda como la ruptura del acuerdo democrático que se pactó bajo el gobierno de Zedillo y que fue respetado en lo esencial por éste.

El asunto del llamado “video-escándalo” no logró bajar a López Obrador en las encuestas decisivamente. Entonces el gobierno federal aprovechó una falta menor del gobierno capitalino para emprender un nuevo embate político; había descatado una orden judicial al no despejar la maquinaria utilizada para hacer un camino en una propiedad privada, que comunicaría un hospital. El camino no se hizo pero la orden de remover la maquinaria tardó algunas semanas, por lo cual

el gobierno decidió solicitar al Congreso el desafuero de López Obrador, para penalizarlo. Aquello implicaría su posible remoción de la contienda presidencial en 2006. Los diputados del PAN y el PRI acordaron desaforar a López Obrador, pese a no hacer lo mismo con los corruptos líderes petroleros del PRI, cuya falta en el llamado *Pemexgate* involucraba cerca de 1,500 millones de pesos desviados ilícitamente para la campaña del PRI en 2000.

La opinión pública, en su mayoría (hasta el 80% según varias encuestas), se inclinó a ver el desafuero de López Obrador bajo la óptica del PRD (una maquinación política para sacarlo de la contienda presidencial), más que bajo la versión del gobierno federal (la estricta aplicación de la ley ante una falta administrativa menor). Eso, y una intensa movilización de diversos grupos ciudadanos (que incluyó una mega-marcha de más de un millón de asistentes en el centro de la capital), orillaron a Fox a desistir de su estrategia, dando marcha atrás mediante una opción jurídica cuya viabilidad meses atrás había negado (con lo cual confirmó en los hechos que, en efecto, el desafuero no era la única alternativa legal, sino que tenía una clara intencionalidad política).¹⁷

La estrategia del desafuero fue diseñada y operada de manera burda, por lo cual resultó contraproducente a los objetivos esperados. Peor aún, la izquierda lo interpretó como una nueva muestra de que había una decisión del gobierno federal de detener el avance de López Obrador, echando mano de los recursos del Estado (en este caso, la Procuraduría General de la República). Se veía como un desconocimiento de Fox del acuerdo democrático forjado durante el sexenio anterior, con lo cual se empezó a dar una polarización social y política y la radicalización de la izquierda, pues sentía —no sin fundamento— que los canales institucionales se le obstruían una vez más (como en el gobierno de Salinas de Gortari). Pese a que el candidato del PRD seguía gozando de gran ventaja en las encuestas electorales, la izquierda sabía que enfrentaría una fuerte resistencia por parte del gobierno federal y otros actores políticos, cuyos intereses podrían ser afectados ante una even-

¹⁷ Cfr. Jorge Castañeda y Rubén Aguilar, *La diferencia: radiografía de un sexenio*, 2007, México, Grijalbo.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

tual llegada de López Obrador a la presidencia. Y bajo ese clima político, polarizado, enrarecido, rijoso, escaso en confianza electoral y con una izquierda crecientemente radicalizada, se llegó al proceso electoral. La política de Fox hacia la oposición fue muy similar a la seguida por Salinas de Gortari (hostigar y bloquear al PRD), por lo que terminó su gobierno con una crisis política en lugar de seguir la estrategia de Zedillo (abrir el juego político a todas las oposiciones y dejar a la ciudadanía tomar la elección final en las urnas), que terminó su sexenio en medio de civilidad, consenso y estabilidad.

2006: una elección incierta

Debe decirse que los intentos de Fox por detener a López Obrador no hubieran impedido el triunfo del perredista, dada la enorme ventaja que todavía en marzo registraba en las encuestas (cerca del 10%), de no haber cometido graves errores que mermaron esa ventaja de manera dramática. López Obrador descuidó una regla fundamental en los comicios democráticos: el llamado “voto duro”, formado por los partidarios incondicionales (o casi), gustan de un discurso radical y extremista. Pero dado que con ese segmento no es posible ganar una elección, se requiere contar con el voto de otros sectores más moderados e independientes, que en México conforman entre el 40 y 45% del electorado; se distinguen en que su respaldo no es incondicional, no gustan de las expresiones radicales ni la estridencia discursiva y no tienen mayor problema en cambiar de preferencia o simplemente alejarse de las urnas. En marzo, López Obrador aventajaba por al menos 10 puntos a Felipe Calderón, candidato del PAN y su principal adversario. El voto obradorista estaba formado mayoritariamente por independientes, que sin embargo se fueron alejando en los últimos meses ante sus errores, la soberbia de darse por ganador anticipadamente y su estridencia discursiva. El radicalismo en el discurso del candidato del PRD, que incluía una descalificación indiscriminada a los grupos empresariales, y que culminó con insultos estridentes al presidente Fox, le abrió un hueco que permitió a sus rivales (en particular el PAN) presentarlo creíblemente como “Un peligro para México” (según rezaba una de las con-

94

signas en la publicidad panista), un líder populista o un “Mesías tropical”.¹⁸ En otras palabras, por dar gusto a su base dura (una minoría ya convencida) descuidó a sus electores independientes. Así ocurrió y los independientes se redujeron significativamente. Justo en marzo, López Obrador contaba con 40 % de independientes frente al 22% que apoyaba a Calderón. Pero al mes siguiente, ya sólo 29% de independientes continuaba con el tabasqueño, en tanto que Calderón atraía al 25%.¹⁹ Al finalizar la campaña, ya sólo 35% de independientes estaba con López Obrador, frente a 31% que se alinearon con Calderón.²⁰

Pero ese no fue el único error del candidato del PRD. También haber decidido no asistir al primero de dos debates presidenciales. Suele ocurrir que el candidato que lleva la ventaja arriesga en un debate y son sus rivales los que más tienen que ganar en esos encuentros. Al plantearse el primer debate, López Obrador se hallaba aún muy por encima de sus seguidores, por lo cual decidió no asistir y reservarse simplemente para el segundo debate. Además, en el momento en que se celebró ese primer debate, era ya un hecho el descenso del candidato perredista en las encuestas.²¹ Finalmente, debe señalarse también como un error haber decidido no aparecer en los medios, por una medida de austeridad que hipotéticamente el ciudadano recompensaría en las urnas. En principio quizá sí, pero cuando se es objeto de una fuerte y eficaz campaña negativa conviene más responder puntual y oportunamente y no dejar que lo dicho por el adversario quede como una verdad no desmentida. Así pues, López Obrador repitió algunos de los errores cometidos por Cuauhtémoc Cárdenas durante la campaña de 1994, de cuyos tropiezos no fue capaz de extraer las lecciones pertinentes para no tropezar con las mismas piedras con que topó Cárdenas doce años atrás.²² Esos errores minaron gravemente las preferencias electorales de López Obrador, al grado de que las últimas encuestas previas

¹⁸ Así lo denominó el historiador Enrique Krauze en un ensayo publicado en su revista *Letras Libres*.

¹⁹ Encuesta de *El Universal*, abril de 2006.

²⁰ Encuesta de salida de *Consulta Mitofsky*, julio de 2006.

²¹ Cfr. Lajous, *Vicente Fox, el presidente... op. cit.*, pp. 384-407.

²² Adolfo Aguilar Zinser, *¡Vamos a ganar! La pugna de Cuauhtémoc Cárdenas por el poder*, 1995, México, Océano, p. 142.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

a los comicios, reflejaban un “empate técnico” con Calderón, lo que supone que cualquiera de estos dos contendientes podía ganar y seguramente lo haría por un margen estrecho.

Puede decirse que la elección presidencial de 2006 representó un fracaso en tanto que no pudo generar consenso sobre el resultado o la convicción generalizada de que, quien ganó oficialmente —Felipe Calderón—, fue la opción de la mayoría de los electores. Las elecciones democráticas diseñan sus reglas y condiciones para elevar la probabilidad de que dicho consenso se dé, pues en esa medida, es más factible que la pugna por el poder se dirima de manera pacífica y civilizada, se proteja la estabilidad política, se fortalezcan las instituciones públicas y las autoridades emanadas del proceso gocen de plena legitimidad. Al no haber consenso electoral, todo ello se logra en menor medida o, en el extremo, se llega a perder. Desde luego, una elección organizada democráticamente no garantiza que se alcance ese consenso; simplemente eleva significativamente la probabilidad de que ello ocurra. Pero toda institución humana es falible y también lo son las elecciones, incluso de contar con un formato democrático. Por eso mismo, países con gran tradición y solidez democrática pueden experimentar también dudas e impugnaciones sobre los resultados oficiales, como ocurrió en Estados Unidos en el año 2000, o en Alemania e Italia en 2005 y 2006, respectivamente.

96

La mayor equidad en la contienda, la imparcialidad de las autoridades que organizan y califican los comicios, así como la pulcritud del proceso electoral son elementos que contribuyen a obtener el consenso electoral (y por ende, la aceptación del veredicto por parte de los perdedores). Pero no siempre es posible garantizar tales condiciones, o mejor dicho, casi nunca lo es. Siempre quedará algún remanente en cuanto a la equidad, imparcialidad o pulcritud; los partidos gobernantes suelen gozar de alguna ventaja por el solo hecho de serlo. Tampoco es posible evitar por completo que los contendientes intenten incidir sobre la votación incurriendo en conductas ilícitas, cuando no ilegales. No puede presumirse una perfecta organización, limpia de anomalías, sean éstas resultado de errores humanos, del diseño de la boleta o de la forma de ser llenada; fallas en el conteo o bien producto de acciones do-

losas, aisladas u orquestadas. Y aun en caso de que no hubiera mala fe, los errores y anomalías pueden opacar la claridad del resultado, de ser éste sumamente cerrado, como lo fue en 2006 (233, 831 votos de ventaja para el ganador, es decir .56 % de la votación total).

De lo que se trata en una democracia electoral es, entre otras cosas, de reducir las condiciones para que ocurra todo ello, con el propósito de que esas inevitables anomalías o inequidades no se vuelvan determinantes en el resultado final. Cosa que, sin embargo, se dificulta si la distancia entre el ganador oficial y su más cercano seguidor es muy reducida, pues en tal caso ese pequeño número de irregularidades —así sean errores humanos y no actos dolosos— pueden nublar la certeza del veredicto final. En otras palabras, si bien es verdad que una regla de la democracia electoral es que “por un voto se gana o se pierde” (lo cual es cierto dependiendo del sistema electoral en cuestión), un corolario lógico de ello es que, en tal circunstancia, “basta un voto dudoso o irregular para que no sea posible determinar con certeza quién ganó”. Es decir, mientras más cerrado es un resultado, más limpia, equitativa y transparente debe ser la elección, para que un veredicto estrecho genere, pese a todo, consenso y credibilidad entre los participantes y sus respectivos partidarios. De lo contrario, surgirán la incertidumbre, la duda, la impugnación, el cuestionamiento sobre la credibilidad en la elección misma y la legitimidad de su ganador oficial. Y por eso, una reducida ventaja para quien obtiene el primer sitio puede hacer que las inequidades, errores, inconsistencias, incluso si son de una magnitud relativamente pequeña, puede afectar la claridad del resultado al grado de no poderse saber con certeza quién fue el ganador de la contienda.

En una elección sumamente cerrada, para que el veredicto final quede libre de toda duda —al menos a los ojos de la mayoría ciudadana— debe ser impecable, impoluta de toda irregularidad, inequidad o errores de escrutinio y cómputo, lo cual no ocurre ni en las democracias más desarrolladas. De hecho, tampoco fue muy distinto el nivel de anomalías en la elección de 2000, considerada como la más democrática de la historia de México. La magnitud de errores de captación fue de 1.26% de votos por casilla en 2000, y 1.35% en 2006.²³ La diferencia consistió

²³ Cfr. Javier Aparicio, “La evidencia de una elección confiable”, *Nexos*, núm. 346, octubre 2006, pp. 49-53.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

pues, en el margen de victoria, de más de 6 % en 2000 y de casi .6% en 2006. Esas inconsistencias y errores, tanto en el 2000 como en el 2006, no fueron producto de un magno operativo para torcer la voluntad ciudadana, o al menos no se puede concluir a partir de la distribución de esas anomalías.²⁴ Como quiera, tales inconsistencias fueron suficientes en 2006 (a diferencia de lo ocurrido seis años antes) para arrojar dudas razonables sobre quién ganó en realidad. Precisamente por ello, las autoridades electorales pudieron y debieron haber puesto todo su empeño en hacer lo más transparente y exhaustivo posible el proceso de escrutinio y cómputo de los votos —en el que se registraron múltiples inconsistencias, fuesen o no dolosas. ¿Pudieron el Instituto Federal Electoral (IFE) y el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) hacer un mayor esfuerzo por transparentar el proceso de escrutinio y cómputo de la votación? Sin duda.

Por eso mismo, está previsto en la ley electoral que el IFE realice una segunda revisión de las actas y lleve a cabo el cómputo oficial de la elección por parte de un Consejo Distrital (uno por cada distrito electoral, que son 300). Estos Consejos tienen como responsabilidad —entre otras— realizar el cómputo de la elección mediante las actas correspondientes a su distrito, y en los casos que prevé la ley, están facultados para abrir los paquetes electorales y proceder al recuento de las boletas ahí contenidas. El número de actas con inconsistencias aritméticas fue de aproximadamente 83 mil, es decir, el 65% del total. El IFE decidió abrir y recontar sólo 2,873 paquetes, es decir, apenas un 3.5% del total de paquetes cuyas actas registraban inconsistencias (un promedio de 9 paquetes por distrito). En muchos distritos, el número de actas abiertas fue sumamente reducido, incluso nulo, como se percibe en el Cuadro 1.

CUADRO 1
Número de distritos donde se abrieron y
recontaron tres o menos paquetes electorales

Paquetes abiertos	0	1	2	3	4	5	6	Total
Número de distritos	22	29	32	24	24	24	24	155

²⁴ Fernando Pliego, *El mito del fraude electoral en México*, 2007, México, Editorial Pax, cap. V.

En 107 de los 300 distritos (es decir, poco más de una tercera parte), se abrieron y recontaron 3 o menos paquetes, y en 155 de los distritos (más de la mitad) se recontaron 6 paquetes o menos, frente a un promedio de 275 actas inconsistentes por distrito (es decir, en más de la mitad de distritos se abrió 1 de cada 45 paquetes cuyas actas registraban inconsistencias aritméticas). Eso mismo generó acusaciones de parcialidad del IFE por parte del PRD, pues la estrategia seguida por el PAN era justo abrir el menor número posible de paquetes electorales. El IFE no debía de abrir ni más ni menos paquetes que aquellos que ordenaba la ley, pero abrió sólo el 3.5% de los que debió haber recontado.

Ante esta situación y la consecuente inconformidad del PRD, ¿cuál fue la respuesta del Tribunal Electoral? Una primera sentencia sobre la elección presidencial fue emitida por el TEPJF el 5 de agosto de 2006, en la que aborda la forma y los criterios en que el IFE realizó el recuento oficial, el 5 de julio del mismo año.²⁵ El Tribunal reprendió al IFE por haber dejado sin revisar tantos paquetes cuyas actas mostraban inconsistencias (cerca de 80 mil actas, es decir, 96% de las que debían revisarse). Y eso tenía que hacerlo *de oficio*, es decir, que para hacer dicha apertura “no se requiere petición de los partidos políticos”. El Tribunal reclamó la falta de exhaustividad al IFE, lo que implicaba que el IFE descuidaba el “máximo beneficio posible que se pudiera alcanzar en el procedimiento de depuración del recuento de la votación”.²⁶

Llegado a este punto, el TEPJF pudo haber instruido al IFE la reposición del procedimiento bajo la presencia del propio Tribunal, o bien pudo ordenar la revisión de las actas inconsistentes que no fueron revisadas por el IFE, para lo cual también tiene atribuciones, de acuerdo a una tesis de jurisprudencia en la que se lee:

A efecto de alcanzar el objetivo de certeza, rector del sistema de justicia electoral, se prevé como una atribución del órgano jurisdiccional electoral federal la de ordenar, en casos extraordinarios, la realización de alguna diligencia judicial, *como sería la apertura de los paquetes electorales...* (aunque ello) constituye una medida última, excepcional

²⁵ TEPJF: Expediente: Sup-Jin/212-2006 y otros, *op. cit.*, 5 de agosto de 2006.

²⁶ TEPJF: Sup-Jin/212-2006 y otros, *op. cit.*, 5 de agosto de 2006.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

y extraordinaria que únicamente tiene verificativo cuando, a juicio del órgano jurisdiccional, la gravedad de la cuestión controvertida así lo exige, su eventual desahogo pudiera ser de trascendencia para el sentido del fallo—como ocurriese si pudiese ser determinante para el sentido de la elección— y (cuando) sólo se pueda alcanzar certidumbre a través de tal diligencia.²⁷

Pero en lugar de ordenar la depuración de inconsistencias requerido para imprimir certeza en el resultado, el Tribunal ordenó abrir sólo una proporción reducida de los paquetes que quedaban aún sin revisar: 11,718 casillas, que corresponde al 15% de las actas inconsistentes. En total, entre el IFE y el Tribunal se recontaron 14,594 los paquetes electorales abiertos, aproximadamente el 18% de las más de 83 mil actas que registraban errores aritméticos de manera evidente, y que el Cofipe estipula que debían ser recontadas *de oficio*, de acuerdo a la interpretación que hizo el propio Tribunal. Eso, pese a que los observadores electorales de la Unión Europea recomendaban justo el recuento total para disipar toda duda y que en ese mismo sentido se manifestaba buena parte de la prensa extranjera. Según encuestas, alrededor de un 72% de los ciudadanos veía bien la revisión de todas las casillas para imprimir mayor certeza al resultado de la elección.²⁸

La decisión del Tribunal de revisar sólo una pequeña proporción de paquetes electorales fue tomada por el PRD como una señal de parcialidad de los magistrados electorales, pues coincidía con la estrategia del PAN. El propio equipo de Felipe Calderón, y él mismo, reconocieron posteriormente que lo que más les convenía era abrir el menor número de paquetes electorales posible, pues en realidad no sabían bien a bien qué contenían esos paquetes, por lo que un recuento amplio podía arrebatarles el triunfo que ya tenían en las manos. El propio Calderón narró que en un primer momento consideró que sería positivo el recuento para su causa, pues podría darle más credibilidad a un triunfo del que él mismo no dudaba. El 10 de julio, es decir, días después del recuen-

²⁷ “Paquetes electorales. Sólo en casos extraordinarios se justifica su apertura ante el órgano jurisdiccional”, *Compilación Oficial de Jurisprudencia y Tesis Relevantes 1997-2005*, 2005, México, TEPJF, p. 211 (cursivas mías).

²⁸ Cfr. *Excelsior-Parametría*, 28 de Julio de 2006.

to oficial del IFE, cuenta: “Reuní a mi equipo y dije ‘vamos al recuento. No tengo la menor duda’. Es más, probablemente un recuento hubiera dado más votos, porque si alguien hizo trampa fue el PRD en el D.F... Yo no tenía preocupación”.²⁹ Sin embargo, miembros de su equipo lo convencieron de que un recuento podría implicar el riesgo de mayores anomalías que las detectadas hasta entonces; “efectivamente, si hubiéramos ido a un recuento en ese momento de desorden, lo que hubiera sacado el PRD es un argumento político para anular la elección”.³⁰

El Tribunal no debía, en efecto, respaldar en los hechos ni la estrategia del PAN ni la del PRD, sino hacer lo que la ley le facultaba para buscar la máxima certidumbre posible. Al quedar más del 80% de actas inconsistentes sin revisar por ninguna autoridad, el PAN obtuvo un triunfo estratégico. Pero, evidentemente, eso dejó sin despejar la incógnita sobre cuántas inconsistencias aritméticas que no pudieran ser justificadas ni depuradas (votos irregulares) quedaron en las actas, y si su número sería tal que opacara la certeza del resultado. De acuerdo a la lógica que rige la normatividad electoral, si el número de votos irregulares no justificables iguala o supera la cantidad de sufragios con que el primer lugar aventaja al segundo, no es posible saber cuál fue la voluntad del electorado. Así, una tesis de jurisprudencia señala que:

No es suficiente la existencia de algún error en el cómputo de los votos para anular la votación recibida en la casilla impugnada, sino que es indispensable que aquél sea grave, al grado de que sea determinante en el resultado que se obtenga, debiéndose comprobar por tanto, que la irregularidad revele una diferencia numérica igual o mayor en los votos obtenidos por los partidos que ocuparon el primero y segundo lugares en la votación respectiva.³¹

¿Qué sucedería si dicha situación se diera también a nivel nacional, es decir, que el número de votos irregulares, no justificados ni depurados,

²⁹ Citado por Salvador Camarena y Jorge Zepeda Patterson, *El presidente electo*, 2007, México, Planeta, p. 187.

³⁰ Apud Camarena y Zepeda, *op. cit.*, p. 187.

³¹ “Error grave en el cómputo de votos. Cuándo es determinante para el resultado de la votación”, *Compilación Oficial de Jurisprudencia y Tesis Relevantes 1997-2005*, 2005, México, TEPJF, p. 116.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

superase a los 233,831 sufragios con que Calderón aventajó oficialmente a López Obrador? Pues, al igual que en las casillas anuladas por el Tribunal, se violentaría la certeza en el recuento de votos. No se podría saber, en otras palabras, cuál fue la voluntad del electorado ni, por tanto, quién fue el legítimo ganador.

El Tribunal, en su dictamen final, señaló que el número de inconsistencias fue debidamente justificado en su mayoría, y que las que no lo fueron no superaban la ventaja con la que oficialmente Calderón aventajó a su más cercano seguidor. Por lo cual, la certeza del resultado estaba fuera de duda. Sin embargo, al revisar las actas de 150 de los 300 distritos electorales, resulta que los votos irregulares plenamente justificados no constituyeron una mayoría, y los no justificados superan la diferencia que oficialmente se adjudicó a Calderón sobre López Obrador. Así, los votos irregulares contabilizados fueron 365,995, pero de ellos 49,456 estuvieron plenamente justificados a partir de los criterios establecidos por el Tribunal Electoral, quedando entonces 316,539 votos irregulares sin justificar. Esos votos irregulares en sí mismos rebasan los 233,831 con que Calderón superó oficialmente a López Obrador. La proyección de esos votos irregulares a 300 distritos rebasan los 600 mil.³² Es decir, lo que prevalece según las actas oficiales de escrutinio y cómputo no reflejan un triunfo claro e inequívoco de Felipe Calderón, tal como lo afirmó el Tribunal Electoral en su dictamen final, sino la imposibilidad de saber con certeza cuál fue la voluntad del electorado. Por eso era importante llevar a cabo un recuento mucho más amplio del que se hizo, al menos de aquellos paquetes cuyas actas eran inconsistentes (el 63% del total), para así imprimir certeza electoral al reducirse los votos irregulares por debajo de la diferencia entre primero y segundo lugar. En tal caso, hubiera sido posible generar el mayor consenso en torno al resultado y mayor legitimidad para el ganador oficial. Pero, debido a que no fue así, podemos bautizar la de 2006 como una “elección incierta”.

La reacción de López Obrador fue, de nuevo, poco institucional. Primero ordenó un plantón en paseo de la Reforma por seis semanas,

³² Cfr. José Antonio Crespo, *2006: hablan las actas*, 2008, México, Random House Mondadori.

afectando a un buen número de ciudadanos, tanto en el tráfico como en el comercio de esa importante zona capitalina. También desconoció el veredicto del Tribunal, faltando a una regla básica de la democracia electoral: aceptar el veredicto del árbitro máximo, incluso si se le considera como injusto. De lo contrario, los objetivos de la democracia electoral se pondrán en riesgo.³³ Y de ahí la importancia de incorporar a los contendientes tanto en la formulación de las reglas como en la selección de árbitros. Si bien en el nombramiento del IFE quedó fuera el PRD (lo cual, como se dijo, fue un elemento de impugnación), no fue el caso respecto del TPJF, cuyos magistrados fueron nombrados por consenso de todos los partidos. Al desconocer el resultado oficial, y tras haber mandado “al diablo” a las instituciones (según su propia expresión), tuvo la ocurrencia de hacerse investir frente a sus seguidores como “Presidente legítimo”, todo lo cual podría provocar que los electores independientes que aún habían votado por él ese año se le alejaran en alguna proporción, dificultando su eventual triunfo en los comicios de 2012, en caso de volver a contender por la presidencia. Cosa que, en efecto, ocurrió.

2012: el retorno del PRI y el nuevo litigio poselectoral

El nuevo presidente, Felipe Calderón (2006-2012), tomó una postura frente a la oposición más parecida a la de Ernesto Zedillo que a la de Vicente Fox. Pese al desconocimiento que hizo el PRD de su triunfo, optó por mantener una posición de apertura y diálogo tanto con ese partido como con el PRI (que respaldó su triunfo, facilitando con ello la gobernabilidad durante su gobierno), lo que en principio debía traducirse en un fin de sexenio y un traspaso del poder tranquilo y civilizado en 2012. No ocurrió exactamente así, pues ante el triunfo del PRI en ese año (una nueva alternancia, pero en sentido inverso a la del año 2000), el candidato del PRD (y sus aliados partidarios, el Partido del Trabajo y el Movimiento Ciudadano), López Obrador, mantuvo su posición radical de

³³ Cfr. Christopher Anderson, André Blais, Shaun Bowler, Todd Donovan y Ola Listhaug, *Losers' Consent: Elections and Democratic Legitimacy*, 2005, Oxford, Oxford University Press.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

no reconocer el resultado oficial ni a su ganador como presidente legítimo. Pero eso no podría atribuirse ya, al menos no en ese año, a la cerrazón gubernamental, sino a la decisión del líder tabasqueño de mantener una estrategia de confrontación frente al gobierno y de cuestionamiento a las autoridades electorales, pese a que en 2007 y 2008 se modificó significativamente el marco normativo e institucional de los comicios. Dicha reforma incorporó varias de las demandas que la izquierda había exigido (como la utilización de tiempos oficiales para desplegar la publicidad partidaria y de campaña, en lugar de ser directamente contratado con los medios electrónicos de comunicación). También, se sustituyó anticipadamente al Consejo General del IFE, permitiendo, ahora sí, la participación del PRD en la propuesta y nombramiento de los consejeros electorales (que incluso hizo la propuesta formal de quien ocupó la presidencia del Instituto para los comicios de 2012).

López Obrador logró hacerse nombrar nuevamente candidato presidencial, orillando a su principal contendiente, Marcelo Ebrard (jefe del gobierno capitalino), a hacerse a un lado para no provocar una ruptura en la izquierda. El candidato perredista arrancó su campaña en tercer lugar en las encuestas, mostrando además un elevado número de los llamados “negativos” (electores que “jamás votarían por un candidato”, en este caso, el tabasqueño), probable producto de su desconocimiento del veredicto en 2006 y de los actos de protesta y su autonombramiento como “presidente legítimo” en ese año. En contraste, el candidato del PRI, el exgobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto, iniciaba con gran ventaja en esas mismas encuestas. La candidata del PAN, Josefina Vázquez Mota, que se hallaba en segundo sitio, enfrentaba ya una gran decepción de lo que habían significado los gobiernos de su partido, muy por debajo de las expectativas despertadas en el año 2000. López Obrador, más conciente de la necesidad de contar con el voto independiente, dio un giro de 180 grados en su tradicional discurso de confrontación institucional y polarización social, apelando a la instauración de lo que llamó una “República amorosa”, lo que le atrajo un importante segmento de votantes independientes que, además, recelaban mayoritariamente de un retorno del PRI al poder. Eso le permitió escalar al segundo sitio y acortar

significativamente la distancia que lo separaba originalmente del candidato priísta, pero los votantes independientes no fueron suficientes para darle el triunfo a López Obrador. En marzo de 2012, todavía 45% de los independientes apoyaba a Peña Nieto, en tanto que López Obrador convocaba apenas al 26% de ese segmento.³⁴ El día de la elección, el 41% de independientes votó por López Obrador frente al 32% que lo hizo por Peña Nieto.³⁵ Una gran hazaña haber arrebatado esa proporción de independientes a Peña durante la campaña, pero no fue suficiente para ganar la presidencia. Se explica porque el voto duro del PRD es mucho menor que el correspondiente al PRI (16% frente a 28%, respectivamente); no basta con contar con la mayoría del voto independiente para ganar la elección. Se hubiera requerido una proporción aún mayor de ese votante para lograr el triunfo. La distancia con la que triunfó Peña Nieto respecto de López Obrador fue de 6.6% de la votación (catorce veces más que la diferencia con que ganó Calderón seis años atrás).

Sin embargo, López Obrador tampoco reconoció el resultado en esta ocasión, alegando inequidad en la competencia, así como ilícitos que, según él, decidieron la elección a favor del abanderado priísta. Pero tal reclamo era más difícil de sostener que en 2006 pues, como se dijo, cuando un resultado es sumamente cerrado, cualquier nivel de irregularidades, incluso uno pequeño, puede ser determinante; pero cuando la distancia es holgada, los ilícitos deben ser enormes para modificar un veredicto. Y si es el caso, deben ser debidamente sustentados y comprobados. El candidato perredista no reclamó el triunfo para sí, pero solicitó que se invalidara la elección, pues a su juicio se habían violentado principios constitucionales relativos a la elección. Pero, de acuerdo a la jurisprudencia electoral vigente, dicha violación tendría que ser grave, generalizada y determinante en el resultado, lo cual, dada la distancia de casi 7 puntos entre primero y segundo lugar, no era fácil demostrar. La coalición de izquierda señaló como principal causa de invalidación el sobregasto de campaña en que el PRI habría incurrido. Algo más que probable, pero que, según la legislación vigente aprobada por todos

³⁴ Encuesta de *Reforma*, marzo de 2012.

³⁵ Encuesta de salida de *Reforma*, julio de 2012.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

los partidos (incluidos los de izquierda), no era causal de nulidad sino sólo una falta administrativa sancionable con multas económicas. Y justo por eso, los tiempos para revisar los gastos de campaña no ajustaban con el plazo para calificar la elección, sino que lo sobrepasaban. Además, la instancia oficial para la investigación pertinente era el IFE, por lo cual el Tribunal no podía iniciar una investigación paralela a la del IFE ni adelantar conclusiones en tiempos menores para determinar si había o no afectación tan grave que ameritara invalidar la elección. El Tribunal señaló, en todo caso, que respetaba la voluntad del legislador (es decir, el Congreso) en sentido de que el sobregasto de campaña no podría ser motivo para anular una elección.

La otra denuncia más importante hecha por la izquierda fue que hubo una compra masiva del voto, que resultaba determinante en el resultado; si el PRI había ganado por una ventaja de 3 millones 300 mil sufragios, López Obrador señaló que hubo alrededor de cinco millones de votos comprados, que por ende resultaban determinantes en el resultado. Pero, para la exigencia de anulación a partir de esa denuncia habían algunos problemas: a) las pruebas presentadas no permitían demostrar nada, pues se trataba de cuatro mil (no cinco millones) de objetos con propaganda impresa o grabada del PRI, que constituyen regalos que lícitamente todos los partidos pueden –y suelen– ofrecer en sus mítines y actos de campaña, además de un puñado de animales de granja que cuantitativamente tampoco demostraban la magnitud acusada de votos presuntamente comprados; b) si bien condicionar dinero, bienes o programas sociales a votar por un partido o candidato es un delito sancionable con cárcel, difícilmente puede demostrarse que en efecto dicho intento culmina con el voto así comprometido. Y es que, como en otros países democráticos, se considera como suficiente antídoto contra la compra o coacción del voto el secreto para emitirlo, en cuyo caso el elector puede decidir libremente su sufragio, para quien intentó comprárselo o por cualquier otro partido. Ese argumento fue refrendado por el Tribunal, pero curiosamente había sido validado también por el propio López Obrador durante la campaña, cuando exhortaba a sus simpatizantes a recibir toda dádiva que se les ofreciera, pero a votar según su

106

convicción, lo que era posible gracias a la secrecía del voto. Una causal de nulidad perceptible sería, en todo caso, la violación al secreto del voto, siempre y cuando fuese determinante resultado. Pero fue infinitesimal el número de casillas donde ese derecho no se garantizó. c) Desde el punto de vista lógico, resultaba al menos extraño que se denunciaran cinco millones de votos exclusivamente en la elección presidencial, pues no habían afectado los comicios legislativos, mismos que no fueron impugnados por la izquierda.³⁶

Finalmente, la izquierda apeló a otros ilícitos o inequidades, como la probable compra ilícita de tiempos oficiales por parte de Peña Nieto para su publicidad, como el presunto uso propagandístico de las encuestas, todas las cuales acertaron en definir al priísta como ganador, pero muchas lo hicieron por un porcentaje mucho mayor del que en realidad ocurrió. Lo primero supone también una infracción administrativa, sancionable económicamente, pero no una causal de nulidad (ante la imposibilidad de determinar si los votos así conseguidos son determinantes en el resultado), y lo segundo no puede ser considerado como un acto doloso, premeditado o producto de una compra de todas las encuestadoras por parte del ganador (cuando, además, la mismas encuestadoras anunciaban el apabullante triunfo del PRD en la capital, como ocurrió).

Con todo, López Obrador logró implantar en buena parte de ciudadanos (principalmente sus seguidores) la duda sobre la limpieza de la elección y fidelidad de los resultados. Según una encuesta pos-eleitoral, 71% consideraba que hubo compra de votos, 59% que el proceso no fue limpio, y 53% no creía que hubiera prevalecido la equidad. Sin embargo, 55% pensaba que el fallo del TEPJF, validando la elección, fue la correcta (aunque un no despreciable 36%, consideraba que dicho fallo no era adecuado).³⁷ La explicación más probable de esa aparente contradicción es que muchos ciudadanos podían pensar que hubo irregularidades, pero que éstas no fueron determinantes en el resultado como para invalidar la elección, dada la holgada diferen-

³⁶ TEPJF, Juicio de Inconformidad, Sup-Jin/359/2012.

³⁷ Encuesta telefónica de *Reforma*, septiembre de 2012.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

cia que en esta ocasión hubo entre primero y segundo lugar. Y es que, en efecto, las condiciones que prevalecieron en la elección de 2012 —descalificadas por muchos en la izquierda como las más sucias de la historia— no fueron muy distintas a las que prevalecieron en la elección considerada como la más limpia de nuestra historia, la del año 2000. En 2012, la distancia entre primero y segundo lugar fue cercana a 7% (poco más que en 2000), que en votos se traduce en 3 millones 3 mil (en 2000 fueron 2 millones 400 mil de diferencia entre primero y segundo lugar). La compra y coacción del voto nunca ha disminuido en nuestro país, según lo reflejan diversos informes de Alianza Cívica —organización de observación electoral por excelencia— a lo largo de estos años de democratización. El aparato del PRI estaba volcado en favor de su candidato, pues peligraba la presidencia. Y el PRI desvió 1,500 millones de pesos de Pemex. Por su parte, hubo el sistema de financiamiento paralelo conocido como *Amigos de Fox*, así como rebase de gasto de campañas. Igualmente, las encuestas fallaron en mayor medida que en 2012, pues la mayoría daba como ganador a Francisco Labastida. Y los medios mayoritariamente atacaban y descalificaban al candidato de la oposición, alejándose de cualquier equidad en la cobertura de la campaña. Nadie cuestionó esa elección, pese a que en 2012 incluso la nueva normatividad electoral (de 2007) había logrado mayor equidad y vigilancia que en la de 2000.

108

¿Por qué la distinta evaluación en 2000 y en 2012? Por las siguientes razones: 1) en 2000 quien perdía era el PRI, símbolo de la antide-mocracia, y era la primera alternancia pacífica en toda nuestra historia. Evidentemente, había esperanzas de cambio y mejoría. En 2012, el PRI regresa, lo que genera rechazo en la mayoría de la población, así como el temor o convicción de que eso representaría el fin del experimento democrático. En 2000, 60% de ciudadanos pensaba que, para tener democracia cabal, el PRI debía perder. Ese mismo porcentaje, en 2012, suponía que el PRI no podía ganar en comicios competitivos si no fuese con grandes (y determinantes) irregularidades de por medio. 2) En 2000 quien quedó en segundo lugar no impugnó el resultado; al PRI no le quedaba más remedio que resignarse y aceptar un resultado des-

favorable (en parte porque el presidente Zedillo había aceptado la inevitabilidad de ese desenlace y reconoció de inmediato el veredicto). Y el PRD quedó en tercer lugar, muy por abajo del ganador. No hubiera sido raro que, de haber quedado en segundo sitio, hubiera impugnado el proceso y desconocido el resultado.

En ese sentido, puede decirse que la diferencia entre las democracias avanzadas y las rezagadas radica menos en las irregularidades o inequidades que pueda haber y más en la aceptación del resultado por los perdedores. Un ejemplo típico es el de Al Gore en el año 2000. Los medios habían anunciado una gran ventaja para George Bush en Florida, estado determinante en la elección. Gore ya había dicho a su rival por teléfono que aceptaría su derrota en ese momento. Su equipo le dijo que esperara, pues su programa preliminar registraba sólo 1500 votos de ventaja para Bush. Gore decidió impugnar los resultados por todas las vías legales. La Corte de Florida –de inclinación demócrata– determinó un recuento total en el estado que, conforme avanzaba, reducía la distancia entre los punteros. Cuando esa diferencia era de apenas 158 votos, la Suprema Corte Federal –de inclinación republicana– ordenó suspender el recuento para determinar si éste era legal. Tras las audiencias de rigor, la Corte decidió que el recuento ordenado en Florida sí era legal, pero que el tiempo para continuar con ese ejercicio... ¡se había agotado! Se comprobó también que la secretaria de gobierno en Florida había rasurado del padrón a 20 mil electores demócratas, pero eso no era causal de nulidad (y había que acatar esa disposición legal). A diferencia de lo que suele creerse, tales irregularidades son habituales en ese país. Es simplemente que en algunas ocasiones dichos ilícitos son determinantes, como fue el caso en la elección de 2000.³⁸ Pero Gore felicitó públicamente a Bush: “No estoy de acuerdo con la decisión de la Suprema Corte –dijo–, pero la acepto... por el bien de la unidad y el fortalecimiento de nuestra democracia”.

En México conceder suele ser visto como claudicación de principios, traición a los seguidores, suicidio político o incluso como una posición

³⁸ Cfr. Tracy Campell, *Deliver the Vote: A History of Election Fraud, an American Political Tradition, 1742-2004*, 2005, New York, Carroll & Graf Publishers.

JOSÉ ANTONIO CRESPO

antidemocrática. Cuenta desde luego la personalidad de los candidatos, pero más importantes son los incentivos creados históricamente para aceptar o desconocer una derrota. Desde el origen mismo de la democracia norteamericana, los empresarios y líderes políticos que apoyaban a un candidato lo hacían hasta que se emitía el fallo oficial. Después, le condicionaban su respaldo futuro a que acatará el veredicto, poniendo fin al conflicto. Y es que a esos promotores no les convenía en absoluto la inestabilidad que podría derivarse de un desacato y la consecuente rebelión (armada o no). De ahí que los incentivos para conceder sean muy fuertes en ese país. Aquí sucede a la inversa: López Obrador tiene fuertes incentivos intrapartidistas para no reconocer su derrota; le permite presentarse no como perdedor, sino como víctima, lo cual le puede dar nuevo aire para mantener un liderazgo moral y fáctico en el ámbito de la izquierda. Pero también hay incentivos externos al partido. John Ackerman, por ejemplo, refleja que, para el obradorismo, acatar un fallo desfavorable representa una actitud antidemocrática y no a la inversa:

El problema principal con la democracia mexicana no es que algunos actores políticos no “acepten su derrota”, sino que demasiados aceptan la impunidad y la complicidad como algo normal y cotidiano. La debilidad más importante de la cultura política del país no es la supuesta ausencia de una “cultura de la legalidad”, sino una obediencia y respeto exagerados a los dictados de la autoridad. En 2006, el cuestionamiento de la legitimidad de la elección y del gobierno de Calderón fue a todas luces justificado, y además rindió frutos políticos muy importantes.³⁹

Entre esos frutos, Ackerman lista los siguientes: reformas favorables a la izquierda en materia electoral, penal, de derechos humanos y transparencia. Sin la presión social derivada del no reconocimiento no se habrían dado tales avances. Además, la izquierda pudo frenar las reformas que no le gustaban, como la energética. Igualmente se logró remover prematuramente a Luis Carlos Ugalde, presidente del IFE en 2006. Sin embargo, una encuesta señaló que 26% consideraba que desconocer es democrático, en tanto que 61% pensaba que eso daña a la demo-

³⁹ John Ackerman, “El sendero de la inconfirmitad”, *Proceso*, 1º de septiembre de 2012.

cracia, pese a reconocer irregularidades.⁴⁰ Pese a todo, el compromiso con la institucionalidad en materia electoral sigue siendo mayoritario entre la ciudadanía, lo que permite continuar por esa ruta en busca de la consolidación de la democracia. Sin embargo, como se mencionó al principio, sigue pendiente la asignatura de la rendición de cuentas, así como el combate efectivo contra la corrupción y el fin de la impunidad en el país. Sin ello, difícilmente se podrá hablar de una democracia funcional en México.

⁴⁰Encuesta telefónica de *Reforma*, septiembre de 2012.

DIÁLOGO DE POETAS

Óstraca

El papiro no era barato en el antiguo Egipto, y los escribas no lo desperdiciaban. Para las prácticas de escritura o los meros apuntes usaban cualquier superficie lisa que pudieran llevar consigo, como pequeñas lajas de piedra calcárea o trozos de cerámica rota (ésos que en México llamamos *tepalcates*). A esa pedacería cubierta de escritura la llaman *óstraca* los egiptólogos, que en griego significa ‘conchas’. Detrás de los versos que siguen hay dos de José Gorostiza: “No es agua ni arena / la orilla del mar”, pero los míos se refieren a un río: el Nilo. En ellos aparece el nombre de un dios que alguna vez fue el principal de Egipto: Ptah. No es tan famoso como los de Ra, Isis, Horus y Osiris, pero no debería extrañarnos mucho. Aunque los antiguos egipcios llamaban a su país *Kemet* —es decir, “tierra negra”, por oposición a la “tierra roja”, o *desheret* (de donde sorprendentemente ningún diccionario serio dice que provenga *desierto*)—, ahora lo llamamos Egipto, derivando su nombre de la frase *e hut Ptah*, ‘la casa de Ptah’.

Francisco Segovia

FRANCISCO SEGOVIA

1

Esta noche
la luna pone en las dunas
su hálito suave y su halo ...

Tenue luna:
también tú eres
arena blanca. ♀

2

Con qué poco
se alegra el mundo:
Las semillas del sol
a voleo sobre el río. ♀

3

El sol allá en su cielo como un barco
bogando por encima del desierto.
No son rayos niña lo que ves:
son sus remos. ♀

114

4

Navega sin bote
el agua en el río. ♀

5

Miro la intangible
línea de la orilla.

¿Por qué mi bote
no es de arena? ♀

6

No es esclava del descenso: ama
el viaje hasta los esteros.

Y no la apresan los cuencos: ama
pararse a mirar el cielo.

En su torrente lo alegre.
En su estanque lo sereno. ♀

7

Ondula una red debajo del agua.
También la transparencia echa sombra. ♀

FRANCISCO SEGOVIA

8

Sopla el viento: el desierto corre
como agua sobre el desierto ... ♀

9

Sobre la arena estanca
furtivamente
la otra arena:
sopla el viento. ♀

10

Atardece.
El agua se vuelve vino.
Ptah es un junco. ♀

11

El ocaso pasa
la mano apenas
sobre las crestas de las olas:
último arpegio
de la luz
del día. ♀

12

Con el mismo grito nace y muere
el trueno. ♀

13

Lentas barcazas
a la buena del aire.
De pronto echan
mil anclas transparentes:
Llueve. ♀

14

Revuelo de cardúmenes
debajo del agua:
Se encrespa el río en la ventisca. ♀

15

Se ha calmado la corriente.
El agua pasa por el agua
su hebra larga ya sin nudo.
No plisa esta vez la superficie
no la cose: hilvana ...
Pasa y no pasa
el agua por el agua ... ♀♀

LA CUERDA DEL POZO*

*Armando Pereira***

Los viejos en Madrid están en todas partes: en los parques, en los cafés, en los cines, en los bares, recorriendo inopinadamente de arriba abajo las calles, los callejones, las avenidas. No es como en otras ciudades del mundo en las que los viejos ocultan su decrepitud, su torpeza, su fealdad, tal vez un poco avergonzados. Aquí nadie se avergüenza de nada. La vergüenza no es una experiencia muy española. El 35% de la población son jubilados de más de 65 años, y esa edad, en España, no señala el final de una vida, su inevitable punto de declive, como en otras partes, sino más bien el inicio de otra vida posible, que no parece articularse con la vida anterior, sino que, por el contrario, parece haber estado allí, oculta, en silencio, esperando el momento de desprenderse del lastre del trabajo, los hijos, las obligaciones cotidianas, para saltar y apoderarse de todo el espacio. Incluso muchos de ellos aprovechan esa edad para iniciar un segundo o tercer matrimonio. Los ves en las calles, en los cafés, en los parques, tomados de la mano, besándose discretamente en los labios, mirándose uno al otro como chiquillos que inauguraran el amor, sin temor al ridículo, sin preocuparse en lo más mínimo de la opinión de los demás.

Al principio, debo confesarlo, me molestaba ver tanto viejo a mi alrededor, sentir su presencia avasallante junto a mí, como si a cada

* Fragmento de la novela del mismo título que, en septiembre de 2012, aparecerá publicada por la Editorial Alfaguara.

** Centro de Estudios Literarios, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

ARMANDO PEREIRA

instante se empecinaron en mostrarme, en una suerte de espejo no buscado, ese rostro, plagado de arrugas y de tics insufribles, en el que el mío insensiblemente se precipitaba. Por eso prefería salir por las noches, cuando los viejos se recogen junto al aparato de televisión y abandonan la ciudad a los jóvenes. Ahora, en cambio, me parece que su presencia no sólo es necesaria, sino imprescindible: da una imagen mucho más completa del mundo, hace al mundo mucho más habitable. Últimamente, prefiero la cercanía de un viejo que la de un joven. En todo joven hay un proyecto de fascismo en ciernes, que sólo la madurez logra atenuar.

No me refiero a los skin heads o a los neonazis que, a diferencia de Austria o Alemania, aquí son sólo unos cuantos gamberros que constituyen una especie de folklore importado. Ni tampoco a esas manadas de adolescentes que los viernes y sábados a medianoche atiborran Antón Martín con porros y botellas de licor y ladran y vociferan hasta la madrugada. Me refiero a cualquier joven, y no sólo español. Hay como una especie de exceso de vida en cada uno de ellos, como un sobrante de energías con el que no saben qué hacer y lo traducen en violencia cotidiana. Los sociólogos pueden hablar de frustración frente al futuro, de ausencia de alternativas, de saturación de los mercados de trabajo, de protesta contra la sociedad de consumo globalizada. Me parece que va más allá de todo eso. Es la violencia natural del bárbaro, la resistencia pulsional contra una razón que no acaba de conformarse en ellos.

Hace unos días, mi mujer y mi hija me convencieron de que debía votar, que para eso tenía un pasaporte español y que no debía mantenerme al margen de lo que estaba sucediendo en España en esos momentos (las palabras eran de mi mujer; el entusiasmo era de mi hija). Populares y socialistas se enfrentaban en unos comicios que podían cambiar el rumbo del país, que podían borrar de la escena política el rostro soberbio y autoritario de Aznar, su legislación xenófoba contra los inmigrantes, su empecinada reticencia contra toda reivindicación de los nacionalismos.

—Además —decía Laura—, no sé para qué te sirven tantas horas encerrado en la biblioteca y tantos libros que lees sobre la República, si ahora eres incapaz de hacer nada por los ideales de tu padre.

—No sé si los ideales de mi padre serían hoy los mismos —le dije, mientras nos tomábamos una cerveza, sentados en la terraza del bar de Sainz de Baranda, la víspera de las elecciones. La niña patinaba en la acera de colores con otras niñas frente a nosotros.

—Murió socialista, ¿no?

—Pero hoy el socialismo es otra cosa, Laura. No creo que su programa se diferencie mucho de la política del Partido Popular.

—Con tal de no ver más la cara de Aznar en la televisión, yo haría cualquier cosa.

—La cara de Almunia no es precisamente más grata.

—A mí al menos me parece mucho menos pedante, mucho menos engreído, más sincero, más cerca de la gente.

—Te debían haber contratado como panegirista del PSOE.

—Me pereces un pusilánime. Te entusiasma la Historia y te apasionas por una guerra que ocurrió hace sesenta años, pero eres incapaz de enfrentar el presente. Esta también es una guerra.

Esa noche no jugaba el Real Madrid, así que nos acabamos la cerveza y, contra las protestas de Diana, subimos temprano al apartamento. Cenamos cualquier cosa, vimos un poco de televisión (“Gente con chispa”, que era el programa que preferían las dos) y nos fuimos a la cama. Laura no volvió a tocar el tema, pero por las vueltas que dio en la cama antes de conciliar el sueño, comprendí que estaba molesta. Mi abulia política comenzaba a convertirse en otro motivo de conflicto entre los dos.

A la mañana siguiente (eran elecciones y, por lo tanto, día feriado en toda España), me sacaron de la cama las dos, me metieron en la ducha y no dejaron de apresurarme hasta que estuve vestido.

—Vas a votar, papá —dijo Diana, completamente convencida de que era el acto más importante de aquella mañana, que le habían dado el día libre en el colegio para que su padre votara y que no era nada ético quedarse en la cama (lo de ético lo pongo yo, pero no dudo que todos los demás sentimientos estuvieran en ella, a pesar de sus escasos ocho años recién cumplidos).

Salimos a la calle esa soleada mañana de principios de primavera y las calles parecían una romería. Familias enteras, con cochecitos de

ARMANDO PEREIRA

bebés incluso, se dirigían en procesión hacia las casillas de votación. Diana me llevaba de la mano y, unos pasos detrás de nosotros, Laura nos seguía como cuidando la retaguardia. Parecía una verbena, todos sonreían y hablaban, unos con otros, en voz alta, proclamando abiertamente sus filiaciones. Pensé en cómo habrían sido los comicios en 1931 o en 1936; ahora no había odio en esos rostros que nos acompañaban por las calles, no parecían estar unos en contra de los otros, mucho más pasión y fervor habría despertado un partido entre el Real Madrid y el Barcelona. Si eso era parte de la democracia, estaba bien; pero si sólo a eso se reducía la democracia, qué triste sistema político me había tocado en suerte vivir sesenta años después de mi padre. ¿Qué le tocaría a mi hija?

Llegamos a un local, en la planta baja de un edificio, que en días normales funcionaba como colegio. El colegio Aguirre, me informó mi hija. Poco a poco, eran ella y Laura las que me iban descubriendo Madrid, por lo menos nuestro barrio lo conocían mucho mejor que yo. Nada más trasponer la puerta, cinco o seis mesas, con sus respectivas colas de diez o doce personas, se desplegaron en el vestíbulo; en cada una de ellas había una casilla donde el votante debía depositar su voto.

122 | Mi vacilación debió haber sido como la de un campesino oaxaqueño abandonado de pronto en Fifth Avenue. Nunca había votado, nunca había ejercido mi derecho a darle un destino a una nación, quizá porque en el fondo sentía que esos destinos convergían en una misma zona de poder y privilegios que muy poco tenía que ver con la voluntad del votante. Allí, en medio del amasijo de mesas y de gente, literalmente no sabía qué hacer. Enseguida se me acercó un joven de no más de treinta años para explicarme los pasos que debía seguir. Me señaló dónde estaban las boletas del Partido Popular y cómo llenarlas. Con las boletas del PP en la mano, me dirigí al otro extremo de la mesa, donde debían estar, según mis cálculos, las del PSOE y las de Izquierda Unida, los principales partidos opositores. Allí había un viejo, de cerca de setenta años, que al verme llegar se puso tan contento que por un momento pensé que era yo el primero que en esa mañana se acercaba a ese lado de la mesa. Con una enorme sonrisa, que le recorría toda la cara, me

extendió las boletas del PSOE y me señaló una lista que colgaba de la pared en la que debía buscar mi nombre; luego, él me ayudaría a llenar las boletas.

De un tirón en la mano, mi hija me llevó hasta la lista.

—Búscate, papá. Ahí debes estar —dijo.

Recorrí la lista por la letra S de mi apellido, pero mi nombre no aparecía. Volví a recorrerla dos y hasta tres veces más, inútilmente.

—No sabes buscar —dijo mi hija—. Déjame a mí.

Ella también lo intentó y vi cómo poco a poco comenzaba a dibujarse en su pequeño e inocente rostro un dolido gesto de decepción. Por lo visto, para ella, aparecer en la lista era una prueba fehaciente de que su padre era alguien importante, de que en la lista sólo aparecían los que podían participar en ese evento cuya trascendencia seguramente desbordaba los límites de su imaginación de ocho años, que no aparecer en la lista no sólo era vergonzoso o degradante, sino la viva prueba de la insignificancia de su padre.

—No estás —dijo, mirándome hacia arriba, con los ojos llenos de lágrimas.

—¿Puedo ayudarlo? —escuché una voz a mi espalda.

Era el mismo viejo del PSOE que hacía un momento me había dado las boletas. Su rostro afable seguía sonriendo.

—No aparezco en la lista.

—¿Está empadronado?

—¿Había que empadronarse?

—Por supuesto, es uno de los requisitos para poder votar.

—¿Y ahora qué hago?

—Ahora ya no podemos hacer nada.

Traté de explicarle que había estado fuera de la ciudad, que había regresado hacía unas semanas y que no había podido ocuparme de eso, que tenía el pasaporte, el carnet de identidad, el contrato de alquiler del apartamento... En fin, que estaba dispuesto a hacer cualquier cosa para darle gusto a mi hija.

—Ya no hay nada que hacer —me dijo, trocando la sonrisa en un gesto de decepción similar al de Diana (por lo visto, esa mañana me había levantado para decepcionar a todo el mundo)—. Es una lástima, necesitábamos su voto. En este momento, cada voto es indispensable.

ARMANDO PEREIRA

Nos dimos la mano y les deseé suerte. Afuera nos esperaba Laura. En cuanto la vio, Diana salió corriendo hacia ella.

–Papá no pudo votar, papá no pudo votar –gritaba.

–O sea que la fregaste –dijo Laura, cuando estuve a su altura.

–La fregué –dije, y traté de explicarle, mientras nos encaminamos los tres juntos, sin saber muy bien adónde nos dirigíamos, por Narvárez hacia Goya.

Comimos en Aparicio, un restaurante que me había descubierto Laura, a pesar de haber estado siempre a escasa calle y media del apartamento. La sopa de mariscos estaba para repetirla y el bacalao relleno de gambas con un vino de Ribeiro ni qué decir. Prolongamos la tarde con un café exprés y algunas copas de orujo a las hierbas, porque esa tarde no teníamos otra cosa que hacer que no fuera lamentar el previsible resultado de las elecciones. Entre la primera y la segunda copa, Laura me dijo:

–No me gustaría que perdieran los socialistas. Tú sabes que estoy más lejos de ellos que lo que está la Luna de la Tierra, pero Aznar me cae mal, creo que no hay un tipo que me haya caído tan mal como él.

–En ti es una cosa visceral, Laura, nada más.

–Sea lo que sea, no soportaría saber que ese fascista ganó así nomás.

–De cualquier forma, no creo que mi voto hubiera cambiado mucho las cosas.

–Si eso pensara cada socialista español que no votó, no me extrañaría que barrieran con el socialismo de la faz de Europa.

–No soy un socialista español y España no es toda Europa –dije, como defendiéndome.

–Tú me entiendes –dijo ella, zanjando el conato de discusión que el orujo propiciaba.

No volvimos a tocar el tema en todo el día. Pero esa noche daban los resultados de las votaciones y a las nueve en punto estábamos en el bar de Tomás. Ella pidió una caña, siempre pedía lo mismo, aunque tuviera que renovar la cada diez minutos: le gustaba la cerveza helada. Yo pedí una copa, que equivalía más o menos a medio litro de cerveza. Y Diana, mirándonos a los dos alternativamente, como si estuviera segura de que se trataba del acontecimiento más importante de su vida en Madrid, pidió una coca-cola.

El conteo de los últimos votos duró más de una hora. Todavía las últimas casillas, en lugares como algún pueblo de Huelva o de Lérida, faltaban. Pero ya se podían adelantar los resultados seguros. El bar estaba atascado, no cabía ni un alfiler. Familias enteras, como nosotros, los esperaban ansiosas. Los niños lloraban, las madres buscaban los biberones en los bolsos de mano, los padres fumaban puros o cigarrillos, hablaban de fútbol en voz alta y pedían una copa más de cerveza. No jugaba el Real Madrid, pero en Madrid importaba poco lo que se jugara con tal de tener un pretexto para meterse en un bar y gritar o berrear hasta que la garganta aguantara. A Laura había empezado a gustarle todo eso. En las últimas semanas era ella la que me exigía: al bar de Tomás, apúrate que son las nueve.

De pronto, cuando el comentarista de la televisión dijo que el resultado ya era seguro, que las pocas casillas que faltaban por contar no podrían alterar el triunfo indiscutible de Aznar, un joven, de veinte o veintidós años, comenzó a saltar frente al aparato de televisión con un puño en alto y a gritar, como si estuviera en la sala de su casa o fuera el único cliente del bar:

—¡Bien, coño, bien! ¡Que los jodan a todos! ¡Hijos de puta! ¡Socialistas de mierda! ¡Que les den por culo a todos!

Nadie más en el bar hizo ningún otro comentario. Se limitaban a mirar, unos un poco asombrados, otros con franco desdén, al muchacho que no dejaba de berrear contra Almunia y Anguita. No sé exactamente qué me sucedió en ese momento, pero sentí como si se me desatara un nudo a mitad del estómago, como si el litro de cerveza que me había bebido comenzara a bullir violentamente. Tampoco estaba seguro de que fuera yo el que estaba a punto de reaccionar de alguna manera, precisamente yo, al que le importaban un reverendo ardite esas elecciones. Quizás, una vez más, mi padre, desde alguna parte de mí, volvía a jugarme una mala pasada, una broma de mal gusto.

Dejé la cerveza sobre la barra, me puse de pie y me abrí paso como pude entre el gentío, hasta quedar a escasos centímetros de la cara enrojecida y rabiosa del muchacho. Sus ojos, frente a los míos, se abrieron como asustados. El último grito se le quedó como atorado a mitad de la garganta.

ARMANDO PEREIRA

—Yo soy uno de esos hijos de puta a quienes quieres que les den por el culo —le dije—. ¿Por qué no lo intentas tú?

—No es contigo el problema. Yo a ti no te conozco —dijo, dando unos pasos hacia atrás.

—Quieres joder a los socialistas, ¿no? Pues aquí tienes a uno, empieza conmigo —le dije, acortando una vez más la distancia entre los dos.

—Estamos en un país libre y yo puedo decir lo que quiera.

—Pero esa libertad no te autoriza a insultar a nadie. Y a mí me estás insultando.

—No es contigo —insistió el chico, buscando la puerta del bar—. No quería ofenderte.

Lo vi trasponer la puerta y detenerse en la acera. Todavía, a través del vidrio de la puerta, me miraba como asustado, como si no entendiera muy bien lo que había pasado. De pronto, en su rostro el susto cedió al coraje. Lo vi volver a levantar el puño con el dedo medio extendido y lo escuché gritar desde la calle, antes de echarse a correr:

—Jódete, cabrón, que te den por culo.

Volví a la barra, donde me esperaban mi mujer y mi hija, y Tomás depositaba un succulento plato de boquerones frente a ellas.

—¿Pero qué te pasa a ti? —me dijo Laura, cuando estuve a su lado—. ¿Desde cuándo andas por ahí retando a la gente a golpes? Tienes cuarenta y cinco años, ya no eres un adolescente. Y tampoco eres socialista, me lo acabas de decir esta tarde.

—¿Qué le dijiste, papá? —preguntó Diana entusiasmada.

—Le dije que se fuera, que no me gustaba que gritara tanto.

En ese momento, Tomás volvió con dos copas de cerveza hasta el borde.

—Esto va por la casa —dijo, con una sonrisa que le llenaba toda la cara.

—Perdóname, Tomás —le dije—. No sé qué me pasó. De pronto, se me subió la sangre a la cabeza.

—No te preocupes, Andrés, estuvo muy bien. A mí la política ni me va ni me viene, pero tampoco soporto a esa caterva de gamberros que se creen que pueden gritar en cualquier parte.

Esa noche, ya en la cama y con la luz apagada, no me fue fácil conciliar el sueño. No eran sólo los ronquidos de Laura, sino sobre todo

la cara enrojecida y furiosa de ese adolescente, esos ojos llenos de rabia mirándome desde la calle. No estaba seguro de que lo único que nos separara fuera una ideología, creo que la edad pesaba también un poco en todo eso. Tal vez rechazaba en él mis propios veinte años, esa edad en la que el fervor y el fanatismo suplen a las ideas. También yo había pasado por eso, había levantado el puño y me había cagado en todos los que no pensaban como yo. No importa de qué ideología se tratara; a esa edad, las ideologías sólo sirven para encubrir un deseo totalitario: la abolición del otro. También yo había sufrido ese germen de fascismo que ahora rechazaba en el gesto del adolescente. Al enfrentarme a él, creo que de alguna manera me enfrentaba a mí mismo veintitantos años antes, a ese adolescente rabioso que fui alguna vez y que también había odiado a los viejos como un lastre social. Tal vez no fue mi padre el que se indignó en el bar y se enfrentó al pobre muchacho, sino yo mismo, que poco a poco, en este año aciago en Madrid, he ido convirtiéndome en mi propio padre. Sé que aquí sería obligado citar a Paul Nizan, cuando dijo: “Tuve veinte años y no permitiré que nadie diga que es la edad más hermosa de la vida”, pero no lo voy a hacer.

El día que siguió a esa noche de elecciones, en la que Aznar se había asegurado cuatro años más en el poder, volví de la biblioteca dispuesto a comer cualquier cosa y acostarme a dormir una larga siesta. Me sentía exhausto, como si las seis o siete horas que había dormido me hubieran dejado más cansado todavía. Había sido una noche sin sueños o, al menos, sin sueños que pudiera recordar, pero el cuerpo me dolía, como si durante el sueño me hubieran dado una buena paliza. Mientras comíamos un poco de jamón serrano y queso manchego con una copa de vino, Laura, entre preocupada y divertida, me habló de Diana, de esa larga mañana en la escuela.

- Lo de anoche tuvo cola –dijo Laura–, pero no la cola que tú te esperas.
- ¿A qué te refieres?
- A Diana. Me lo contó todo mientras la llevaba a su clase de ballet.
- ¿Y qué pasó con Diana?
- Pasó lo que tenía que pasar.

ARMANDO PEREIRA

—Laura, por favor. Me jode mucho que siempre demores tanto y les des tantas vueltas a las cuatro pendejadas que me tienes que contar. Comienza de una vez.

—Salió al recreo, como todos los días, a las once de la mañana...

—Pero no te das cuenta que no se trata de que hagas una novela de lo que le ocurrió a la niña. Ahórrate todos esos circunloquios y ve de una buena vez al grano.

—No sé contar las cosas de otra manera. Tú me enseñaste a hablar así y ahora te aguantas. ¿Cuántas veces no he tenido que soportar esos circunloquios, como tú los llamas, para terminar enterándome que te contrataron un pinche libro más en una editorial de mierda? Si quieres saber lo que le pasó a la niña, sencillamente te callas.

—Me callo.

—Estaba en el recreo. Ya te puedes imaginar el frío que hacía a esa hora a mitad del patio. Pero decidieron no jugar a las escondidillas ni al pilla-pilla; tampoco a la pelota. Se sentaron en corro, seis o siete niños de su clase, ya sabes: Bea, las mellizas, Shaima, Jorge, Fernando, Alexia y Diana...

—Qué bien conoces a los amigos de tu hija.

—Porque es mi hija. Tú, en cambio...

—Sigue. No empecemos a discutir.

—No sé quién comenzó, seguramente Bea o Jorge. Uno de ellos dijo: mi padre votó por Aznar. El mío también ganó, dijo Alexia enseguida. Y luego las mellizas a dúo: sí, también el nuestro. Y luego Fernando. Todos habían ganado las elecciones. Sólo Diana y Shaima estaban en silencio, no sabían qué decir. Y los demás las miraban, esperando una respuesta. Shaima saltó enseguida: mi padre es de Marruecos, no puede votar. Entonces, las miradas de todos se concentraron en Diana, que seguía encerrada en su silencio. Fue Bea la que la miró a los ojos y le preguntó: Tu padre es español, ¿por quién votó tu padre?

—Por Aznar —dijo Diana, sin inmutarse.

—¿Cómo sabes que lo dijo sin inmutarse? —pregunté.

—Porque me la puedo imaginar allí, en medio de ese círculo de miradas, decidida a no ser excluida de un grupo al que tanto le costó per-

tenecer. Luego se levantaron y jugaron a la ronda. Cuando sonó la chicharra, se cogieron de la mano por parejas y entraron a la clase. Sólo Diana se quedó atrás, sola, sintiendo tal vez que te había traicionado.

—Si iban de la mano por parejas, a Diana tuvo que tocarle alguien. Eran ocho.

—Sin duda, eres mejor matemático que escritor —dijo Laura, acabando de mascar el último trozo de pan con queso—. Te estoy hablando de otra cosa.

—De la niña, claro. De lo que sentía en ese momento.

—Del infierno que llevaba por dentro en ese momento.

—No te preocupes. Todo infierno se exterioriza y Diana exteriorizó el suyo a su manera. Además, los cuervos crían cuervos, y en mi familia todos nos hemos sacado los ojos unos a otros.

—Siempre encuentras la forma de salirte por la tangente. No te importa nada, ni siquiera lo que pueda pasarle a tu hija. Esta noche nos vamos a cenar ella y yo solas, ¿sabes? Lo más lejos posible de ti.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

EL APARECER Y EL NO SER EN *TEETETO* Y *SOFISTA*

*Paulina Monjaraz**

RESUMEN: Platón, se dice, piensa que la realidad sensible es aparente, no es real, *no es*. En realidad, la autora sostiene, a partir del *Teeteto* y del *Sofista*, que no se plantea el problema del conocimiento desde este mismo, sino desde lo que fundamenta el conocer: desde el ser mismo.

PALABRAS CLAVE: ser, no ser, aparecer, Platón, *Teeteto*, *Sofista*.

ABSTRACT: Plato believes that the sensible reality is apparent, not real. In fact, the author states that the problem of knowledge is not established in *Theaetetus* and *Sophist* but from the basis of knowledge itself: the being.

KEYWORDS: being, non-being, appearance, Plato, *Theaetetus*, *Sophist*.

131

RECEPCIÓN: 27 de octubre de 2011.

ACEPTACIÓN: 7 de junio de 2012.

*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

EL APARECER Y EL NO SER EN *TEETETO* Y *SOFISTA*

Introducción

132 **E**n su filosofía, Platón nos aporta una aproximación enriquecedora de la relación y diferencia entre apariencia y realidad. Frecuentemente se interpreta la postura platónica como idealista; esta afirmación suele basarse en el siguiente razonamiento: Platón afirma que la realidad sensible es aparente, lo real es “lo en sí”, por tanto, para Platón el mundo sensible no es real, es decir, no es.

Parecería que este planteamiento es simplemente un problema epistemológico. Sin embargo, la equivocada interpretación del pensamiento platónico radica principalmente en que se formula la pregunta equivocada: ¿puedo conocer las cosas? Platón

no responde a esa pregunta, pues no se cuestiona si puede o no puede conocer las cosas. La postura platónica nos sorprende precisamente, porque en su mismo planteamiento y, por tanto, en su respuesta, no se plantea el problema del conocimiento desde el conocimiento mismo, sino desde lo que fundamenta el conocer, es decir, desde el ser mismo. No se plantea el ser del conocer, sino el conocer del ser; es decir, no se plantea si el conocer es posible, ya que este es un problema que pone la modernidad a partir de la duda metódica cartesiana. Más bien, Platón se pregunta qué tipo de conocer se da respecto al ser, y cómo es el conocer según el ser que se está conociendo, de modo que para Platón preguntarse por el conocer es pre-

guntarse por lo que nos aparece, por el ser que fundamenta el aparecer. Por este motivo, abordar el tema de la apariencia en Platón es, en definitiva, abordar el problema del *no ser*.

Siguiendo este planteamiento, intentaré exponer cómo, en el pensamiento platónico, hablar de apariencia no es simplemente una cuestión gnoseológica, sino principalmente un problema metafísico. Hablar de apariencia en Platón será en definitiva hablar del “conocimiento de lo que no es” y, por tanto, de la realidad del *no ser*. Para la argumentación, en la primera parte, “el conocimiento de lo que no es”, me basaré exclusivamente en el *Teeteto*¹ y en la segunda, “la apariencia y el *no ser*”, sólo en el *Sofista*.

El conocimiento de lo que no es en el *Teeteto*

Platón en el *Teeteto*, al tratar de la ciencia, aborda la cuestión del juicio verdadero e, ineludiblemente, también del juicio falso. El *Teeteto* es, sobre todo, un diálogo epistemológico donde aborda, entre otros, el tema de la naturaleza del conocimiento sensible, o mejor dicho, de la sensa-

¹ Platón, *Diálogos*, vol. V (*Parménides, Teeteto, Sofista*), 1991, Madrid, Editorial Gredos, trad., introducciones y notas por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero; todas las citas del *Teeteto* y *Sofista* son de esta edición.

ción, distinguiéndola del conocimiento científico. Al tratar estos temas se introduce el problema del *no ser*, es decir, el problema de “lo que es y no es” a la vez, porque Platón aborda el problema del conocimiento partiendo del problema del cambio, del devenir, que se convierte en problema epistemológico cuando queremos decir “lo que son las cosas que son y no son”, es decir, cuando la razón intenta explicar el devenir. Para discutir el problema del cambio, Platón esquematiza dos posturas debatidas en su tiempo: el heraclitismo y el humanismo de Protágoras.

El cambio y la percepción sensible

Cuando Platón critica a Protágoras y a Heráclito en sus concepciones sobre el conocimiento sensible, se basa en las tesis centrales sobre el ser y el conocer de ambas posturas. La tesis de Protágoras se centra en el modo de conocer y la heraclitea en el modo de ser de lo que se conoce. De este modo, Platón parte de dos críticas para posteriormente definir la naturaleza de la sensación.

Protágoras y la permanencia en el ser por el pensar

Platón analiza la siguiente afirmación: “El hombre es la medida de

NOTAS

todas las cosas, tanto del ser de las cosas que son, como del *no ser* de las que no son”.² Sócrates explica el significado de la frase del siguiente modo: “que toda cosa es tal que a mí me parece, por tal y como a ti te parece”;³ ejemplifica el problema de esta manera: “a veces, cuando sopla el viento, unos lo sienten frío y otros no, o uno lo siente ligeramente frío y el otro, completamente frío”.⁴ Cornford comenta que Teeteto, Protágoras y Platón están de acuerdo en que la percepción es infalible, pero difieren en si lo que capta la percepción es, existe o es real.⁵

El problema entraña la tesis que señala al hombre como la medida de las cosas, que es, en el fondo, el problema de si es posible conocer o no la realidad, que a su vez deriva en la cuestión: ¿cómo conocemos la realidad o cómo conoce quien la conoce? Ahora bien, si el hombre mide la realidad, es necesario preguntarnos sobre los parámetros de tal medición. Protágoras sostiene que el valor veritativo de la percepción es sólo “para mí”, por tanto, el criterio de verdad será el sujeto, lo cual Cornford expresa resumidamente en la siguiente afir-

mación: “Cada uno es para sí la única medida, criterio, juez de la existencia o realidad de lo que percibe”.⁶

Partiendo de este subjetivismo, en un primer momento es difícil explicar por qué la diversidad del mundo queda afectada. A este respecto, Taylor comenta que, según Platón, Protágoras “niega que haya un mundo real común que pueda ser percibido por dos perceptores. La realidad en sí es individual en el sentido de que yo vivo en un mundo privado, sólo conocido por mí, y que el otro vive en su mundo privado sólo conocido por él. De tal modo que, si yo digo que el viento es desagradablemente caluroso y otro afirma que es desagradablemente frío, ambos decimos verdad, pues cada uno de nosotros habla de un viento “real”, pero que pertenece al mundo privado de cada uno. Ninguno de esos dos mundos privados tiene un elemento común y, por eso, puede sostenerse que cada uno de nosotros es infalible dentro de su mundo propio. Protágoras niega la realidad del “mundo circundante” supuesta por la comunicación intersubjetiva”.⁷

Si la realidad sólo pertenece al mundo privado de cada uno, entonces puedo afirmar la realidad de las cosas sólo si yo las conozco o percibo, y tal como yo las percibo. Consecuentemente, las relaciones entre las cosas

² *Tht.* 152a.

³ *Ibidem.*

⁴ *Tht.* 152b.

⁵ Cfr. Francis McDonald Cornford, *La Teoría Platónica del Conocimiento*, 1991, Barcelona, Paidós, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligato, p. 44.

⁶ Cfr. Cornford, *op. cit.*, p. 44.

⁷ Alfred Edward Taylor, *Plato, the man and his work*, 1960, London, Methuen, p. 326.

sólo se dan en tanto que yo las percibo, el frío y el calor los establece sólo mi percepción. Por tanto, siguiendo esta argumentación que se deriva de la afirmación de Protágoras, la diferencia y el cambio no pueden ser reales; de modo que la única diferencia que podríamos admitir es la que hay entre percepciones. Si la percepción es infalible y la percepción es sólo individual, sin posibilidad de comunicación o relación con la percepción de otro ni con la realidad, entonces la verdad queda encerrada en la subjetividad del que percibe y, por consiguiente, ya desde la percepción no hay modo de fundamentar la falsedad en la realidad. Tendríamos que decir que el *no ser* no es real. Después de estos razonamientos, podemos entrever la relación tan fuerte que existe entre la concepción de sensación y los juicios falsos.

Tal concepción subjetivista propuesta por Protágoras niega que los opuestos existan en la realidad, y aunque afirma la oposición de las percepciones, no lo hace considerándolo como un conocimiento de los opuestos reales. Si los opuestos no se dan en la realidad, entonces la oposición es sólo una invención o creación de nuestra mente, de modo que ese cambio que percibimos en las cosas carece de fundamento ontológico. Si admito que hay una relación entre mi percepción y la realidad, y que tal relación la puedo comunicar, enton-

ces no puedo afirmar que la verdad sea sólo para mí. Cuando Protágoras dice que el hombre es la medida del *no ser* de las cosas que no son, pone el fundamento de la diversidad en la mente y no en la realidad. Si la diversidad está en la mente y no en la realidad, entonces el *no ser* será un “algo” mental. Si el *no ser* es mental, entonces la falsedad no será consecuencia de la inadecuación de nuestro conocimiento con la realidad y, por tanto, no habrá modo de fundamentar la existencia de la falsedad.

Heráclito y el continuo devenir del ser y del no ser

Heráclito ocupa un lugar importante en la discusión sobre la ciencia dentro del *Teeteto*. Aunque Platón no acepta su tesis sobre el devenir perpetuo, se basa en ella para aceptar el movimiento, retomando el planteamiento heraclíteano sobre el cambio. Heráclito da cuenta de la contingencia, resaltando que dentro del *fluir* hay una constante, que es la lucha de contrarios.⁸

La unidad de los contrarios que convierte en armonía la lucha que se

⁸ En *Parménides* se discutió el problema del ser uno y múltiple, por eso es muy elocuente que ahora se vuelva sobre este problema, pues en el planteamiento de Heráclito surge como problema central la lucha de los contrarios.

NOTAS

lleva a cabo entre ellos mismos, es el gran descubrimiento de Heráclito. Sostiene que la unidad de lo uno reside en la tensión contraria de los opuestos. Uno y múltiple son coeternos e idénticos, la oposición y la lucha constituyen la justicia soberana. Por eso elige como sustancia universal al fuego cuya vida es flujo y cambio incesante. El proceso de cambio es un doble camino, hacia abajo y hacia arriba.⁹

Heráclito considera el problema de los opuestos como una ley universal, ya que en el fondo del devenir perpetuo hay algo que lo rige, que permanece. También introduce una explicación lógica, al grado que se puede decir: Heráclito puede ser conservador porque ve en toda negación el elemento positivo; es revolucionario porque ve el elemento negativo en toda afirmación.¹⁰ La novedad de Heráclito es clara; en lugar de la contrariedad, en su sentido más estricto

nuestro autor tematiza el carácter dinámico de lo real, el devenir mismo. Aun cuando éste se apoye y, en cierto modo, derive de la existencia de contrarios, cabría decir, anticipando y remedando a Hegel, no es tanto la oposición de los contrarios,

⁹ Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, 1971, México, Siglo XXI, p. 78.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

sino su recíproco transformarse, el estar uno en el otro: no sólo, por tanto, el antagonismo, sino también la unidad, la armonía, la identidad de los opuestos, que constituye la esencia íntima de las cosas.¹¹

Esta cierta identidad de los opuestos hacen que Platón retome el pensamiento de Heráclito, pues se da cuenta que en su explicación llega a una aspecto esencial de lo real. ¿Cuál es este descubrimiento? El *no ser*, pero no como algo contrario y destructivo del ser, sino como una realidad que va unida al ser, una realidad que lo constituye. Esta cierta unidad entre el ser y el *no ser* es lo que Platón retoma y asume como una realidad que necesita explicarse. Platón no adopta la solución de Heráclito íntegramente, pero sí toma lo que éste ha anotado como un aspecto decisivo para la explicación de la realidad, retomando la realidad del *no ser*.

Heráclito afirma: “todo está en movimiento”.¹² Por otro lado, Protágoras afirma: “el hombre es la medi-

¹¹ Tomás Melendo, *Ontología de los Opuestos*, 1989, Pamplona, EUNSA, pp. 99-100.

¹² “La doctrina cuenta con indicios suficientes a su favor de que aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento, y el no ser y el perecer por el reposo. Efectivamente, el calor y el fuego, que engendran y gobiernan las demás cosas, son engendradas a su vez por la traslación y por la fricción. Y ambas son movimientos”, *Th.*, 153a. También se puede confrontar el texto directo de Heráclito: Frs. B64 y A6 (Diels-Kranz).

da de todas las cosas”.¹³ Platón sintetiza las dos posturas de la siguiente manera: “la percepción es siempre percepción de lo que está en proceso de devenir”,¹⁴ por tanto, acepta la diversidad, pero a la vez acepta cierta permanencia, al reconocer que la percepción es infalible. Afirma Sócrates: “la percepción es siempre de algo que es infalible, como saber que es”.¹⁵ De lo que se sigue que el hombre percibe esta realidad cambiante, pero que, por estar la realidad en un continuo cambio, la percepción sensible no puede ser un conocimiento que “descubra” o “desvele” la esencia de las cosas. Y aún siendo la percepción infalible, no nos proporciona los elementos suficientes para explicar la diversidad. Por tanto, la limitación no está tanto en la diversidad de los sujetos sino en la naturaleza de la percepción. Platón comenta:

Si aquello respecto de lo cual medimos, lo que tocamos, fuera efec-

¹³ “Entonces, si aquello con lo que nos medimos o la cosa que tocamos fuese grande, blanca o cálida, no resultaría diferente en cuanto topara con otra persona, o, al menos, no lo sería mientras cambiara en sí misma. Por otra parte, si el que realiza, a su vez, la acción de medirse o de tocar fuera una de estas cosas, al entrar en contacto con otra o al experimentar ésta alguna modificación, tampoco resultaría diferente, si él no la experimentara igualmente en sí mismo. Puesto que ahora, amigo mío, nos vemos fácilmente obligados a hacer afirmaciones sorprendentes y ridículas, como diría Protágoras y todo el que esté dispuesto a afirmar lo mismo que él”, *Tht.*, 154b. V. también S.E., M., VII, 60 (80 B 1, DK).

¹⁴ *Tht.*, 153c.

¹⁵ *Tht.*, 152c.

tivamente grande, blanco o caliente, no tendría que volverse diferente frente a otro sujeto, si suponemos que en sí mismo no cambia. Y además, si lo que se mide con respecto al objeto, o lo toca, fuera alguna de estas cosas (grande, blanca, etc.) entonces, cuando algo diferente se pusiera en contacto con él o de alguna manera lo modificara, éste por su parte, si no fuera efectuado en sí mismo, no llegaría a ser diferente.¹⁶

Ante lo cual podemos afirmar que, sin el sentido y el objeto, no se daría el conocimiento; por consiguiente, es necesario afirmar que el conocimiento consiste en relaciones.

Platón afirma que las relaciones son parte importante en nuestro proceso de conocimiento, pues “nos llevará a considerar en primer lugar lo que pueden ser los objetos en que pensamos a través de sus relaciones mutuas, si por ventura mantienen o no en nosotros alguna clase de concordancia”.¹⁷ Hay dos tipos de relaciones: las de las cosas entre sí y las que establecemos nosotros con las cosas mediante la percepción. Saber lo que son las cosas requiere de las relaciones mutuas de los objetos en que pensamos y de su concordancia, es decir, de mantener la adecuación con ellos. Con estas afirmaciones Platón busca llegar a definir el juicio verda-

¹⁶ *Tht.*, 153c.

¹⁷ *Tht.*, 154c.

NOTAS

dero, por eso establece el límite de la sensación, que es precisamente el no tener estas relaciones mutuas.

En el *Teeteto*, al tratar de modo más amplio la teoría de la percepción sensible, introduce unos acertijos acerca de lo que llamaríamos tamaño y número. “Si comparas seis dados con cuatro, dirías que los seis son más que cuatro y que los superan en una mitad; mientras que si los comparas con otros doce, los seis resultarían ser menos –apenas son la mitad– y nadie podría decir lo contrario”.¹⁸ Una cosa es mayor o menor según a lo que se refiere. Lo grande o lo pequeño siempre tienen que estar referidos a otras cosas, puesto que no son cualidades propias. “Esta relatividad explica lo que sucede en la percepción sensible: en el cual un objeto puede llegar a blanco, para un perceptor sin experimentar por ello ninguna mutación interna de cualidades, independientemente de lo perceptible”.¹⁹

Sócrates para declarar la insuficiencia definitiva de la sensación hace ver que ésta no conoce la existencia en sí, diciendo: “la dureza de algo duro y la blandura de algo blando, las has percibido por la mente (*Noûs*)²⁰ a través del tacto [...] tam-

bién la existencia y su oposición”.²¹ Es el pensamiento el que reflexiona sobre la dureza y la blandura, y no sólo se queda en que esto concreto es duro o es blando. La percepción sensible presenta el dato concreto, no hace la generalización que precede y supone la distinción. Por lo tanto, la percepción se queda en esta cosa concreta y no llega a captar “la blandura

mino griego, etimológicamente, remite a significados relacionados con la visión, el pensamiento y la reflexión; derivado de *noéin* (tener un pensamiento en el espíritu) y que suele traducirse por “inteligencia”, “intelecto” o “espíritu”. Anaxágoras lo introduce en su filosofía con un significado similar al de “inteligencia ordenadora”, para explicar el movimiento de las “semillas”, que da lugar a la constitución del cosmos: sin embargo, el papel de la inteligencia queda reducido al de causa inicial del movimiento que, una vez producido, sigue actuando por sí mismo, sometido a causas exclusivamente mecánicas. Pero Anaxágoras consideró también que existe una realidad inmaterial que está dotada de conocimiento y voluntad, que tiene la capacidad de dirigir el curso de todas las cosas naturales. Para Platón el *Noûs* es la parte más elevada del alma, que permite el conocimiento directo, la intuición de la Ideas, mediante la nóesis, contrapuesta a la diánoia. En la filosofía griega, hay dos formas de interpretar el significado de la palabra *Noûs*: una reconoce el sentido inicial del término como la facultad del reconocimiento directo de la realidad, y la otra como el intelecto supremo o *Theós* (Dios). El *Noûs* para los griegos, tiene dos espacios; por un lado, está ese grandioso poder de concentración que cada ser humano posee; pero no sólo es la facultad de pensar, sino un pensamiento que por su propia condición va correcta o incorrectamente dirigido a lo más profundo de cada ser: algo, por tanto, que cuando actúa por sí mismo, pone todas las cosas, aun las más distantes, frente a frente ante el hombre, haciéndole descubrir su verdadera fisionomía y consistencia, por encima de las impresiones fugaces de la vida, marcando la verdadera realidad.

²¹ *Thl.*, 187 a-e.

¹⁸ *Thl.*, 186 a-b.

¹⁹ *Thl.*, 187 e-d.

²⁰ Se utiliza la palabra “mente” para traducir el término *Noûs*; sin embargo, no tiene la misma significación que la que actualmente comprendemos como “actividad psíquica o cerebral”. El tér-

de algo blando”. La sensación sólo alcanza a medir esa sensación en tanto que es de esta cosa particular. Por lo tanto, queda refutada la postura de Protágoras, en la cual cada hombre tiene la medida de verdad en sus propias sensaciones. Ahora bien, es importante dejar claro que el límite de la percepción radica en que sus objetos son privados, es decir, no tiene comunicación.

Es importante notar que, al hablar de cualquier tema del conocimiento, debemos establecer que conocer no es algo que se presenta como meramente externo, sino como una actividad realizada por un sujeto. Pero no es una actividad sólo del sujeto, ni del objeto, es más bien una relación activa. “Para Platón el conocimiento tiene, por definición, a lo real como su objeto propio; en cambio aquellos objetos no tienen una existencia verdadera y permanente. La cuestión, sin embargo, no puede desarrollarse sin tomar en cuenta el mundo inteligible; por eso se deja una cierta ambigüedad en el sentido de la expresión “alcanzar la verdad (realidad) y la existencia”²².

En el pensamiento mismo se da la relación de los términos:

¿A través de qué órgano opera esa facultad que te dice lo que es común no solo a estos objetos, sino a todas las cosas —me refiero a lo que

tú indicaste con las palabras “existe” y “no existe”— y los otros términos que empleaste en las preguntas que te formulé hace un momento? ¿Qué clase de órgano puedes mencionar, correspondiente a todos esos términos, a través de los cuales la parte percipiente de nosotros percibe a cada uno de ellos?... —*Teeteto*: te refieres a la existencia y a la no existencia, a la semejanza y a la desemejanza, a la igualdad y a la diferencia, y también a la unidad y a los números... Sócrates lo único que podría decir sería que no existe absolutamente ningún órgano especial para esas cosas [...] que es la mente misma el instrumento adecuado que discierne los términos comunes que aplican a las cosas.²³

Platón no niega el cambio de lo real al establecer los límites de la percepción sensible, por lo que no podemos decir que acepte una identidad absoluta, así como lo hace Protágoras. No sólo no niega el cambio, sino que lo considera como una realidad por la que se da el conocimiento. Si no hubiera diferencia entre una cosa y otra, el todo sería idéntico y no se podría emitir ningún juicio, ni establecer esas “relaciones mutuas” de las que habla explícitamente en el pasaje 153d del *Teeteto*. El cambio lo percibimos por los sentidos, pero no lo distinguimos como cambio hasta

²² Cornford, *op. cit.*, pp. 108-9.

²³ *Tht.*, 153d.

NOTAS

que se realiza un juicio. Para explicar la realidad múltiple y cambiante, tenemos que recurrir a los juicios; de este modo, es necesario explicar cómo funcionan los juicios para fundamentar que la apariencia no es de lo que no es absolutamente, sino de lo que cambia, pero que ese cambio está en la realidad y no en la variación de las percepciones.

El juicio de lo que no es

El juicio falso y el no ser

“Cuando la mente se ocupa por las mismas cosas [...] el nombre que le corresponde es la formulación de juicios”.²⁴ El juicio verdadero se da cuando la mente se ocupa de la realidad, pero no siempre esta aplicación es de lo real. Apenas Platón comienza a hablar del juicio verdadero cuando introduce el problema del juicio falso. No se ocupa más del primero, puesto que es preciso encontrar por qué es posible tener un juicio falso y discernir de qué hablamos o predicamos cuando decimos alguna falsedad. No podemos quedarnos en que los juicios son los que nos proporcionan el conocimiento, pues es necesario no declararlos como conocimiento absoluto. Si un juicio es la aplicación de la mente a la realidad, la cuestión

por resolver está en cómo puede haber un conocimiento de lo que no es, es decir, ¿cómo puedo hablar de lo que no es?

“¿Diremos acaso que siempre hay juicios falsos y que mientras uno de nosotros piensa lo que es falso, el otro piensa lo que es verdadero, como si fuera esa la naturaleza de las cosas?”²⁵ Platón plantea que si la falsedad es algo conocido, entonces la falsedad estaría en la naturaleza de las cosas. La realidad es lo que conocemos, si la falsedad es algo real, entonces podemos conocerla. Pero entonces podríamos afirmar que si afirmo que esta manzana es roja y a la vez digo que es amarilla, entonces el rojo y el amarillo se dan al mismo tiempo en la manzana, y por tanto, estaría diciendo que lo amarillo de la manzana está falsamente en la manzana, es decir, que la manzana tiene el amarillo, es amarilla pero a la vez no lo es. Evidentemente tal afirmación conlleva una contradicción, por lo que la falsedad no puede estar contenida en la cosa.

Ahora bien, si la falsedad no tiene un sustento en la realidad, entonces cabría una separación entre verdad y realidad. Para aclarar el problema, Sócrates propone otra alternativa: “En vez de usar ‘conocer’ o ‘no conocer’, usemos ‘ser’ o ‘no ser’²⁶.”

²⁵ *Ibid.*, 187e.

²⁶ “No ser” en griego “μή εἶμύ”. Ast. G. A. F. *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*,

²⁴ *Th.*, 187a.

Así, podemos establecer la distinción con mayor claridad, pues cuando digo que conozco puedo referirlo al *ser* y al *no ser*,²⁷ y así establecer la naturaleza del juicio falso.

Diremos del que piensa lo que no es, que su juicio es falso. De esta manera, se plantea la cuestión de si este conocimiento de “lo que no es” es un conocimiento directo o relativo. Si es un conocimiento directo, es decir, que un hombre conozca algo y que eso mismo no sea, implicaría afirmar que conoce lo que no es. Lo cual a su vez, implicaría que la nada puede ser pensada aunque no sea absolutamente. Anteriormente, Platón había aclarado que el juicio establecía relaciones de semejanza y desemejanza, y que de este modo podía conocer las cosas, pues el conocimiento no resi-

de en las impresiones, sino en la reflexión de ellas. Allí, al parecer, y no en las impresiones, es posible alcanzar la existencia y la verdad.²⁸ La opinión que afirma “lo que no es” es una opinión falsa, pues confunde un ser con otro, afirmando la realidad de uno en vez de la del otro.²⁹ Al hacer esto, opina justamente sobre algo, pero su opinión recae indebidamente sobre un determinado ser. El error está en la relación, es decir, en el juicio. Nadie opina que lo uno es lo otro, esta confusión va en contra del principio de no contradicción que rige todo nuestro entender. Pero cabe afirmar que, de lo que sabemos, tengamos a la vez un no saber.³⁰ Por ejemplo, conozco las nubes, pero no conozco todo sobre ellas, es decir, tengo un cierto no saber de las nubes, pero este no saber no lo poseo positivamente, lo poseo como una privación, como ausencia de saber lo que son las nubes. La posibilidad de los juicios falsos debe ser demostrada, de lo contrario, como afirma Sócrates “tendremos que admitir toda clase de incoherencias”.³¹ Efectivamente, Sócrates transcurre por un camino distinto, recurriendo a la memoria, para descubrir cómo es posible el error. Sin embargo, la explicación del juicio falso como “pensamien-

3 vols., s.v. εἰμί. Millán Puelles hace la siguiente observación, que puede ser un apoyo para comprender la distinción entre “ente” y “ser”: “La voz ente deriva del término latino *ens*, que, como el vocablo griego *ὄν*, significa simplemente lo que es, lo que TIENE ser. Ente y existencia [...] en ese caso “ente” significa “existente” (este ser). Existente no significa existir, sino ALGO que existe, algo que tiene existencia. Cfr. Antonio Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, p. 238. Además, Platón cuando se refiere al “ser” en cuanto participado utiliza el término εἶναι como claramente se ve en el siguiente texto: “Ahora pues, nos queda por investigar, según se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser (τοὺ εἶναι) y del no ser (μὴ εἶναι), y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro”, *R.* 476d. En este pasaje habla del ser no como ya participado en una cosas concretas, sino como lo que se participa, por eso utiliza el término εἶναι.

²⁷ *Tht.*, 188c.

²⁸ *Ibid.*, 186d.

²⁹ *Ibid.*, 190c.

³⁰ *Ibid.*, 191a.

³¹ *Ibid.*, 190c.

NOTAS

to de algo que no es” no la aborda en el *Teeteto*, sino hasta el diálogo del *Sofista*,³² después de haber dialogado con Parménides el problema de la unidad y la multiplicidad. Platón ejemplifica el conocimiento de la siguiente manera: “existe en nuestras almas una cera apta para recibir impresiones”.³³ El conocimiento es la huella que se deja en la cera; la facultad del sujeto es la cera y el objeto nos da la forma de la impresión. La opinión falsa se da por el hecho de que se conoce a ambos (los términos del juicio) y se ve también a ambos, o se tiene de uno o de otras sensaciones distintas, sin que por otra parte, las huellas correspondientes se hallen acordes con cada sensación.³⁴ En el juicio falso se equivocan los términos, por lo que en la relación está el error, no en la sensación ni en la huella que nos dejaron (memoria), sino en su conjunción. Por esto afirma: “la opinión falsa no se encuentra en las relaciones que mantienen entre sí las sensaciones, ni tampoco en los pensamientos, sino más bien en la conjunción de sensación y pensamiento”.³⁵

Cuando decíamos que en cierto grado no sabemos algo sobre algo

³² Cfr. Juan Vázquez y Esperanza Guisan, *Aproximación analítica al pensamiento platónico*, 1982, Madrid, Universidad de Santiago de Compostela, p. 42.

³³ *Ibid.*, 193b.

³⁴ Cfr. *ibid.*, 195a.

³⁵ *Ibid.*, 195c-d.

que conocemos, no quiere decir que no sepamos lo que sabemos, pues el saber es una posesión positiva; lo que sucede es que no lo conocemos totalmente, es decir, no hemos agotado el conocer del ser. Desde esta perspectiva, se entiende por qué Platón habla del todo, para hacer entender que la realidad como todo tiene partes, y que el conocimiento puede ser parcial y no por ello conocimiento del *no ser* en cuanto que nada, como un no ser absoluto.³⁶ Platón critica la concepción parmenidea del ser como un Todo Idéntico, ya que si el todo tiene partes, estas partes no pueden ser idénticas entre sí; por tanto, hay diferencia entre las partes, y si esto no fuera así sería imposible hablar de la multiplicidad de partes ya que no habría modo de distinguirlas. Si no se admite la diversidad entre las partes, es una consecuencia lógica que tampoco se admita un *no ser* relativo y que sólo se admita el *no ser* absoluto, la nada. Por tanto, el juicio falso se da cuando no poseemos cognoscitivamente el ser, estamos privados de él y por ello decimos que el juicio falso es sobre el *no ser*. Pero ese conocimiento no es de la nada, sino una mala relación

³⁶ Cfr. *Prm.*, 132a. Cuando Parménides dice que el *no ser* no es, y entiende al *no ser* como algo totalmente contrario al ser, está negando la multiplicidad del ser. En cambio, cuando Platón habla del *no ser*, se refiere a un *no ser* relativo, y esa relatividad es con respecto al ser. En el ser tiene que haber diversidad; esto explica cómo se puede tener un conocimiento parcial y a la vez verdadero.

entre sensación y pensamiento, que produce una huella irreal, es decir, afirma una relación o relatividad que no corresponde. Por tanto, si sólo se puede conocer lo que es, entonces el juicio falso es un error entre la relación sensación-pensamiento, que produce una huella que no corresponde con la realidad. Por tanto, el error está en nuestro intelecto y no es algo exterior a nosotros.

Cuando Platón afirma que los sentidos nos dan sólo opiniones, no se refiere a que la cosa exterior es errónea. Los que nos engañamos somos nosotros, y aunque ciertamente para Platón los sentidos lo provocan por no dar los elementos necesarios para poseer un conocimiento de la esencia, el error propiamente no es de los sentidos. El error está en la relación,³⁷ por eso es tan importante comprender que el conocimiento es una relación, es el acto producido por dos actualidades, pero que es diferente a la cosa y a la facultad. Aunque el error también puede producirse por deficiencias de la facultad, propiamente el error está en el juicio. Platón ejemplifica los tipos de error; uno de ellos puede explicarse recurriendo a la tablilla de cera, es decir, los contenidos de la memoria. De esta manera, veremos que hay una clase de juicios falsos que pueden describirse como erróneos. Hay juicios en los cuales las dos cosas

erróneamente identificadas son objetos de diferentes clases: uno como objeto de percepción, otro como imagen de la memoria. De tal modo que ahora el campo de discusión se amplía hasta incluir la memoria.

Imposibilidad del error

Si ningún objeto es percibido en este momento, no puedo tomar equivocadamente uno conocido por otro conocido, ni confundirlo con uno extraño. Si sólo tenemos en cuenta la percepción, no puedo confundir dos cosas que sólo veo, ni un objeto visto con otro no visto, ni dos objetos que no son vistos. Cuando tenemos en cuenta tanto el conocimiento como la percepción, no puedo confundir dos conocidos que en este momento veo y reconozco; o tampoco confundir un conocido que ahora veo y reconozco, ni con un conocido ausente, ni con un extraño que está presente. Y tampoco puede haber confusión entre las dos personas o cosas que me son totalmente extrañas, tanto si veo una de ellas como si no la veo.³⁸

Platón, para poner de relieve lo dicho anteriormente, habla de la confusión que puede haber entre los números, ya que los números no son algo sensible. Consiguientemente, no nos bastará considerar el error como una

³⁷ Cfr. *Tht.*, 195 a.

³⁸ Cfr. Cornford, *op. cit.*, pp. 120-1.

NOTAS

confusión entre la percepción y el pensamiento, sino también que hay errores en lo pensado. El ejemplo de los números es que al sumar 5 más 7 puedo equivocarme y decir que son 11 en vez de 12; aparentemente confundido el 11 con el 12. ¿Dónde está el error? Platón en este pasaje anota que podría hacerse una objeción a la afirmación anterior pues cuando cometemos un error, pensamos que el 12 de nuestra tablilla es el 11, o que una cosa que conocemos es otra, es decir, que se pueden conocer dos cosas diversas diciendo que son idénticas. Todavía se acepta que el juicio falso debe consistir en la identificación errónea de una cosa con otra. Y si así fuera, lo que identificamos con 12 no es el 12, sino la suma de 5 y 7, un número que, por el momento, no conocemos en un sentido. Nos preguntamos entonces qué número es y, erróneamente, concluimos que es el 11. El número 12, aunque nos es familiar, no está presente en nuestra mente, por lo que no estamos juzgando que 12 sea 11.³⁹

Si atendemos al ejemplo, éste contiene las características de un juicio, pues hace referencia a la suma, no sólo al número. El error está en la suma, no en una confusión directa entre el 11 y el 12, pues en este caso no identificamos directamente el 11 y el 12, sino que hicimos una mala

relación entre 5 y 7. El ejemplo no invalida la única conclusión afirmada, pues la inadecuación de pensamiento y percepción no puede ser una definición del juicio falso en general. Pero sirve para poner de manifiesto la necesidad de ampliar el esquema empirista y la necesidad de hacer una mayor distinción entre los significados de la palabra conocer. La engañosa afirmación de que juzgamos que el 12 de nuestra tablilla es el 11, significaba haber llegado a saber una cosa y recordarla en el sentido de tener; en este momento es un recurso de ella en nuestra mente. Por tanto, el juicio falso no es un conocimiento, pues el conocimiento de lo que no es en general es un juicio equívoco.

Pero aun así, esto no soluciona el problema de si el *no ser es*, pues si nos quedamos con esta solución general, el *no ser* sería una realidad mental. El realismo platónico va más allá de esta solución meramente gnosológica, pues aún está latente la pregunta: ¿qué son los juicios negativos?, es decir, ¿qué es eso de hablar con verdad de lo que no es? Platón, por esta vía, perfila la solución que supera la solución general que se ha planteado en el *Teeteto*, llegando a esta respuesta al final del *Sofista*.⁴⁰ De manera que existe un razonamiento falso que afirma aquello que no es, es decir, afirma otra cosa distinta de lo

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 127.

⁴⁰ *Ibidem*.

que es. En el *Teeteto* se entrevé la raíz del error, sin llegar a conceptualizarla claramente, al no haber elucidado su relatividad fundamental. Sólo existe copia en relación a un modelo y error, en relación a lo verdadero. Basándonos en el juicio podemos dar razón del cambio sin tener que decir: la nada es. En la explicación del juicio falso se aclara la “relatividad” del *no ser*. Llegando así, con la introducción de un cierto *no ser*, a una primera conciliación entre la movilidad de la realidad y el conocer.⁴¹

La apariencia y el no ser en el *Sofista*

El *Sofista* es el diálogo donde confluyen todas las discusiones que se han mantenido en el Parménides y en el *Teeteto* alrededor del problema del *no ser*. Platón replantea la búsqueda del ser con nuevas perspectivas. Dando así por supuestas muchas temáticas ya tratadas en los diálogos anteriores.⁴² El diálogo del *Sofista* comienza con el intento del Extranjero de distinguir al sofista del filósofo y del político. Para no abordar un tema tan difícil de un modo precipitado, el

⁴¹ Cfr. Cornford, *ibid.*, p. 113.

⁴² “Lo que Platón se propone en el *Sofista* es que la participación o mezcla también tiene lugar entre las propias ideas, que es, por lo demás, lo que se anunció en el Parménides como el más interesante problema planteado por la teoría de las Ideas”, Vázquez y Guisan, *op. cit.*, p. 49.

de influencia eleática, prefiere comenzar con la definición de un pescador de caña. Platón aprovecha las semejanzas entre el pescador de caña y el sofista para resaltar la importancia del método de la división y así llegar a definir lo que son las cosas.⁴³ Después de exponer el método de la división habla de la imposibilidad de conocer *lo que no es*. En este método se presenta veladamente el tema de la diferencia, sin la cual no podemos afirmar la existencia del *no ser*. El problema del *no ser*, que se dejó sin solución en el *Teeteto*, ahora viene exigido por la misma definición de la especie *Sofista*, ya que Platón lo califica como el hombre que se ocupa del *no ser*.

Para sustentar la realidad del *no ser* necesita rebatir a los monistas y los pluralistas, los que niegan la inmaterialidad (materialistas) y los amigos de las formas quienes no aceptan el cambio respectivamente. A partir de la aceptación del cambio, Platón puede libremente comenzar a exponer su noción de ser y consecuentemente también la de *no ser*. Continúa desarrollando temáticas directamente relacionadas con el *no ser*: la combinación de las formas, la diferencia y la mismidad, la diferencia y el *no ser*, y por último, como tema que concluye la definición del *Sofista*, “el *no ser* y los juicios falsos”.

⁴³ Cfr. *Phdr.*, 265 c 8-266 b 7.

NOTAS

El aparecer del ser

Al inicio del *Sofista*, Platón examina el método de la división, donde la especie se define mediante una división sistemática del género que la incluye. El objeto de tal examen es encontrar la forma genérica que debe colocarse a la cabeza de la división siguiente. La posibilidad de una definición correcta depende de la correcta elección del género. Aquí, no obstante, no hay una reunión sistemática. Platón prefiere introducir el método mediante una división ilustrativa y deja para más adelante, en especial para el *Político*, las explicaciones necesarias sobre las reglas del procedimiento.⁴⁴ Los procedimientos complementarios de la dialéctica son dos: el procedimiento de generalización, la cual consiste en que, en vez de usar en una visión sinóptica muchas ideas particulares y dispersas, usa una sola idea más amplia y unificadora. El segundo procedimiento consiste en que en vez del proceso de distinción y de división, se toma la articulación por naturaleza implicada en la idea general.⁴⁵

Si analizamos el desarrollo del diálogo podemos captar la relación existente entre la división y el *no ser*. La división es un método de conoci-

miento que supone la diversidad en la realidad y que no se entiende sin la noción de todo y parte.⁴⁶ Es importante hacer notar que tal método presupone la existencia de “lo diferente”. Platón, al proponer este método, introduce el tema de las formas y el del *no ser*.

Imposibilidad de hablar de lo que no es

Después de aplicar el método de la división, define al *Sofista* como un hacedor de imágenes, sean las imágenes figurativas o simulativas; inicia el tema diciendo: “afirmar que realmente se pueden decir o pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, Teeteto, es enormemente difícil”.⁴⁷ El extranjero reconoce que al mantener este argumento está admitiendo “que existe lo que no es”; en este momento recuerda la recomendación de Parménides: “aparta el pensamiento de este camino”.⁴⁸ Pero, a

⁴⁶ El tema del todo y la parte ha sido central en el problema del no ser tratado en el *Parménides*.

⁴⁷ *Sph.*, 236d.

⁴⁸ “Pues bien, yo (te) diré —tú preserva el relato después de escucharlo— cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables: una, que es y que no es posible que no sea. Es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad. La otra, que no es y que es necesario que no sea. Ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa. Pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es”, Parménides, *El Poema de la naturaleza*, 1985, Buenos

pesar de esto, el ciudadano de Elea sigue adelante, convencido de que su argumentación llegará a fundamentar la existencia del *no ser*.

Comienza preguntándose si se puede hablar en modo alguno de lo que no es.⁴⁹ Al hablar aplicamos los nombres a las cosas que son, pero es evidente que el nombre de lo que no es no se aplica a las cosas que son.⁵⁰ Por eso concluye: “es totalmente necesario, entonces, que quien dice ‘no algo’ (μη τι), diga ‘nada’ (μηδέν)”.⁵¹ Se sigue necesariamente que, hablar de lo que no es algo es hablar de nada⁵². Platón vuelve al tema ya

Aires, Editorial Charcas, B2, 1-8, texto, trad. y comentario Alfonso Gómez Lobo.

⁴⁹ *Sph.*, 237b.

⁵⁰ *Sph.*, 237d.

⁵¹ Si bien la frase en griego es ambigua desde el punto de vista sintáctico (pues en *mé ti légonta* la negación puede acompañar tanto al indefinido “algo” como al participio “quien dice”), tanto las etapas del razonamiento como fundamentalmente el análisis de la negación hasta este momento, demuestran que Platón intenta “construir” la noción de “nada” (μηδέν) a partir de la negación de “algo” (τι), y una etapa intermedia en esta construcción es la expresión que hemos traducido por “no algo” (μη τι), donde no-ser es definido como “no-uno-algo”. Cfr. nota 122 en Platón, vol. V, *op. cit.*, p. 387.

⁵² “Es difícil traducir el argumento anterior, pues la frase *legein ti* está usada en dos sentidos: a) para “hablar de algo” a lo cual se refieren las palabras; y, b) para “expresar un significado” o decir algo con sentido, como opuesto a “no decir nada” o “hablar sin sentido”. Pero la ambigüedad no vicia el argumento. Utilizamos lo que no es como equivalente de “lo totalmente irreal”, “la absoluta no-entidad”, y nada más. Lo que se quiere decir es que, cuando se pronuncian los sonidos lo que no es, estos sonidos son ruidos sin sentido: no hay

tratado en el *Parménides* sobre la identificación entre nada y *no ser*, que es la consecuencia de concebir al ser como lo hacía Parménides, encerrándolo en sí mismo como un uno absoluto, indivisible, inmutable e incomunicado. No basta el argumento anterior, si admitimos que podemos hablar del *no ser*, puesto que “¿cómo es posible atribuir cualidades (cualquier cosa) a algo que no es? ¿Lo que no es no debe participar ni de la unidad, ni de la multiplicidad, acabo de enunciarlo, no obstante, como uno, pues dije “lo que no es?”⁵³ En un primer momento, afirma que es injusto atribuir lo que no es a algo que es, pero inmediatamente da un giro a la argumentación: ¿como decimos que no se puede pronunciar nada de él si ellos mismos lo acaban de hacer al argumentar que no se puede decir nada de él? ¿No razoné como si él fuese uno? Y también cuando dije que era informulable [...], construí el argumento alrededor de algo unitario”.⁵⁴

Platón hace notar que, con el simple hecho de pronunciar lo que no es, ya estamos atribuyéndole un número, pues al decir “lo que”, estoy hablando de algo que guarda cierta unidad. Pero fracasa en su intento, pues anterior-

nada a lo que se refieran, y en mi mente no tengo ningún significado que espere transmitir”, Cornford, *op. cit.*, p. 189.

⁵³ *Sph.*, 238a-e.

⁵⁴ *Sph.*, 239a.

NOTAS

mente había afirmado la imposibilidad de atribuirle unidad alguna. Deja claro que hablar de lo que no es siendo el *no ser* la nada es absurdo. Sin embargo, la intención de Platón era lograr no identificar el *no ser* con la nada, retomando el sentido inicial de la discusión.

Desde una visión de conjunto del diálogo, estos fracasos son más bien puntos en la argumentación que proseguirán, pues en el fondo los argumentos no proceden no porque no sean ciertos, sino porque no llegan al argumento central para sostener que el *no ser* es. Hasta ahora, en el *Sofista*, los argumentos han sido gnoseológicos, pero con el fin de llegar al fondo, a la ontología, deja por el momento el argumento gnoseológico para proseguir con los argumentos ontológicos.

La imagen, un modo de no ser distinto de la nada

Platón en el *Sofista* deja a un lado al *no ser* absoluto e introduce el problema del *no ser*, atendiendo la realidad de las imágenes. “Obsérvese que en este nuevo punto de partida, el panorama se ha clarificado y se ha complicado a la vez. Ya no se trata, como en 237b, de pronunciar lo que no es sino de pronunciar algo sobre lo que no es. Esta precisión da por sentado

que la discusión girará en torno de un tipo de *no ser* que tiene por lo menos la ‘realidad’ necesaria como para ser objeto de un juicio”.⁵⁵ Ya antes ha hablado de la imposibilidad de atribuir algo a algo que no es, pero el avance en esta argumentación, frente a la ya hecha en el *Parménides*, consiste en hablar de algo real. Platón inicia la discusión sobre el *no ser* poniendo en claro que, para hablar de lo que no es, no se puede identificar el *no ser* con la nada. Además, no debemos olvidar que Platón va en busca de la esencia del *Sofista* proponiéndolo como un creador de imágenes en el entendimiento.

Entrando a la cuestión, Platón pregunta: “¿Qué podríamos decir que es una imagen, extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?”.⁵⁶ La imagen es una especie de “semejanza” que es, pero a la vez no se identifica totalmente con el original, es una copia que es aunque sólo de cierta manera. En esta distinción podemos descubrir cómo el tema del *no ser* comienza a ser también un problema del ser. Ahora se plantea la posibilidad o imposibilidad de pronunciar un *no ser* real.

¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera, o cómo llamas a esa otra cosa? –No es en absoluto

⁵⁵ *Sph.*, 240b; *op. cit.*, nota 39, p. 393.

⁵⁶ *Sph.*, 240a.

verdadera, sino parecida. —¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente? —Así es. —¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero? ¿Y cómo no? —Dices entonces que lo que parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero. Pero existe.⁵⁷

Llegados a este punto, se ha avanzado en la argumentación pues ya no se identifica al *no ser* con la nada. Tampoco se puede decir que la imagen que es cierto *no ser* sea algo verdadero; a lo más que se llega es a que es algo parecido, pero ¿qué es eso que es diferente? Platón insiste en que aún siendo sólo algo semejante, existe, es decir, es. Demuestra aquí que, si el ser es lo contrario del *no ser*, se negaría la existencia de las imágenes. Consecuentemente, la realidad de la imagen comienza a alejarse de la noción parmenidea de ser.⁵⁸

La imagen plantea una realidad que no es por sí misma, sino que es sólo semejante a algo. En este punto encontramos la clave del planteamiento que permite afirmar la existencia de cierto *no ser*, puesto que no sólo se dan los opuestos, sino también la mediación

⁵⁷ *Sph.*, 240a.

⁵⁸ “Esta frase prefigura la nueva concepción del ser que Platón presentará como consecuencia de su análisis del no ser: el ser real que deriva de la identidad, y el no ser relativo que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto ella es diferente de él) la imagen no es. Pero, verdadera o no la imagen es realmente (*ontos*) ella misma”, *Sph.*, *op. cit.*, nota 145, p. 397.

entre ellos. Las cosas pueden ser en parte verdad y en parte falsedad, según a lo que se refieran. Esto no significa que no haya una verdad objetiva, sino que el ser es diverso y que podemos afirmar cosas diversas de una realidad.

Platón admite la realidad de las imágenes diciendo: “si bien es realmente una imagen”.⁵⁹ Es decir, aunque sea una imagen, tiene existencia. La respuesta a esta dificultad se resuelve con el concepto de *no ser* relativo, es decir, no por “no ser” idéntico a lo en sí deja de existir. Si no afirmamos esta relatividad, referencia a lo otro, tendremos que aceptar la concepción parmenidea que identifica el todo con el uno, negando la diversidad. Hablar de juicios falsos es lo mismo que hablar de algo distinto a lo verdadero, es decir, poder pensar lo que no es verdadero. Por tanto, puede decirse sin caer en contradicción: “lo que decimos que es realmente una imagen, es realmente lo que no es”.⁶⁰ De este modo, Platón ha llegado a una conclusión capital para poder continuar la búsqueda del estatuto ontológico de ‘lo que no es’. Ahora bien, la falsedad, como se verá más adelante, no resuelve del todo la cuestión.

Platón ha logrado lo que no consiguió en el *Parménides*, justificar el *no ser* en algo real, y para esto se ha

⁵⁹ *Sph.*, 240b.

⁶⁰ *Sph.*, 242b-c.

NOTAS

valido de la realidad de las imágenes. Sin embargo, hablar de las imágenes todavía nos llevará a otras dificultades.

¿Él piensa que lo que no es, no existe, o que de algún modo existe lo que de ningún modo es? —Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de algo, aunque sea poco... —Y, se me ocurre, un discurso sobre eso mismo será así considerado falso, tanto cuando afirme que lo que es, como cuando diga que lo que no es, es.⁶¹

Platón vuelve al problema de los juicios falsos, ya tratado en el *Teeteto*, en el cual sólo consideró el nivel gnoseológico, dejando la cuestión del fundamento real, es decir, la existencia del *no ser*. Al retomar el tema del juicio falso, rápidamente llega a la conclusión siguiente.⁶²

Necesariamente, y en defensa propia, tenemos que poner a prueba aquel razonamiento del padre Parmé-

⁶¹ *Sph.*, 240e.

⁶² Es importante anotar que, tanto al hablar de las imágenes como de los juicios falsos, Platón termina defendiendo la necesidad de admitir cierto no ser. Nos podría parecer que Platón está forzando la argumentación, pidiendo el principio que quiere demostrar. En cambio, lo que está haciendo es afirmar que, para poder hablar de un cierto no ser, antes es necesario explicar la naturaleza de los juicios falsos y de las imágenes. Lo cual no es una petición de principio, sino intentar explicar la realidad. De este modo, Platón va a demostrar a Parménides que, si atendemos a la diversidad de la realidad su noción de ser es insostenible.

nides y establecer, por fuerza mayor, que lo que no es, en cierto aspecto tiene ser, y, a la inversa, que lo que es, en cierto modo no es. Es evidente que el curso de nuestra investigación requiere que sostengamos esto a toda costa.⁶³

Crítica a los monistas y pluralistas

El extranjero decide refutar seriamente la postura parmenidea. Comienza a cuestionarse sobre la solidez de los argumentos que Parménides ha sostenido, recordando los diálogos que sostuvo en el *Parménides*, donde Sócrates parece no tener salida y donde la teoría de las Formas queda como una respuesta inadecuada al problema del *no ser*. “Me parece que, tanto Parménides como aquellos que alguna vez se propusieron definir cuántos y cuáles son los entes, se dirigieron a nosotros con ligereza... Me da la impresión de que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños”.⁶⁴

Platón, de modo implícito, deja ver que el problema del cambio o de la multiplicidad no es una cuestión distinta a la del ser, como si lo único problemático fuese desentrañar la naturaleza del *no ser*.

Es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos

⁶³ *Sph.*, 241d.

⁶⁴ *Ibid.*, 242b-c.

en el alma el mismo sentimiento, y, si bien, decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia lo cual –no ocurre con su contrario– quizá nos suceda lo mismo en el caso de ambos.⁶⁵

El ser del no ser

Tendremos que partir ahora de la siguiente afirmación: el problema del *no ser* es, en el fondo y eminentemente, el problema del ser. Por este motivo Platón ahora se ve en la necesidad de refutar la concepción del ser, tanto de los monistas como de los materialista y pluralistas, incluyendo también a los amigos de la formas. Platón ya ha dejado muy claro que es inútil hablar de la nada, es decir, de un *no ser* absoluto. Sin embargo, la premisa “lo que no es no se aplica a las cosas que son” no debe darse por verdadera sin antes hacer múltiples averiguaciones. Con la refutación de esta afirmación inicia la averiguación abierta sobre lo que no es. Ahora Sócrates comienza con la crítica a la teoría de los monistas y de los pluralistas.

En este momento, es de gran importancia no perder el hilo de la argumentación. Hemos hablado de la imposibilidad de decir algo sobre

lo que no es, identificándolo con la nada, lo cual nos llevó a analizar la naturaleza de los juicios falsos, y esto, a su vez, a la realidad de las imágenes. De todo esto concluimos que, tanto para poder fundamentar la existencia de las imágenes como la de los juicios falsos, es necesario aceptar el *no ser*. En el fondo de las dificultades de la demostración de la existencia del *no ser* está la concepción parmenidea del ser. Recordando la temática del *Parménides*, donde se parte de la noción de ser parmenideo, la argumentación se centró en la posibilidad de la existencia de la multiplicidad. Cornford afirma, con agudeza, que detrás de la cuestión del *no ser* está la pregunta sobre ¿cuántos y cuáles son los entes? Entendida así la cuestión, Sócrates considera oportuno refutar la postura de los monistas y la de los pluralistas.

El extranjero reconoce que de joven creía comprender muy bien las explicaciones sobre la multiplicidad y la unidad. Sin embargo, ahora se da cuenta de que hay dificultades para entender el *no ser* y también el ser.⁶⁶

¿Qué suponéis que es ese ser? Si todas las cosas son lo caliente y lo frío, ¿qué se afirma cuando se dice que ambos y cada uno es? ¿Qué suponemos que es este ser? Si es algo tercero, además de ellos dos, el todo

⁶⁵ *Ibid.*, 243 a.

⁶⁶ Cfr. *Sph.*, 243b.

NOTAS

son tres cosas. Si llamamos a uno de ellos ser, entonces no se podría decir ambos son del mismo modo. Por tanto, habrá un uno doble, pero no dos, y de este modo se afirmará con toda claridad que dos es uno, lo cual es evidentemente absurdo.⁶⁷

Continuando con la argumentación, Platón elige un ejemplo sacado de los naturalistas para ver cómo estas explicaciones no llegan a la cuestión de fondo, es decir, no llegan al ser. “La pregunta formulada a los filósofos físicos presocráticos es: ¿Qué quieren significar con la palabra “real” cuando afirman que hay dos cosas reales, a saber, “el Calor” y “el Frío”? De modo que, planteada así la cuestión, el significado de “real” es distinto del de “calor” y del de “frío”. Por tanto, como ya se dijo arriba, “realidad” es un tercer término que no se debe identificar con lo caliente ni con lo frío”.⁶⁸

El extranjero intenta entender cuál es la concepción del ser de estos pensadores y argumenta del siguiente modo: si explican la realidad estableciendo dos elementos que son, entonces el ser será algo distinto a lo caliente y lo frío, será algo tercero distinto a ellos. Por tanto, todo serán tres cosas, lo cual contradice a su mismo principio que establece sólo

lo frío y lo caliente como lo constitutivo de lo real. De modo que, a aquellos que afirman que el “todo es uno” (monistas) dirán que sólo hay algo único. Pero, si el ser es algo único, al llamarlo algo ya están utilizando dos nombres para algo único. Tal afirmación los hace muy parecidos a los que afirman que todo está formado de frío y calor, pues ya la misma afirmación de que “sólo hay algo único” implica hablar de más de uno. Por tanto, caen en una contradicción.⁶⁹

Considerando tales argumentos dados por Platón, no hay modo de salir de tal objeción, pues aunque se diga que el nombre es idéntico a la cosa, ya se está hablando del nombre como algo distinto a la cosa misma. Además, es absurdo que haya dos nombres para algo, si sólo existe una cosa, y tampoco se puede admitir que se hable en general de ello. Es decir, si afirmo que hay un nombre para una cosa, ya estoy afirmando dos cosas, pues estoy distinguiendo nombre y cosa. Por tanto, quien sostiene que el nombre es diferente de la cosa, afirma la existencia de dos cosas. Y si se sostiene que el nombre es lo mismo que nada, o, si se afirma que es el nombre de algo, ocurrirá que el nombre es nombre sólo del nombre y no de otra cosa. De este modo, la crítica platónica a los monistas y a los plu-

⁶⁷ *Ibid.*, 243 a-b.

⁶⁸ Cfr. Cornford, *op. cit.*, p. 202.

⁶⁹ Cfr. *Sph.*, 243e.

ralistas queda centrada en el problema del todo y lo uno.⁷⁰

Después de dejar establecidas estas objeciones, Platón comienza el análisis de la relación que existe entre “uno” y “todo”. Dirigiendo la crítica directamente a la descripción parmenidea de la cosa Una y Real, entendida ésta como “la Totalidad”, como una esfera infinita, con centro y circunferencia. De tal concepción se abren estas dos posibilidades: a) el todo es diferente de lo único que es; b) el todo es lo mismo que lo único que es.

Es preciso considerar que, para Parménides, el Todo es una suma de partes, equidistante a partir del centro; no hay ni algo mayor ni algo menor, puesto que tendría extremos y esto implicaría tener partes. Por tanto, podemos decir que el uno no es un todo. Siguiendo este razonamiento, el extranjero establece una premisa que será empleada en el dilema subsiguiente: “si lo Real es un todo de partes, tiene la propiedad de la unidad (porque es un todo), pero no puede ser idéntico a la Unidad misma, que es definida precisamente como ‘lo que no tiene partes’, lo indivisible’ ”. En todos los casos el uno es indivisible ya sea en cantidad o en especie; lo que es indivisible en cantidad es llamado unidad, no es

divisible en ninguna dimensión y no tienen posición. De lo cual se deduce que, si la cosa “Una y Real” de Parménides es un todo de partes, no es idéntica a la Unidad misma”.⁷¹ En resumen, Parménides define al ser como un todo argumentando de la siguiente manera: “Todo es, todo lo que es, es ser. Todo y ser se identifican”.⁷² Sin embargo, como hemos visto, el problema será justificar cómo se conserva la unidad, y que siendo así completo y total, tal ser sea también uno, siendo que lo que es verdaderamente uno, es completamente indivisible”.⁷³

El extranjero hace notar que, aunque se afirme la unidad de lo único sigue siendo insostenible si se entiende a lo uno como lo hizo Parménides, puesto que su concepción del ser es un todo con partes,⁷⁴ puesto que lo que tiene partes no puede ser lo uno en sí. Lo uno en sí es completamente indivisible.⁷⁵ El todo posee las características de la unidad; pero, aunque esté afectado por la unidad, es lo mismo que lo uno. De manera que la totalidad será mayor que la unidad. Por tanto, hay dificultades tanto al afirmar que el ser es único, como al decir que es un todo, pues si el ser es un todo ocurrirá que

⁷¹ Cfr. Cornford, *op. cit.*, p. 205.

⁷² *Sph.*, 245a.

⁷³ Cfr. *ibid.*, 245a.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 244e.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 245 a.

⁷⁰ Esta cuestión está introducida en *La República* como problema central en la temática sobre el no ser; cfr., *R.*, 474 a-780 a.

NOTAS

el ser carecerá de sí mismo. Por el otro lado, si el ser no es un todo, no existe ni llegará a ser.⁷⁶ Ahora bien, si la totalidad existe y el ser no es total, entonces el ser carecerá de sí mismo. Si el ser está privado de sí mismo, el ser no será ser. Si una cosa está dividida en partes, nada impide que tenga la propiedad de la unidad, pero tal unidad no está considerada en sí misma, puesto que la Unidad en el verdadero sentido carece de partes. Después de estas argumentaciones, Platón vuelve a insistir en que la realidad es tan difícil de definir como la irrealidad,⁷⁷ y por tanto, que tampoco es tan sencillo aceptar la postura parmenidea sin antes resolver tan serias dificultades.

Para concluir, retomamos el problema del no ser para afirmar que es ineludible afirmar el cambio, lo cual también nos ha llevado a afirmar que el *no ser* es. De tal manera, puede afirmarse, sin caer en contradicción alguna, que el *no ser* es lo diferente, y cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de lo diferente.⁷⁸ Si el *no ser*, es, entonces el ser no puede tener las características que Parménides le atribuye, y más allá de tal definición, Platón llega a una concepción del ser donde se admite unidad en la multi-

plicidad, donde el todo y la parte guardan unidad y en el ser se admite dinamicidad o cambio. Por tanto, si el *no ser* es, entonces hablar de lo que no es no se identifica con un juicio falso, pues hablar de *lo que no es*, es un juicio negativo. De manera que el juicio negativo corresponde a la realidad, pues hablar de *lo que no es* implica hablar de algo real, y consecuentemente los juicios negativos son la correspondencia gnoseológica de la diversidad y multiplicidad del ser real.

Sin embargo, aunque Platón haya llegado a afirmar la realidad del *no ser* como lo diferente o la diferencia, esto no significa que esté completamente fundamentado que la imagen, es decir, la apariencia, tenga un fundamento real. Esto lleva a Platón a continuar la argumentación con la teoría de las formas, es decir, con la fundamentación del *no ser* en lo en sí. Por motivos de extensión, dejo hasta este punto la argumentación platónica sobre el fundamento real (en sí) de la apariencia. Ahora bien, aunque nuestra argumentación quede hasta este punto, no significa que no se haya llegado a importantes conclusiones, ya que con estos elementos Platón establece las bases para fundamentar que en “lo en sí” hay diversidad y que, por tanto, el *ser* no es monolítico, incommunicable, es decir, que no admite diversidad, de-

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, 245 a-e.

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 245 e.

⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 257b.

jando demostrado que el no ser es, y por tanto, que la apariencia tiene un fundamento real. Quedaría por establecer cuál es ese fundamento real, desarrollado en la teoría de las “ideas en sí”, que a su vez, por todo lo establecido, admitirán la diferencia y será incuestionable que el *no ser* es. Para dar toda la relevancia a esta conclusión, citamos a Giovanni Reale:

Con las ideas en sí de Platón, como ya hemos revelado muchas veces, ha descubierto el mundo inteligible, como la dimensión incorpórea y meta-empírica del ser. Es este mundo del inteligible incorpóreo trascendente, pero no en el sentido

de una absurda ‘separación’, pero sí como causa meta-empírica, es decir, verdadera causa y por tanto es la verdadera razón de ser del sensible. En conclusión, el dualismo de Platón no es otro sino el dualismo que admite la existencia de una causa suprasensible como razón del ser del sensible mismo, afirmando que el sensible, por el hecho de su misma auto-contradicción, no puede ser una global razón de ser de sí mismo. Por tanto, el dualismo metafísico de Platón no tiene nada que ver con el recuerdo del ridículo dualismo que hipostatiza la abstracción y después contrapone la hipostación con el sensible mismo.⁷⁹

⁷⁹ Reale, *op.cit.*, pp. 194-5.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA DEMOCRACIA LIBERAL FRENTE A LOS RETOS DEL MULTICULTURALISMO

*Ana Regina Luévano**

RESUMEN: Se presenta la teoría liberal de Will Kymlicka como una posible solución teórica a los problemas que enfrentan el multiculturalismo y la representación política en las democracias; se ensaya su aplicación al problema de las minorías indígenas en México y se ofrecen críticas a dicha teoría liberal, en especial la de Ambrosio Velasco.

PALABRAS CLAVE: Kymlicka, multiculturalismo, democracia liberal, representación política, minorías indígenas.

ABSTRACT: In this article, we propose Will Kymlicka's liberal theory as a potential theoretical solution to the multicultural and political representation problems in democracies. This theory will be applied to Mexico's problem of native minorities and criticism regarding such liberal theory namely that of Ambrosio Velasco will be explored.

KEYWORDS: Kymlicka, multiculturalism, liberal democracy, political representation, native minorities.

157

RECEPCIÓN: 24 de febrero de 2011.

ACEPTACIÓN: 24 de abril de 2012.

* Universidad Complutense de Madrid.

NOTAS

LA DEMOCRACIA LIBERAL
FRENTE A LOS RETOS DEL
MULTICULTURALISMO

*If living together is impossible,
then life itself is impossible as well.*

Miladin Zivotic

Introducción

Dogville, un pequeño pueblo de Estado Unidos, es el escenario sobre el cual se desarrolla la película –también llamada de esta manera– del director danés Lars Von Trier.* Sus habitantes, personas humildes entregadas al trabajo de campo, viven a lo largo de una breve calle, en donde las fronteras entre lo público y lo privado no existen, expuesta la vida de cada uno de sus miembros al juicio de los demás.

A este peculiar lugar llega Grace, protagonista de la cinta, en busca de ayuda y con la esperanza de tener un nuevo comienzo. Con la ilusión de encontrar una mejor calidad de vida

*2003, Dinamarca, Film i Vast (Nicole Kidman, Harriet Andersson, Lauren Bacall).

y un hogar para establecerse, acepta las condiciones de los miembros de este pueblo para formar parte de ellos. Mujer dulce, amable y con un gran espíritu de servicio, logra que los pobladores de Dogville, tras celebrar una reunión de consejo y con la intercesión a su favor de uno de sus líderes, le abran las puertas de la comunidad. Sin embargo, aquella vida que en un principio parecía perfecta para la joven mujer, poco a poco se fue convirtiendo en un calvario, obligándola a padecer una serie de humillaciones con tal de seguir siendo parte del grupo. Víctima de los constantes abusos, tanto psicológicos como físicos y con el juicio nublado por el sufrimiento, Grace un día decide hacer justicia por su propia mano, dejando marcada su

huella en cada uno de los miembros de Dogville.

La película pretende ser un reflejo del desprecio y desconfianza que se tiene ante lo diferente, lo otro, por parte de las diversas comunidades en Estados Unidos. Y justamente en estos casos se puede decir que la ficción se convierte en realidad. El drama de la cinta, hasta ahora descrito, logra traspasar la pantalla, dejando al descubierto el sufrimiento que padecen muchas de las personas que abandonan su país de origen en busca de una mejor calidad de vida y de nuevas oportunidades.

En los últimos años, la migración ha aumentado de manera alarmante y ha hecho de este fenómeno uno de los problemas más importantes en el desarrollo de la política internacional. Es un hecho innegable que en la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Realmente son escasos aquellos cuyos ciudadanos comparten el mismo idioma o bien pertenecen al mismo grupo étnico-cultural. Esta diversidad ha puesto en riesgo la estabilidad de las instituciones democráticas y ha obligado a los teóricos liberales a replantearse algunos de sus principios básicos.

La propuesta de Will Kymlicka es una teoría liberal que intenta hacer frente a los problemas del multiculturalismo y a los conflictos de la representación política en las demo-

cracias. La exposición de la tesis de Kymlicka constituye la primera parte de la investigación. En una segunda parte se hará una breve revisión del concepto de representación política, noción clave para calificar las democracias liberales a partir de la teoría multicultural de Kymlicka.

En una tercera parte se analizará uno de los retos multiculturales a los que se enfrenta actualmente México: las minorías indígenas. En esta misma sección, se analizarán las condiciones de posibilidad para la aplicación de la tesis de Kymlicka en el problema concreto de México, así como las ventajas y desventajas de dicha teoría.

Por último, en una cuarta parte y a manera de conclusión, se exponen una serie de comentarios finales que recogen algunas de las críticas hechas a la teoría de Kymlicka, como la del filósofo mexicano Ambrosio Velasco.

Liberalismo y multiculturalismo

Históricamente, se ha pensado que otorgar derechos diferenciados en favor de un grupo puede ser contradictorio a los derechos individuales defendidos por el liberalismo. Los principios fundamentales de la democracia liberal, al exigir una igualdad de derechos entre todos los sujetos, excluyen la posibilidad de resolver

NOTAS

las demandas multiculturales del reconocimiento político de las diferencias sociales y culturales entre los diversos grupos que conforman una sociedad.¹ Ante esta situación, la primera pregunta que surge es si las democracias liberales pueden proporcionar o no un marco institucional adecuado para el multiculturalismo.

La respuesta abrió un debate entre dos grupos. Por un lado, se encuentra la postura de los comunitaristas, encabezados por Charles Taylor; por otro lado, las tesis de la democracia liberal.

Para los comunitaristas, la ciudadanía homogénea—característica de la democracia liberal— implica el desconocimiento de derechos diferenciados de grupos culturales, que son indispensables para el efectivo ejercicio de su libertad individual. Por esta razón, el reconocimiento de derechos especiales exige la aplicación de una ciudadanía diferenciada. Las posiciones que defienden una ciudadanía homogénea dan prioridad a la persona individual sobre el grupo o comunidad; por ello, se les identifica con el liberalismo. Las posiciones que defienden una ciudadanía diferenciada dan prioridad a las necesidades comunitarias frente a las preferencias de los individuos.

¹ Cfr. Ambrosio Velasco, “Multiculturalismo liberal y Republicano”, <http://www.ses.unam.mx/curso2008/pdf/Velasco.pdf>, p. 4.

Este debate entre comunitaristas y liberales ha contribuido a radicalizar el dilema y las controversias, en vez de esclarecer el problema del multiculturalismo. En esta discusión, algunos pensadores liberales como Will Kymlicka han desarrollado una visión liberal del multiculturalismo:

La discusión sobre la primacía del individuo o de la comunidad es una vieja y venerable discusión en filosofía política. Pero debiera quedar claro, espero, cuán poco útil resulta para evaluar la mayoría de los derechos diferenciados de grupo en las democracias occidentales. La mayoría de estos derechos no se refiere a la primacía de la comunidad sobre los individuos. Más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos requiere que los miembros de los diferentes grupos se pongan de acuerdo sobre sus diferentes derechos.²

Uno de los principales objetivos de Kymlicka es desarrollar una teoría liberal de los derechos de las minorías. Es verdad que “las sociedades modernas tienen que hacer frente, cada vez más, a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad”.³ Esto es, precisamente,

² Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*, 1996, México, FCE, trad. Carmen Castells Auleda, p. 47.

³ Kymlicka, *op. cit.*, p. 13.

lo que implica el reto del multiculturalismo.

Dando una respuesta a este desafío, propio de las sociedades modernas, y sin dejar de lado los principios liberales, la teoría que propone se fundamenta en dos premisas básicas. La primera apoya la idea de que la libertad individual está relacionada con la pertenencia al propio grupo nacional. En otras palabras, Kymlicka propone que la construcción de la identidad personal está determinada por el grado de identificación que una persona tiene respecto a su grupo. El conjunto de creencias y principios, que forman parte del ideario del grupo, influyen directamente en el proyecto de vida de cada miembro, así como en la elección de los medios indicados para llevarlo a cabo.

La segunda busca que los derechos específicos, en función del grupo, puedan fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría. Por medio de la identidad individual, basada en la pertenencia a un grupo que le reconoce como miembro, es posible establecer los puentes de unión con el resto de los miembros de la sociedad que conforman la mayoría.

Estas dos premisas, sobre las cuales se construye la teoría de Kymlicka, están enfocadas a responder a dos demandas de derechos colectivos o de grupo: las “restricciones internas”

y las “protecciones externas”. Mediante las primeras se imponen una serie de limitaciones a las libertades civiles y políticas de los miembros de la comunidad. Tales restricciones internas son inaceptables para Kymlicka. Por el contrario, las protecciones externas buscan proteger la existencia e identidad de los diferentes grupos culturales limitando la influencia de las decisiones de la sociedad en general.⁴

A partir de estas dos premisas, Kymlicka pretende dejar de lado aquellas críticas que algunos liberales han hecho a la aceptación de los derechos específicos en función del grupo, apelando —erróneamente— a que dichos derechos se contraponen al compromiso liberal con la libertad individual.

Muchos de estos liberales llegaron a considerar que, por medio del establecimiento de derechos humanos universales —como la libertad de expresión, asociación y conciencia—, ya no era necesario el reconocimiento de derechos específicos de grupos minoritarios. Sin embargo, tal y como señala Kymlicka:

Cada vez está más claro que los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos. Las pautas y procedimientos tradicionales vinculados a los derechos humanos son simple-

⁴Cfr. Velasco, *op. cit.*, p. 5.

NOTAS

mente incapaces de resolver importantes y controvertidas cuestiones relativas a las minorías culturales como las siguientes: ¿qué lenguas deberían aceptarse en los Parlamentos, burocracias y tribunales? ¿Se deberían dedicar fondos públicos para escolarizar en su lengua materna a todos los grupos étnicos y nacionales? ¿Se deberían trazar fronteras internas (distritos legislativos, provincias, Estados) tendentes a lograr que las minorías culturales formen una mayoría dentro de una región local? ¿Debería devolver poderes gubernamentales el nivel central a niveles locales o regionales controlados por minorías concretas, especialmente en temas culturalmente delicados como la inmigración, las comunicaciones y la educación? ¿Deberían distribuirse los organismos políticos de acuerdo con un principio de proporcionalidad nacional o étnica? ¿Se deberían conservar y proteger las zonas y lugares de origen tradicionales de los pueblos indígenas para su exclusivo beneficio, protegiéndolas de la usurpación de los colonos o de los explotadores de recursos? ¿Qué grado de integración cultural puede exigirse de los inmigrantes y los refugiados antes de que adquieran la ciudadanía?⁵

La mayoría de las doctrinas tradicionales sobre los derechos humanos dan una respuesta errónea a tales

⁵Kymlicka, *op. cit.*, p. 18.

problemas, y a menudo, ni siquiera las llegan a considerar dentro de sus propuestas. Para resolver estas cuestiones es necesario complementar la doctrina de los derechos humanos con una teoría de los derechos de las minorías. Para Kymlicka, un Estado multicultural ideal debe contar con una teoría de la justicia omnicompreensiva, que incluya tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia a un grupo, como ciertos derechos diferenciados de grupo, en reconocimiento especial de las culturas minoritarias.

Precisamente, el objetivo de Kymlicka es encontrar la manera en la que los derechos de las minorías pueden coexistir con los derechos humanos universalmente reconocidos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social.

Cabe señalar que, al hablar de multiculturalismo, es necesario establecer ciertos límites, pues no es posible agrupar todas las demandas de las minorías en un problema multicultural. Existen diferentes formas mediante las cuales los diferentes grupos culturales se incorporan en las comunidades políticas. Por un lado, explica Kymlicka, las minorías multiculturales se incorporan por medio de la inmigración voluntaria de in-

dividuos y familias. Y, por otro, se pueden constituir también mediante la conquista o colonización de una sociedad que anteriormente gozaba de autogobierno y un territorio propio, de manera tal que constituía un Estado autónomo. Dependiendo de la manera en que se constituyan estos grupos en una sociedad, las demandas de cada uno de ellos tendrán distintos objetivos.

Las principales demandas de las minorías nacionales, por ejemplo, están enfocadas al reconocimiento de una forma de autogobierno o de una autonomía que les permita seguir siendo una sociedad diferente a la mayoritaria. Asimismo, su principal objetivo es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte.

Los grupos étnicos –formados por grupos de inmigrantes– lo que desean es integrarse a la sociedad de la que forman parte y que se les acepte como miembros de pleno derecho. De este modo, su objetivo principal es modificar las instituciones y las leyes para que sean más abiertas a las diferencias culturales.

Es importante tomar en cuenta esta distinción entre los objetivos y las demandas de las minorías culturales, respecto a su origen, para poder entender y analizar los diferentes problemas sociales, políticos y eco-

nómicos a los que se puede enfrentar un Estado.

Representación política y democracia

Al hablar de democracia es posible separarla en dos grandes grupos: la democracia directa y la representativa o indirecta. Históricamente, cada uno de estos grupos se identifica con una determinada época en el tiempo. Para los griegos, la democracia directa era la mejor manera de expresarse dentro de la *polis*. En palabras de Sartori, la *polis* era un laboratorio ideal para una experiencia limitada al ámbito de los puros y simples principios democráticos: no sólo las dimensiones de la ciudad antigua eran pequeñas, sino que los ciudadanos vivían en simbiosis con su ciudad, a la que estaban unidos en un destino común de vida y muerte.⁶ Sin embargo, el cambio en las sociedades, en cuanto a la extensión territorial y el crecimiento de la población, provocaron que el modelo directo se hiciera impracticable. La representatividad se hizo necesaria para el ejercicio democrático.

La democracia indirecta surge como algo necesario y también como correctivo de la democracia directa. Una primera ventaja del gobierno repre-

⁶Cfr. Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, 1987, Madrid, Taurus, p. 167.

NOTAS

sentativo es que un proceso político totalmente entretelado de mediaciones permite evitar las radicalizaciones elementales de los procesos directos. La segunda ventaja es que, incluso sin participación total, la democracia representativa subsiste como un sistema de control y limitación del poder. Con el paso del tiempo, la representatividad logró solucionar algunas de las nuevas circunstancias, propias de las sociedades modernas.⁷ Por ello, la democracia representativa se identifica con la modernidad.

Uno de los rasgos característicos de las democracias modernas, también llamadas liberales, es el pluralismo. Así como para los antiguos el principio de la *isonomía* era el elemento clave de la democracia, tal como apuntaba Jenófanes; la génesis ideal para las democracias liberales está en el principio de diferenciación o pluralidad. En palabras de Rawls, ese pluralismo ha de considerarse como un punto a favor para el desarrollo de las democracias liberales y por ello ha de llamarse razonable.⁸

Si bien es cierto que esta pluralidad se ha visto como un elemento a favor para las democracias, también ha provocado que se cuestione el principio de representación política de

todos los grupos que conforman una sociedad y no sólo la representación de una mayoría. Uno de los mecanismos que se han propuesto para poder alcanzar la representación de todos los grupos sociales es la ciudadanía diferenciada.

En una sociedad en donde se reconocen los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de los colectivos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también por medio del grupo, y sus derechos dependen en parte de su propia pertenencia. Estos derechos son los que caracterizan a lo que Kymlicka llama “ciudadanía diferenciada”.⁹

Para la mayoría de los liberales hablar de una ciudadanía diferenciada es una contradicción. Para ellos, la ciudadanía es, por definición, tratar a las personas como individuos con iguales derechos ante la ley. De ahí que algunos pensadores liberales como John Rawls afirmen que una sociedad en la que los derechos y las reivindicaciones “dependen de la filiación religiosa, de la clase social, etcétera... puede no tener ningún concepto de ciudadanía en absoluto; ya que este concepto tal y como lo empleamos, va unido al concepto de sociedad entendida como un sistema justo de

⁷Cfr. Sartori, *op. cit.*, p. 172.

⁸Cfr. John Rawls, *Political Liberalism*, 2002, México, FCE, trad. Sergio René Madero Báez, tercera reimpresión, p. 54.

⁹Cfr. Kymlicka, *op. cit.*, p. 240.

cooperación en beneficio mutuo de las personas libres”.¹⁰

La salud y la estabilidad de las democracias modernas, explican otros liberales, dependen tanto de la justicia de sus instituciones básicas, como de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos; es decir: de su sentimiento de identidad y de cómo consideran a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa que, potencialmente, pueden competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos; de su deseo de participar en el proceso político para promover el bien público y de apoyar a las autoridades políticas responsables. Sin ciudadanos que posean estas cualidades la capacidad de progreso de las sociedades democráticas disminuye progresivamente. El ideal de la ciudadanía debe apuntar a la creación de un foro donde la gente lograra superar sus diferencias y pensara en el bien común de todos los ciudadanos.

Sin embargo, si se define a la ciudadanía diferenciada como la adopción de derechos específicos poliétnicos o de autogobierno en función del grupo, entonces prácticamente todas las democracias modernas reconocen algún tipo de derechos diferenciados y, por lo tanto, el concepto de ciudadanía

es mucho más diferenciado y menos homogéneo de lo que suponen los expertos en teoría política. Kymlicka distingue tres formas de ciudadanía diferenciada: 1) los derechos de representación; 2) los derechos poliétnicos; y, 3) los derechos de autogobierno.

En términos generales, las reivindicaciones de derechos de representación de los grupos desfavorecidos son a favor de la inclusión. Los grupos que se sienten excluidos buscan que se les incluya en el grueso de la sociedad, y el reconocimiento y acomodación de su “diferencia” tiene como objetivo facilitar este proceso. Cabe aclarar que no es sencillo lograr identificar qué grupos deberían tener derecho a la representación. Según Kymlicka, hay dos criterios que logran hacer más sencillo este proceso: 1) los miembros del grupo están sometidos a desventajas sistemáticas en el proceso político; o, 2) los miembros del grupo tienen derecho al autogobierno. De estos dos criterios es más fácil poder distinguir a los grupos que tienen derecho al autogobierno; distinguir a aquellos que están sometidos a desventajas sistemáticas resulta más complicado.

Según Iris Marion Young, existen cinco formas de opresión que se convierten en desventajas sistemáticas: explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural, y

¹⁰ John Rawls, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, *New York University Law Review*, 64/2, p. 241.

NOTAS

violencia aleatoria y acoso motivado por aborrecimiento o temor al grupo.¹¹ Según estas ‘caras de la opresión’ descritas por Young, el 80% de la población en Estados Unidos formaría parte de algún grupo oprimido. Solamente los hombres blancos heterosexuales, relativamente bien situados, jóvenes y sanos quedarían fuera de los grupos oprimidos. Los defensores de la representación especial no hacen más que extender estos derechos a los grupos no territoriales que también los pueden necesitar, por ejemplo, las minorías étnicas, las mujeres y los discapacitados. En el caso de los derechos de autogobierno, la existencia de la comunidad política principal está más condicionada. Las minorías nacionales afirman ser pueblos distintos, con pleno derecho al autogobierno. Y aunque pertenezcan a un país mayor, no por ello renuncian a su derecho de autogobierno primigenio; más bien se trata de transferir algunos aspectos de sus competencias de autogobierno a los estamentos políticos generales, a condición de conservar otros poderes para sí.

Minorías nacionales: el conflicto de los pueblos indígenas en México

¹¹ Cfr. Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, 2000, Madrid, Cátedra, p. 261.

México es un campo de batalla de conflictos culturales. Al tiempo que tiene que luchar y velar por los derechos de los pueblos indígenas, debe arrostrar también los problemas y maltratos que sufren los migrantes mexicanos allende nuestras fronteras. Según la explicación de Kymlicka, los pueblos indígenas formarían parte de un grupo de minorías nacionales. Zapotecos, Mayas, Nahuas, Purépechas, Mixtecos, Yaquis, Kikapúes y Otomíes, son sólo algunos de los grupos que tienen una representación vigente en el territorio nacional y que forman parte del origen de nuestra cultura.

Tras la conquista española, la mayoría de los indígenas fueron relegados de sus tierras, costumbres y tradiciones hasta convertirse en una especie de “extranjeros” en su propia nación, cuando fueron ellos los primeros en darle un nombre y una historia a estas tierras. Después de cinco siglos se fueron convirtiendo en una minoría, víctima de una cultura dominante. No es extraño que hoy muchos de los jóvenes mexicanos, a consecuencia de la globalización, puedan sentirse más identificados con un joven australiano que con un indígena, a pesar de que ambos viven en el mismo país y tienen la misma credencial para votar.

Ante la amenaza inminente de la desaparición de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, fueron muchos los que alzaron la voz, exigiendo justicia para ellos. Las condiciones de extrema pobreza en la que viven, como su incapacidad para poder integrarse a la sociedad, obligaron a las autoridades locales e internacionales a poner una solución a tal situación.

Así, surge la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Dicha declaración es el producto de un largo proceso, iniciado en los años 70, cuando la Subcomisión para la Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías, del Consejo Económico y Social, órgano principal de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), recomendó la elaboración de un estudio que abordara el tema de los pueblos indígenas del mundo.

El objetivo primordial del documento es reconocer la autonomía que tienen estas comunidades en cuanto a grupo. Se menciona en el artículo cuarto de la *Declaración*, “los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como para disponer de

los medios para financiar de sus funciones autónomas”.¹²

Este derecho emana de las características intrínsecas que los hacen ser un pueblo. Antes de la llegada de los españoles, las comunidades indígenas constituían una colectividad organizada y estructurada. Señala Luis Villoro:

Un pueblo sería, en principio, una colectividad que: 1) participa de una unidad cultural (lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartidas); 2) se reconoce a sí misma como una unidad, es decir, la mayoría de sus miembros aceptan su pertenencia a esa colectividad y son aceptados por ella; 3) comparten un proyecto de vida común, es decir, manifiesta la voluntad de continuar como una unidad y de compartir un futuro colectivo; y, 4) está relacionada con un territorio geográfico específico.¹³

Las demandas de los pueblos indígenas son un claro ejemplo del tipo de demandas nacionales a las que se refiere Kymlicka. Admitir derechos especiales de protección para los miembros de ciertos grupos –tales como

¹² Artículo 4, *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 2008, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos indígenas, pp. 21-24.

¹³ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, 1999, México, Paidós-UNAM, p. 85.

NOTAS

los derechos de representación de grupos minoritarios, los derechos de autogobierno o los “derechos poliétnicos” para minorías religiosas o culturales, que los exentan del cumplimiento de ciertas leyes generales, o que reciben fondos especiales— implica reconocer una ciudadanía diferenciada dentro de un estado nación y con ello se abandona el principio liberal de igualdad de derechos y de una ciudadanía homogénea.

Aunque Kymlicka acepta la posibilidad de una ciudadanía diferenciada, cuestionando así el ideal liberal de una ciudadanía homogénea, se mantiene en una tradición liberal, pues rechaza totalmente la posibilidad de una confrontación entre derechos individuales y colectivos.

Al publicar la *Declaración* se logró el reconocimiento de las comunidades indígenas como pueblos autónomos y con ello fue posible, también, revivir muchas de sus tradiciones usos y costumbres, sepultadas bajo las categorías de una cultura occidental dominante. Sin embargo, algunos de ellos causaron gran revuelo en la sociedad, abriendo así un nuevo debate. ¿Se pueden permitir ciertas prácticas, apelando a una tradición cultural, que afecten las garantías individuales de las personas?

Es sabido que, en ciertas zonas de la sierra de Guerrero, habitadas en su mayoría por comunidades indígenas,

mujeres y niñas son “vendidas” por dotes matrimoniales. Esta práctica se justifica apelando a una serie de costumbres y tradiciones que tienen cientos de años. A pesar del respaldo histórico y cultural con el que esta acción cuenta, es un acto inadmisibles que pasa por encima de la dignidad de las mujeres. Si bien es cierto que es necesario defender los derechos de los pueblos indígenas, su capacidad de autogobierno y la permanencia de sus instituciones, sus usos y costumbres, deben existir también ciertas restricciones.

Los derechos en favor de las minorías, explica Kymlicka, deben cumplir con ciertas condiciones, a saber:

a) Los derechos de las minorías no deberían permitir que un grupo dominase a otros grupos.

b) Tampoco deberían permitir que un grupo oprimiese a sus propios miembros. En otras palabras, los liberales deberían intentar asegurar que existe igualdad entre los grupos, así como libertad e igualdad dentro de los grupos.

En pocas palabras, los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus propias instituciones, costumbres y tradiciones —de una generación a la otra—, siempre y cuando estén en conformi-

dad con las normas internacionales de derechos humanos.¹⁴

Al parecer, el debate originado a partir del reconocimiento de derechos diferenciados a favor de los pueblos indígenas ha quedado resuelto. En teoría esto es algo evidente y –hasta cierto punto– fácil de resolver, sin embargo, en la práctica, la realidad se torna distinta. A pesar de que los pueblos indígenas sean grupos que viven de manera paralela al Estado, tienen que subordinarse a ciertos principios que forman parte de una tradición democrática y liberal, aceptada por la mayoría. La situación se agrava cuando nos damos cuenta que muchos de los pueblos indígenas siguen siendo comunidades cerradas, monolingües y, por tanto, desconocen las normas internacionales, de manera tal que no se dan cuenta de que sus garantías individuales son atropelladas.

Según el ejemplo que se acaba de exponer, parece que la propuesta de Kymlicka no alcanza a resolver los problemas de las minorías nacionales en México. Si bien lo que busca es un punto de equilibrio entre los derechos colectivos frente a los derechos individuales, su postura sigue inclinándose hacia los principios liberales, que dan prioridad al individuo sobre la comunidad.

Esta prioridad del individuo sobre la comunidad impide –hasta cierto

punto y en algunos casos– que la aplicación de su teoría se pueda realizar de manera efectiva en México. Si se acepta el punto liberal de Kymlicka tendríamos que concluir que muchas de las demandas multiculturales, los derechos de autonomía y autogobierno (que apelan a ciertos usos y costumbres) que exigen los pueblos indígenas de México son incompatibles con los valores de la democracia; por ejemplo, la expulsión de un miembro de su comunidad por motivos religiosos, que se practica en ciertas comunidades de Chiapas, no puede ser aceptada bajo ninguna circunstancia.

Esto podría ser considerado como desventaja en la teoría de Kymlicka; sin embargo, en la reciente aprobación de las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas y con la publicación de la *Declaración de las Naciones Unidas*, la conclusión a la que llegaron los legisladores fue muy semejante a la propuesta de Kymlicka: reconocer derechos diferenciados a favor de un grupo no implica la dominación de ciertos grupos, ni tampoco la opresión de los individuos dentro de un grupo. Tal es el caso de las mujeres vendidas en las comunidades indígenas en Guerrero.

Frente a este problema multicultural, México ha dado un primer paso al publicar la *Declaración de las Naciones Unidas para el desarrollo de los pueblos indígenas*. La meta de tener

¹⁴ Cfr. Artículo 34, *Declaración...*, *op. cit.*, p. 38.

NOTAS

una sociedad más justa, en donde todos los ciudadanos, hombres y mujeres, indígenas, no indígenas y demás miembros gocen y puedan ejercer toda su libertad y sus derechos básicos, se ve lejana aún.

Comentarios finales

La teoría de Kymlicka logra responder a algunos de los retos del multiculturalismo desde una tradición liberal.

Mediante dos tesis principales, la construcción de la identidad personal determinada por el grado de identificación que una persona tiene respecto a su grupo, y que los derechos específicos, en función del grupo, pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría, logra encontrar un punto de equilibrio entre los principios de la democracia liberal, que enfatiza la homogeneidad cultural ciudadana y la libertad individual frente al poder público y el multiculturalismo.

Si bien Kymlicka cuestiona la idea liberal de igualdad de derechos, sigue inclinando la balanza hacia el liberalismo, otorgándole una preferencia al individuo sobre el grupo, pues rechaza totalmente la posibilidad de una confrontación entre derechos individuales y colectivos al desconocer a aquellos que implican restricciones internas. Tales demandas son comunes en los reclamos de los pueblos

indígenas de México, sobre temas de religión, de elección de autoridades, de sanciones penales y de propiedad, entre otros. En estos ámbitos se han planteado conflictos entre decisiones comunitarias y derechos individuales. Para tales casos, la visión liberal de Kymlicka no nos daría una respuesta satisfactoria. Según Ambrosio Velasco, el planteamiento multicultural de Kymlicka no responde adecuadamente a las principales demandas de los pueblos indígenas en México, pues varias de ellas se ubicarían en lo que él llama restricciones internas, que amenazan derechos civiles y políticos de los individuos.

Sin embargo, al revisar la conclusión a la que llegaron los legisladores mexicanos al redactar la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, resulta muy semejante a la propuesta de Kymlicka. Sólo se pueden permitir ciertos usos y costumbres, como parte del derecho de autogobierno que tienen los pueblos indígenas, siempre y cuando no vayan en contra de los derechos humanos y civiles de los miembros del grupo. Esta resolución, expuesta en la *Declaración*, me parece bastante razonable, pues al final no se trata de hacer un análisis o un debate sobre si es más valioso el individuo o el grupo, sino defender los derechos de una persona en cuanto tal. Los dere-

chos civiles y políticos de un individuo emanan de su condición de persona y no dependen del grupo. Si bien es cierto que un individuo nace inmerso en una sociedad sus derechos no dependen de la sociedad, sino que son reconocidos por ésta.

A pesar de esto, la postura de Velasco sigue siendo contraria a la de Kymlicka. Su propuesta, para responder a este dilema entre democracia y multiculturalismo, no estriba en buscar una mediación equilibrada o una negociación entre liberalismo y comunitarismo, tampoco en cambiar el concepto de derechos colectivos, sino en redefinir el concepto de democracia, recurriendo a la tradición política republicana.

La noción republicana de la democracia implica una concepción del origen y legitimidad del poder político y una forma de gobierno. Durante la época moderna, el republicanismo fue desarrollado principalmente por Maquiavelo, Guiciardini, Harrington, Jefferson, Rousseau, Tocqueville, entre otros.¹⁵

¹⁵ Sobre el concepto de republicanismo véase el ensayo de Ambrosio Velasco "Republicanismo", en N. Rabotnikof, A. Velasco y C. Yturbe, *La tenacidad de la política*, 1995, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, pp. 109-120. Ver también Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", en Luis Villoro (coord.), *Perspectivas de la democracia en México*, 2001, México, El Colegio Nacional, pp. 9-42. Ambrosio Velasco Gómez, "Democracia liberal

Esta concepción republicana de la democracia coincide en algunos puntos con la democracia liberal. Por ejemplo, ambas mantienen en común el principio del origen popular del poder político mediante el sistema electoral, el principio de legalidad de los actos de gobierno y la división funcional de poderes. También se diferencia del modelo general de la democracia liberal en cuanto que la democracia republicana enfatiza el carácter social y plural de la representación política, esto es, que la estructura del poder legislativo debe reflejar proporcionalmente la pluralidad de clases y grupos sociales principales que efectivamente existen entre los gobernados.

Para Velasco, la democracia republicana y el multiculturalismo son compatibles y mantienen una relación de interdependencia entre sí. La democracia republicana requiere una amplia libertad pública, donde puedan expresarse y reconocerse la pluralidad de intereses y concepciones del mundo, provenientes de los diferentes grupos sociales y culturales que existen entre los habitantes de una nación. Libertad pública y pluralismo son condiciones esenciales de la democracia republicana, a diferen-

y democracia republicana", en *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, 1999, U. de Sevilla, año 1, núm. 1, p. 72-82.

NOTAS

cia de la democracia liberal, que enfatiza la homogeneidad cultural ciudadana y la libertad individual frente al poder público. Por su parte, el multiculturalismo, a fin de promover un continuo diálogo e intercambio cultural entre los diferentes pueblos o grupos sociales, requiere de un espacio público donde los diversos grupos de ciudadanos puedan expresar y argumentar sus visiones del mundo y acordar mutuos reconocimientos respecto a sus derechos comunes y sus derechos específicos como miembros de un grupo o pueblo que forma parte de una nación multicultural. En este sentido, la democracia republicana constituye la forma de gobierno adecuada

para responder al reto fundamental del multiculturalismo que plantea Kymlicka, que apoya “la idea de que la justicia entre los grupos requiere que los miembros de los diferentes grupos se pongan de acuerdo sobre sus diferentes derechos”.¹⁶

Según lo anterior es posible concluir que la teoría de Kymlicka representa un aporte significativo para el multiculturalismo, pues logra trasladar ciertos principios del liberalismo a la discusión y desbloquear el debate entre liberales y comunitaristas. Sin embargo, esta democracia, a diferencia de la republicana, no logra ser una solución satisfactoria para los problemas multiculturales de países como México.

¹⁶Kymlicka, *Multicultural Citizenship...*, p. 47.

DECONSTRUYENDO A DERRIDA: VIDA Y SOBREVIDA

*Juan Manuel Rodríguez**

RESUMEN: Un recorrido por el concepto de deconstrucción en Derrida, desde la idea de hospitalidad, una apertura hacia el otro en el acontecer, hasta llegar a la gramatología y al concepto de *Khora*: huella, *différance*, percepción de la impercepción.

PALABRAS CLAVE: deconstrucción, vida, sobrevivida *différance*, *Khora*, Derrida.

ABSTRACT: We will explore Derrida's deconstruction theory from his idea of hospitality: an openness to others in events, to his grammatology, and the idea of *Khora*: fingerprint, *différance*, and perception of an imperception.

KEYWORDS: deconstruction, life, survival, *différance*, *Khora*, Derrida.

DECONSTRUYENDO A DERRIDA: VIDA Y SOBREVIDA

*Hoy tengo casi todas las palabras.
Pero me faltan casi todas.
Cada vez me faltan más.
Apenas si puedo unir éstas que escribo
para decir el resto de ternura
y el hueco de temor
que se esconden en la ausencia de todo,
en la creciente ausencia
que no pide palabras.
O pide tal vez una:
la única palabra que no tengo
y sin embargo, no me falta.*

Roberto Juarroz, *Poesía Vertical*.

*Estoy tentado de decir que mi experiencia de la escritura
me lleva a pensar; que no siempre se escribe con el deseo de que
a uno lo entiendan; al contrario, hay un paradójico deseo de
que eso no suceda; no es simple, pero hay algo como un
“Espero que de este texto no todos entiendan todo.”*

Jacques Derrida, *El gusto por el secreto*.

174

Y ahora con ustedes, “Heme aquí” bajo un *dictum* de la Biblia que abre espacio a la escritura y al origen. “Heme aquí” significa ponerme a disposición de ustedes, comenzar la prerrogativa de explicar la herencia derridiana. “Heme aquí” convoca inevitablemente mi escritura a ustedes, a su espectro que me acecha

cuando escribo, a lo otro que me interpela y exige sin demora. “Heme aquí” explicita una responsabilidad absoluta para con el otro, que desborda la identidad misma de quien se presenta, la suerte de una exposición frente al otro que me convoca con anterioridad. Escribir se convierte entonces en una interpelación de ustedes,

antes de ustedes, que me acecha de manera irrevocable. Las decisiones se cierran y yo aquí me encuentro desarmado, sin casa y, en la hospitalidad que ustedes proporcionan, pero que interesada o desinteresadamente me invitan a seguir con el rodeo. Su hospitalidad, sin saberlo, abre espacio a mi comienzo, tanto a la vocación infundada de ser yo quien hable de un pensamiento que por sí mismo se torna imposible de pensar, como a la experiencia de que ustedes recibirán algo sobre Derrida que valdrá la pena.

En suma, dueños de su casa y en su casa son presas de convertirse en invitados a morar algunas sendas del pensamiento derridiano.

Ya en ese libro sobre el duelo imposible por Lévinas, Derrida nos dice:

Estamos convocados a esta implacable ley de la hospitalidad: el anfitrión que recibe, que recibe al huésped invitado o recibido, el anfitrión que acoge, que se cree propietario en los lugares, es en verdad un huésped recibido en su propia casa. Recibe la hospitalidad que ofrece en su propia casa, la recibe de su propia casa —que en el fondo no le pertenece, el anfitrión como *host* (huésped) es un *guest* (invitado). La morada se abre a sí misma, como tierra de asilo. El que acoge es primeramente recibido en su casa. El que invita es invitado por su invita-

do. El que recibe es recibido, recibe la hospitalidad en lo que tiene por casa propia.¹

A partir de aquí, la invitación se agradece infinitamente, pero se extiende a ustedes y los convoca a seguirme en el trajín. ¿Cabría iniciar aquí hablando de lo que se hará? Iniciar diciendo lo que se dirá convertiría la escritura en un logocentrismo. Aquello que Derrida en sus textos cuestiona de manera incisiva, sería decir y sentir que soy dueño de las palabras y que a todas ellas las convoco para este encuentro. Sería advertirme como una presencia que devela el sentido de lo que acontece y que ahora, frente a ustedes, juega a extender la intencionalidad del yo para decirles la verdad última sobre Derrida. Un inicio así violaría la posibilidad de interrupción y cancelaría ese otro que está frente a mí, volviéndolo parte pensada de lo que se tiene que decir. ¿Y no sería esto tanto como el recorrido de la conciencia que, por mediaciones, descubre que el ser y el pensar son parte integral del movimiento del espíritu? Por eso, sin darnos cuenta, ya hemos comenzado a hablar de Derrida, de eso que, deconstruyendo a Lévinas, ha llamado la ética de la hospitalidad. Ética que “exige, contra la natural

¹ Jacques Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, 1998, Madrid, Trotta, trad. Julián Santos, p. 62.

NOTAS

perseverancia de cada ser de permanecer en su propio ser, la atención al extranjero, la viuda, el huérfano, el otro hombre”.²

La hospitalidad fue nuestro comienzo, ya iniciado antes del comienzo y es también aquello que nos permite pensar un pensamiento más nuevo que todas las novedades, pensamiento que nos orienta a la anterioridad absoluta de lo otro, de lo por venir, de la sobrevida. La hospitalidad entonces, ¿fue nuestro pretexto o ya aquello que me exige con anterioridad una responsabilidad absoluta para con ustedes que me leen? De ser lo segundo cierto, y también de no ser cierto, me gustaría ahondar aún más en la hospitalidad.

Huella levinasiana: la hospitalidad nos enfrenta a una configuración ética más allá de toda ontología. Es la apertura de lo otro mas allá de la esencia o lo que irrumpe la intencionalidad de la conciencia en la caricia o en el gesto de un desvalido que pide justicia. La hospitalidad “es recibir al otro en una medida desmesurada, más allá de la capacidad del yo”;³ prepara el umbral para la llegada del otro, pone al otro antes del yo como condición de posibilidad de un dis-

curso ético y de una responsabilidad infinita. Hace temblar la metafísica de la presencia, que supone siempre un ser plenamente presente, en unidad íntegra consigo mismo, y que puede describir los procesos por lo cuales conoce y se determina en el mundo. La hospitalidad es fractura del yo en eso que tiene de propio y es cancelación de la intencionalidad de la conciencia como tematización. El otro no se tematiza, se recibe con infinito desarraigo de lo propio; por eso, la hospitalidad es una estructura para abrirnos a lo otro, en lo que el otro tiene de impropio para nosotros. La hospitalidad es anterior a la hostilidad, es amor y amistad que convoca a la paz antes que a la guerra. La gran acusación derridiana es que a la hospitalidad se le haya convertido en objeto de la política después de un supuesto estado natural de guerra. La guerra, desde aquí, es contra toda guerra. La violencia, de la que muchas veces se acusa al pensamiento derridiano, es violencia contra la violencia. Exigencia a estar en la errancia, espera infinita de que la justicia más allá de la justicia llegue. Ruptura con la propiedad y gesto infinito de abrir espacio para que lo otro llegue como otro. “Heme aquí” desde un principio, a falta de otra palabra, fue interrumpir su propiedad y exigirles la demora en este encuentro, un gesto de amor en la separación

176

² Jacques Derrida, *Aprender a vivir por fin. Entrevista con Jean Birnbaum*, 2007, Buenos Aires, Amorortu editores, trad. Nicolás Bersihan, p. 155.

³ Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, op. cit., p. 44.

y la extrañeza. Desde aquí, la obra derridiana ya no puede ser esa violenta intrusión de un discurso que pretende anunciar la decadencia de todos los discursos, tampoco puede ser el discurso de un posmoderno que quiere poner todo patas arriba con la finalidad de cancelar la objetividad, la verdad y la seriedad de la filosofía. La obra derridiana nos convoca a inventar espacio para lo otro, para eso que el logocentrismo, en su infinita necesidad de tematizarlo todo, ha dejado fuera del discurso. Y Derrida mismo lo decía: “Rechazo la etiqueta de nihilismo. La deconstrucción no es una clausura en la nada, sino una apertura hacia el otro”.⁴

De esta manera, la hospitalidad tejió nuestro encuentro y nuestro inicio, pero también teje la posibilidad de la deconstrucción. La deconstrucción es una acción de hospitalidad. “La deconstrucción es hospitalidad, lo cual significa la bienvenida de lo otro. La deconstrucción significaría así: ¡Que venga lo otro!”⁵ El rodeo adquiere una nueva dirección; ahora hacia eso que significaría deconstruir a Derrida, ser infiel a sus palabras como gesto de fidelidad. Abrir espacio a eso otro que nos lega como testamento secreto.

⁴Bennington y Derrida, *Jacques Derrida*, 1994, Madrid, Cátedra, p. 13.

⁵Derrida y Caputo, *La deconstrucción en la cáscara de nuez*, 2009, Buenos Aires, Prometeo libros, trad. Gabriel Merlino, p. 131.

Dejar que la deconstrucción acontezca en su obra y pueda definir los contornos para lo que hay que pensar como herencia derridiana. La cadencia de lo escrito exige continuar con la deconstrucción.

Si bien ésta se hizo famosa como estrategia o método que tenía como finalidad descubrir las fisuras de un texto y revelar con ello que la intencionalidad del autor es sobrepasada por algo que reprime; si bien fue entendida como una estrategia de lectura que permitía descubrir todo aquello que un texto guardaba como lo más secreto, la deconstrucción no se reduce a una estrategia o método de lectura; de ser así, sustituiríamos la presencia de un autor, por la presencia perversa de un lector que puede encontrar el *pathos* y extenderíamos con ello el logocentrismo que se tenía como intención cancelar. Logocentrismo que se basa en la proposición de que, quien comprende que escribir es transmitir significados ideales, está en el bando de los buenos, de los que están en la verdad y, quien no, merece la categoría de primitivo que bien hay que educar o matar. La deconstrucción no es un método de lectura disponible a mentes pervertidas que quieren decir cualquier cosa, alegando que están deconstruyendo. La deconstrucción es una violenta crítica a la filosofía occidental, que orienta todas sus tesis hacia un siste-

NOTAS

ma incorruptible que terminará por privilegiar el *logos* de Occidente. Es una crítica al sistema filosófico que entiende por sistema “una totalización en la configuración de las cosas, una continuidad entre los enunciados, una forma de coherencia que implica la índole silogística de la lógica, cierto *syn*, el cual ya no define la recopilación, sino también, la composición de proposiciones ontológicas”.⁶ Crítica al sistema filosófico occidental, pues de él emerge el logocentrismo que supone una suerte de conciencia que, en su recorrido por la experiencia, va acumulando un saber que le permitirá llegar a la claridad de que hay una síntesis necesaria entre pensamiento y existencia, y que quien comprende esa síntesis puede sentirse superior a los otros hombres y obligarlos a ponerse del lado del bien. Logocentrismo que se empeña por privilegiar una cierta interpretación del *logos* sobre las demás, y que terminará privilegiando la razón europea como única capaz de alcanzar la explicación del espíritu en su totalidad. La deconstrucción “no es un método para encontrar aquello que opone resistencia al sistema; consiste en comprobar que el efecto de sistema se produce por cierta disfunción, desajuste, ceguera, cierta incapacidad

de cerrar el sistema”.⁷ Y ¿de dónde procede esta ceguera? Responderíamos subrepticamente: del texto mismo que se está deconstruyendo. Para Derrida, si bien la deconstrucción juega un papel importante en la posibilidad de desvanecer la supuesta legalidad del *logos*, no es aquello que podamos definir mediante pasos de aplicación; no es un manual a seguir para que de la noche a la mañana hagamos salsa derridiana. La deconstrucción es algo que acontece, no puede ser evaluado ni seguido claramente, sucede:

La deconstrucción es una suerte de gran sismo, de temblor general, y nada hay que pueda sosegarlo: no puedo tratar un *corpus*, ni un libro como un conjunto coherente, y aun el mero enunciado está sometido a la fisión. En definitiva, acaso la escritura sea eso.⁸

La deconstrucción es el suceder de la escritura como diferencia; advertir que todo texto está dislocado desde su origen y que, en tanto fragmentado desde siempre, es imposible el cierre del sistema. Es un suceder que revela algo que en el fondo se anida en todo texto: “la imposibilidad de transparencia y cierre de sentido”. Al no atender a esto, la deconstrucción fue entendida como estrategia

⁶ Jacques Derrida y Maurizio Ferraris, *El gusto del secreto*, 2009, Buenos Aires, Amorrortu editores, trad. Luciano Padilla, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

de lectura, pues al no entender que todo texto se deconstruía en sí mismo, se quiso creer que teníamos un gran orador que podía hacer que todo texto leído bajo su método sacara nuevas novedades irritantes y divertidas para el público lector. Por eso, se quiso hacer de Derrida una suerte de saltimbanqui de las letras que, en su regodeo absurdo, nos enseñaba a poder decir lo que quisiéramos de un texto; se multiplicaron textos que hacían deconstrucción, fundamentalmente en América, y textos que al mismo tiempo que suponían hacerla, se burlaban de la deconstrucción. Así, no podemos pensar la deconstrucción como una astucia derridiana, sino como una anterioridad irrevocable que posibilita todo texto. Pensar filosóficamente que:

Deconstruir consiste en deshacer, en desmontar algo que se ha edificado, construido, elaborado, pero no con vistas a destruirlo, sino a fin de comprobar cómo está hecho ese algo, cómo se ensamblan y se articulan sus piezas, cuáles son los estratos ocultos que lo constituyen, pero también cuáles son las fuerzas no controladas que ahí obran.⁹

Es todavía pensar en una intencional perversamente consciente de todo su andar y que, en virtud de ejer-

⁹A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario Filosófico*, s.v. deconstrucción, 1998, Bilbao, Universidad de Deusto.

cer una crítica radical al pensamiento moderno, puede dismantelar un texto descubriendo su verdadero ocultamiento y, entonces, ahora sí, separarse de la metafísica y comenzar el andar sin presupuestos. Para Derrida esto sería una suerte ingenuamente ingenua, pues peca de creer que la deconstrucción es una suerte de nuevo inicio y que, con su llegada, se hizo posible. La deconstrucción, repito, es el modo de darse de las cosas.

Debería haber especificado que todo cuanto acontece, acontece deconstruyéndose. No soy yo quien deconstruye: lo hace la experiencia de un mundo, de una cultura, de una tradición filosófica a la que le ocurre algo que denomino “deconstrucción”. Algo se deconstruye, no funciona; algo se mueve, se está dislocando, descoyuntando, desajustando y empiezo a darme cuenta de eso; se está deconstruyendo y hace falta responder por eso.

[...]

La deconstrucción es la anacronía de la sincronía, no es en modo alguno un método o una iniciativa mía, una técnica, sino aquello que acontece, el acontecimiento que desajusta y mueve el mundo.¹⁰

En suma, la deconstrucción es una ocurrencia, pero no aquella de-

¹⁰Derrida y Ferraris, *op. cit.*, p. 142, 144.

liberada de un jugador experto en las palabras. Es una ocurrencia ontológica, ocurrencia que descubre que las cosas se presentan en la medida en que se están fragmentando; que están poseídas de su ausencia tanto como de su presencia; que en el fondo, si podemos seguir andando es porque, implícitamente en nosotros, se plasma la semilla del porvenir aunque poco a poco comencemos a dejar de ser. Y entonces cabe una pregunta: ¿Qué devela la deconstrucción? Y la respuesta inmediata es que devela que todas las cosas están marcadas por la diferencia, que ellas ocurren en tanto que hay algo que las espacia y las posibilita: *la différance*. “Lo que la Deconstrucción descubre como principio es la Différance. La Différance llega a ser la estructura total de la realidad.”¹¹

La *différance* es aquello que está en todos los comienzos. Un origen no pleno que irradia en el fondo de las cosas y que permite un tener lugar para las cosas. Por eso, la *différance* es un no-concepto, pues no habla de algo que acontece, sino del espaciamiento que define los contornos de lo acontecido.

Y la observación de que Derrida es un filósofo posmoderno que quiere cancelar cualquier metarrelato,

¹¹ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, 2006, Bs.As., Amorrortu, trad. Luciano Padilla, p. 85.

que inmediatamente de la muerte de Dios pone la existencia en un sinsentido, se vuelve infundada. Derrida, haciéndole un guiño a Deleuze y tomando en serio la filosofía, sigue interesándose por el principio, un principio no pleno que sólo se descubre en sus huellas. Algo que incómodamente y con contradicción Jean Luc Nancy terminó por llamar empirismo trascendental. Empirismo trascendental que no se define por un sujeto, ni por un objeto capaces de contenerlo todo, sino por un tener lugar anterior a toda determinación y que está en el mundo.

El verdadero trascendental no es un *a priori* situado en un mundo hiperuránico, ni un *a posteriori* determinado por cómo piensan las distintas personas; es una estructura colocada en el mundo, una ley del conocer que depende de una conformación originaria del ser.¹²

Si seguimos esto, comprendemos por qué Derrida se ocupó de tantos filósofos y más de aquellos que particularmente querían encontrar el principio de lo que acontece. En ellos se aproxima ya el espaciamiento de esa estructura que permite el acontecer sin más.

¹² *Ibid.*, p. 20.

De ahí la dedicación exhaustiva en sus primeros textos a la fenomenología de Husserl; filósofo de moda en el orbe académica de esos años, a Derrida le interesará la cuestión del comienzo: “La fenomenología de Husserl se muestra como una gran promesa, la de un nuevo inicio, una filosofía que es capaz de llevar a las cosas en sí”.¹³

Los textos de Husserl descubrían, deconstruidos, que no era la idealidad de la conciencia y su intencionalidad la que posibilitaba el mundo, sino una materialidad anterior que le daba sentido: la escritura. Si bien Husserl trataba de responder de qué modo surgen las ideas en las individualidades materiales y concretas, y qué posibilitaba que el mundo fuera mundo para un sujeto, Derrida no estará satisfecho con la idea de que en la reducción fenomenológica encontrará que ese principio fuera la intencionalidad de la conciencia; para él, esa conciencia que puede experimentarse bajo una síntesis temporal de todas las protenciones y retenciones, es decir, ese yo que se experimenta cuando puede reunir todos sus pasados y futuros en un presente, es siempre posibilitado por algo que lo antecede: la escritura. Podríamos decir que, a partir de esa deconstrucción de Husserl, el principio no es un principio pleno para la conciencia, pues ella, que se cree

dispuesta a conocer el mundo que es presa de la intencionalidad de la conciencia, se antecede en una marca material que posibilita al yo. Ya en esos años resonaba lo que llaman “los problemas ficticios de Derrida”: la voz y la escritura. Problemas que, so pena de ser acusado de traidor, decían que eran nuevos temas por ser sacados de una mente extremadamente creativa. En realidad el pensador abordado aquí no tenía nada de creativo, ni era un poeta de la filosofía: señalaba esa materialidad inicial por la que las cosas son. La conciencia que se experimenta en la voz interior, en el diálogo que tiene uno consigo mismo, está precedida por la escritura. La deconstrucción husserliana abrirá las sendas para la monumental obra fragmentaria de la gramatología.

En la gramatología, la necesidad y búsqueda de un principio trascendental material se vuelve exhaustiva, pues ahí él mismo advertirá su obra como “ciencia del origen tachado”.¹⁴ Ciencia que encuentra como origen no pleno a la escritura, jugando en el terreno de las explicaciones de la metafísica de la presencia. Lo que se descubre, de primera instancia, es que en las dicotomías de voz y escritura (de ahí que trabajara a Saussure), se anidan las dicotomías morales de bien y mal (y aquí opta por Rousseau), las

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ Cfr. Jacques Derrida, *La Gramatología*, 2000, México, Siglo XXI, p. 23.

NOTAS

antropológicas de naturaleza y cultura (la opción será Levi Strauss), y las existenciales de vida y muerte. La vida está del lado de la voz, la voz del bien y el bien de la cultura. La escritura entonces será letra muerta que lleva aparejado el mal y la animalidad. Toda una economía de la existencia detrás del privilegio de la *foné* determinará que el sordomudo no es capaz de afectar su espíritu, que el que no sabe escribir no podrá participar de la cultura ni del bien. La pregunta inquietante es: ¿qué hacer con ellos? ¿Educarlos o matarlos? Para Derrida, el privilegio de la voz es que extiende un logocentrismo que privilegia un *logos* frente a otros y que para que el otro pueda ser presa del espíritu tiene que ser violentamente digerido por el *logos*. El logocentrismo es violenta desaparición de eso que llamábamos la hospitalidad. Una de las intenciones, si se me permite aún el término, de la gramatología es revelar que todas esas dicotomías proceden de un principio que las funda: la archiescritura. Y que, en tanto principio indecible, hace temblar los privilegios que tenía el *logos*, pues él ha nacido de la misma génesis que su otro. La archiescritura como comienzo es un principio no-pleno que origina y da el espaciamiento para que las cosas acontezcan. Es eso no-percibido que hace posible la memo-

ria de la conciencia y también la posibilidad de que las cosas sucedan. La archiescritura proporciona un espaciamiento, da lugar al espacio y al tiempo, difiriéndolos, y permite fracturar esos privilegios políticos de quien habla. La escritura de la que habla aquí es ya anterior a la escritura y es condición de posibilidad de lo escrito como de lo hablado.

Pero la gramatología es más que eso; en tanto ciencia del origen no-pleno emula la crítica de la razón pura de Kant y pretende dar cuenta de las condiciones *a priori* que posibilitan nuestra experiencia. Extiende el legado kantiano para descubrir que, en el fondo, el sujeto trascendental es precedido por la *différance* que lo alimenta y llena. La conciencia siempre presente que posibilita el conocimiento es posibilitada por algo anterior que incluso transforma nuestra concepción misma de experiencia, pues para Derrida el concepto de experiencia siempre estuvo regulado por la metafísica de la presencia.

“Experiencia” siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no tenido la forma de la conciencia. Debemos sin embargo, según esta especie de contorsión y contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia, a fin de alcanzar,

mediante la deconstrucción, su último fondo.¹⁵

Y ese fondo que hace posible toda experiencia ya no tiene la forma de presencia sino de huella; explicitaré la emulación de Kant en este texto para comprender cómo la experiencia, no es presencia sino huella.

El problema que le preocupa a nuestro autor, en torno a Kant, es lo que se ha denominado el “esquematismo trascendental”. La idea básica es que, para Kant, tan pronto como el yo encuentra las categorías con las que se refiere al mundo, resta aún algo intermedio por identificar, en parte sensible y en parte insensible, que pueda garantizar el pasaje de las formas puras del entendimiento (categorías) hacia la sensibilidad; dicho pasaje es aquello que Kant denominó esquema. El esquema sería entonces algo que posibilita la relación directa entre categorías del entendimiento y sensaciones, y que permite adquirir conocimiento. En pocas palabras, sin el esquema no hay conocimiento, pues éste teje la relación directa que tendrán lo sensible y lo inteligible. Dicho esquema, según Kant, es producido por una facultad misteriosa, la de la imaginación trascendental, facultad que en su infinita presencia permite al yo construir co-

nocimiento. Para Derrida, las cosas no son tan misteriosas y la síntesis entre lo sensible y lo inteligible no procede de una entidad extraña que se encuentra quién sabe dónde y que nos posibilita el conocer, sino en la posibilidad de iteración de un signo, es decir, en la marca escrita. Marca que se convertirá en una huella sensible que posibilita toda experiencia. Entre el yo y el mundo hay algo en común que los unifica: la huella.

La huella es, en efecto, el origen del sentido en general. Lo cual equivale a decir que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación. Articula lo viviente sobre lo no-viviente en general, origen de toda repetición, origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y ningún concepto de la metafísica puede describirla.¹⁶

El concepto de huella es un no-concepto, algo que posibilita la experiencia en su retraso. Toda experiencia está compuesta sólo de huellas y, si examinamos tanto al objeto como al sujeto, no encontraremos nada anterior que no sea la huella. “La huella derridiana ni perceptible ni imper-

¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 79.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 85.

NOTAS

ceptible, es un puro tener-lugar. Es entonces verdaderamente algo como la experiencia de una materia inteligible¹⁷. El empirismo trascendental comienza a cumplirse. Y así, continuando en su búsqueda del principio encuentra que, en el principio, el principio no está dado y que no lo estará jamás, pues lo que en realidad está en el principio, si aún se le puede llamar principio, es una suerte de *dynamis* pura; por eso tantos rodeos y tantos nombres. “La huella pura es la diferencia. No depende de ninguna plenitud sensible, audible, visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición”.

En su ensayo programático del 68, hablaba de *différance* como aquello que se escapa a la presencia. Planteaba puntos importantes a seguir; entre ellos se destacaba que la *différance*:

1) Es una ruptura con el privilegio de la voz. Pues lo que antecede en esa letra a de la *différance* que modifica el *gramma* y no la *foné* es el principio deformante de la huella y la escritura. Toda voz y toda ipseidad provienen de la huella;

2) Designa “no lo que Saussure denominaba las diferencias en el sistema de la lengua, sino la diferencial o el ser diferente de esas di-

ferencias, su creación, la fuerza que conserva al sistema agrupado en su dispersión, su mantenimiento;

3) Designa la posibilidad de toda distinción conceptual, por ejemplo, lo que ya hemos planteado entre sensible e inteligible, la de naturaleza y cultura y, con ellas, las subsecuentes de bien y mal, verdad y falsedad.¹⁸

La *différance*, como vemos de manera laxa, es otra manera de advertir ese trascendental material, pero con ello criticar toda una tradición que erigiendo y privilegiando un lado de las dicotomías que la *différance* produce, se ha permitido las violencias más impensables. Este puro tener lugar revela que, en última instancia, no es la naturalidad del ser la que es hostil, pues ahí solo hay impropiedad y errancia. Es el momento de instauración de una presencia, el yo o la conciencia, que comienza la hostilidad y cierra paso a lo otro para que comience la violencia.

En otro lugar, Derrida nos habla de la *différance* como una *Khora*. Y es una lectura del *Timeo* la que arriesga a Derrida a decir que sin saberlo y, siguiendo el postulado de la deconstrucción marcado hace un rato, en Platón y por Platón ya está aconteciendo esa *dynamis* que en este caso se llama *Khora*.

¹⁷ Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, 2008, Barcelona, Anagrama, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, p. 374.

¹⁸ Bennington y Derrida, *op. cit.*, p. 93.

La Khora es un abismo, un vacío desprovisto de espacio; es también un juego infinito de reflexiones en el cual los paradigmas producen sus imágenes, tan sólo reflejando las cosas sensibles como en un espejo el cual no altera la imagen que refleja.¹⁹

La *Khora* es *différance*, pues ella, al igual que la huella, la escritura, el fármaco, el espectro y la *différance* son un receptáculo absolutamente neutral y que nada suprime, al contrario, libera lo innumerable y lo calculable. Libera la posibilidad de ser presentes gracias a la ausencia. *Khora* participa de todos los predicados de lo sensible y lo inteligible, es el entre que hace posible toda relación.

La Khora es el lugar (o más bien el tener lugar), que es el nombre que él le da a la materia; se sitúa entre lo que no puede ser percibido (la idea) y lo que puede ser percibido (lo sensible perceptible con la *aisthesis*): ni perceptible ni imperceptible, ella es perceptible con ausencia de sensación. La Khora es, entonces, la percepción de una impercepción, la sensación de una anestesia, de un puro tener lugar (en el que realmente nada tiene lugar más allá del lugar).²⁰

Todos esos nombres que continúan su proyecto, y que permiten

cuestionar las consecuencias del *logos* en su privilegio a la voz, en realidad no hacen más que señalar el punto más inquietante de su obra y que, a juicio del propio Derrida, es lo que en realidad siempre fue lo que le interesó: la sobrevida.

Todos los conceptos que me ayudaron a trabajar, particularmente el de huella, khora o lo espectral, estaban vinculados al sobrevivir, como dimensión estructural y rigurosamente originaria. Esa dimensión no deriva del vivir ni del morir.²¹

Es la posibilidad de tejimiento de las dicotomías; es la estructura no estructurada, la potencia que posibilita toda estructuración. La sobrevida es constitución de lo vivo mismo: en realidad, la vida es sobrevida. Potencia pura que se da lugar a sí misma y que sin astucia del *logos* abre espacio a la hospitalidad y a la posibilidad de la política más allá de la política, y a una justicia indeconstruible. La justicia infinita de que el otro como otro no está digerido en nuestra casa, sino que nosotros mismos somos un extraño en lo que tenemos por casa propia. La sobrevida es una exposición al otro, es interrumpir el entramado coherente del *logos* en el que nos constituimos y revelar

¹⁹Derrida y Caputo, *op. cit.*, p. 114.

²⁰Agamben, *op. cit.*, p. 383.

²¹Derrida, *Aprender a vivir por fin*, *op. cit.*, p. 23.

NOTAS

nuestra falta de hogar y propiedad. Quizá por eso los últimos textos de Derrida estaban orientados a la animalidad y al morir. En ello se revela la flaqueza del espíritu humano y la impropiedad, la radical crítica a todo lo que nos configura. Pues si bien se nos ha hecho presa de pensar que el hombre adquiere propiedad en el morir, que él es un ser posibilitado para la muerte, en realidad dicha experiencia le llega de quien se va y nos deja en el desamparo: el hombre como el animal revientan sin sentido alguno. La animalidad, lejos de ser aquello que dejamos al tomar conciencia, es aquello mismo que nos está fundando inmediatamente. Somos seres errantes, discapacitados y viviendo bajo la trágica idea de querer serlo todo sin poder llegar a constituirnos como algo. La sobrevida pone acento en nuestra debilidad errante para que, con ello, abramos espacio siempre a lo radicalmente otro que está por llegar. Por eso, este pensamiento de la sobrevida no puede ser un discurso mortífero; es un sí a la vida en su infinita fragilidad. Vida-sobrevida que anuncia otro guiño más al pensamiento deleuziano, que en realidad siempre acompañó a Derrida y que en su texto dedicado a la muerte de Deleuze nos advierte su más melancólico recuerdo. La vida como sobrevida es la pura potencia y beatitud del acontecer. “Es

como el ojo en la tiniebla, no ve nada pero está, por así decir, afectada por su misma impotencia de ver, no es sino la autoafección de la potencia”.²²

La sobrevida es aquello más allá de toda forma y que exige ser pensado. ¿Y no es esto la herencia derridiana al pensar contemporáneo? ¿No es la vida que en su configuración biopolítica da nuevos bríos al pensamiento contemporáneo para volver a iniciar? ¿No es Agamben quien en la nuda vida pretende reformular nuestra administración y gestión sobre la vida? ¿No es Esposito quien en una vida no modelada por el *Bios* y no sometida a la inmunidad pretende articular una biopolítica positiva? ¿No es Nancy, continuador directo del proyecto derridiano, quien pretende bosquejar los contornos de un cuerpo en perpetua apertura, un cuerpo-vida más allá de lo que llamamos vida? ¿No es Judith Butler quien bosqueja una vida sin marco que no merece ser llorada, pero que por eso mismo merece ser pensada? La lista parece interminable y Derrida, invertido y sin tanto eco como los demás, nos lega la herencia de volver a pensar la vida. Una vida ya no sometida a los parámetros del *logos* occidental, sino suspendida y siempre abierta a la llegada de lo otro. Vida, vida que en

²²Agamben, *op. cit.*, p. 372.

su infinito, da lugar, nos deja pensar y criticar lo establecido.

En conclusión, Derrida no fue parte de una multitud de filósofos acusados intelectualismo de izquierda, poco productivo. Derrida fue un superviviente, un espectro ineducable que nunca aprendió a vivir y, a la vez, un hombre que no quiso dejar de decir sí a la vida, un pensador cuya obra entera rinde homenaje a la inten-

sidad subversiva de la existencia, pues la sobrevida es la subversión misma a eso que nos han dicho que es vivir.

Después de todo este rodeo, faltando palabras y sin tenerlas, regreso a la frase derridiana del epígrafe y la hago propia con toda impropiedad: “Espero que no todos me hayan entendido todo”, y así, seguir haciendo espacio a lo que merece ser pensado en realidad: la vida.

RESEÑAS

Harold Bloom, *La religión americana*, 2009, México, Taurus, trad. del inglés Damián Alou, 288 pp.

RECEPCIÓN: 10 de enero de 2012.

ACEPTACIÓN: 17 de abril de 2012.

¿En qué creen los norteamericanos?

¿Cuál es hoy el punto de partida para hablar de Dios en forma razonable y coherente? Nadie lo sabe. Precisamente por ello, Harold Boom, el crítico literario, prefiere iniciar su reflexión desde una posición cómoda, incuestionable: la admiración que le provoca saber que casi el noventa por ciento de los norteamericanos se sienten amados por Dios. Ante este dato estadístico, como inicio de una reflexión, no hay crítica posible.

Para evitar ser acusado de sesgar su reflexión por ser un creyente como cualquier otro, o bien, un ateo que se contradice al tratar estos temas (o al menos genera suspicacia), busca adquirir inmunidad frente a la crítica auto-definiéndose unas veces como judío no creyente, otras como creyente involuntario. El vaivén de un ateísmo estricto a una fe resignada le brinda una nueva protección para iniciar su estudio.

Plenamente convencido de que la Religión Americana (así con mayúsculas) no es, propiamente, cristiana, sino una fe nacional, una especie de gnosticismo donde los creyentes norteamericanos descubren a Dios dentro de sí mismos, sostiene que también es soledad, individualismo, pragmatismo de sentimientos, actos y experiencias. Dicha fe no tiene un credo; su esencia no está en los textos, sino en la vivencia de cada quien.

Remite sus propias creencias a poderosas tendencias gnósticas, lo cual vuelve a llamar la atención, precisamente, porque los estudios sobre el gnosticismo nos dan una información muy dispersa sobre el contenido de esta manifestación religiosa, la cual no ha dejado de ser aislada y obscurecida por

RESEÑAS

las propias autoridades cristianas, para quienes constituía una herejía aislada más que otra cosa.

La indefinición sigue a Bloom quien, con mucha claridad y poca solidez, afirma que la crítica literaria, como él mismo la entiende, busca lo poético en la poesía, sin darse cuenta jamás de la progresión al infinito que sostiene cuando afirma, análogamente, que sólo la religión puede ser estudiada eficazmente por la religión. Sostiene que las diferentes iglesias y credos que integran la Religión Americana tienen tres elementos esenciales: entusiasmo, gnosticismo y “orfismo americano”. Una vez más, el autor se cuida de soportar alguna crítica que acabe desde el inicio con su texto, precisamente porque el entusiasmo, aun cuando se convierta en fanatismo (concepto igualmente indefinible con plena aceptación de los “fanáticos”), es una noción que, por su carácter subjetivo, escapa a cualquier crítica. Lo mismo ocurre con el gnosticismo y el orfismo: el primero no es posible definirlo, pues ni desde sus orígenes tuvo estructura social, ni doctrina unificada, ni conciencia común; el segundo tampoco se puede acotar con alguna certeza, toda vez que se trata de una creación de personajes aislados, taumaturgos y adivinos, que iban de ciudad en ciudad predicando una doctrina salvadora. Acaso la característica común de estos ingredientes sea cierto dualismo, tema que, por cierto, no alcanza Bloom a abordar de lleno, porque la reflexión sobre este tema, desde Pitágoras y Platón, es muy extensa y matizada.

190

Una pregunta que surge naturalmente a los estudiosos de la religión (y otros temas con claros componente culturales y sociales), es si estamos hablando de lo que es una religión o, más bien, lo que debe ser. El autor se apresura a responder que se trata de analizar lo que, de hecho, es la Religión Americana, por más que las agrupaciones dominantes que reúne este concepto, dice, estén alejadas del protestantismo histórico y doctrinal. Sin embargo, cada página se refiere a tales agrupaciones desde sus orígenes (mormones, baptistas, adventistas del Séptimo Día, pentecostales, testigos de Jehová), con retratos bien trazados de sus líderes y su prédica específica. Es decir, contrariamente al propósito inicial de la obra, se habla poco de lo que hoy es la Religión Americana y, en cambio, se explica lo que fue o pudo ser hoy por sus orígenes más lejanos (doscientos años atrás); lo cual equivale a querer comprender, por ejemplo, el catolicismo que hoy se vive en América Latina por las enseñanzas de dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas que llegaron a ese continente hace aproximadamente quinientos años.

A pesar de la pretensión fáctico explicativa de este libro (y de la ambigüedad señalada, que le hace estar anclado a los líderes y credos religiosos del

pasado para explicar la Religión Americana actual), Bloom no puede evitar invocar el deber ser de sus propias creencias. Sin la debida explicación que se exige a quien acepta una normativa en general (más aún si se habla de un ideal de religión), insiste en afirmar que los fundamentalistas norteamericanos (noción que, una vez más, no aceptarían fácilmente las personas que así son llamadas) son una parodia de la Religión Americana, quienes intentan superar el terror de la muerte tomando, tosca y literalmente, la “insinuación” de inmortalidad del cristianismo y, precisamente, la crítica de la religión es el instrumento idóneo para comprender y algún día destruir tal fundamentalismo, cuyos supuestos principios son, dice Bloom, que la Biblia siempre tiene la razón, que Jesús nació de una Virgen y su expiación fue por nosotros, que resucitó entre los muertos y que regresará para gobernarnos durante mil años de paz sobre la tierra, antes del Juicio Final.

Llama la atención, finalmente, que la obra destaque como argumento central que las consecuencias de la fe nacional de los norteamericanos les afectan, por supuesto, a todos ellos, y una u otra variedad de esa fe es a menudo sustancia real de aquello a lo que se enfrentan los propios norteamericanos como un fenómeno laico, sin comprender que el motor es la misma Religión Americana. Argumento que, evidentemente, nunca es atribuido a su verdadero autor: Max Weber (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*).

IGNACIO HERNÁNDEZ-MAGRO
Filósofo y ensayista.

RESEÑAS

Patricio Patiño Arias, *Un modelo humanista de administración penitenciaria*, 2010, México, Porrúa, 252 pp.

RECEPCIÓN: 23 de agosto de 2011.

ACEPTACIÓN: 16 de agosto de 2012.

Este importante trabajo recoge la experiencia y el estudio del autor, quien ha logrado estructurar en un documento de corte académico una revisión histórica, testimonio y experiencia profesional al frente del sistema penitenciarial federal de nuestro país, y a partir de ello, una propuesta de un nuevo modelo para esta ineludible responsabilidad pública y social.

En el primer capítulo de su libro, Patricio Patiño expone una breve introducción del penitenciarismo, de sus sistemas en el mundo y su evolución, para posteriormente presentar el marco jurídico del sistema penitenciario mexicano. En el capítulo segundo, proporciona un recorrido histórico de dicho sistema mexicano, desde la época prehispánica, pasando por la época colonial, el México Independiente y el siglo XX, hasta llegar a la etapa institucional de nuestro país, en el año 2008. En su tercer capítulo, Patiño analiza estadísticamente la situación actual del sistema mexicano, de 1976 a 2009, tomando en cuenta la población, los problemas de infraestructura y sobrepoblación y el sistema federal. Una vez mencionadas las consideraciones sobre este sistema en México, el autor procede, en el último capítulo, a proponer un Nuevo Modelo de Administración Penitenciaria (NMAP), no sin antes presentar los retos del sistema actual. Entre estos retos, se encuentra la adecuación del marco legal, la reestructuración orgánica del sistema, la homologación, así como la reinserción social y medidas alternativas de prisión.

Propuesta del nuevo modelo

Se explica la necesidad de actuar a la brevedad en la atención de las debilidades del sistema penitenciario mexicano, para crear un sistema que mejore la situación de las cárceles y, sobre todo, logre la reinserción social de la población sentenciada. Para esto, se debe impulsar un cambio cualitativo en la operación penitenciaria, asociado al fortalecimiento cuantitativo de los espacios penitenciarios. Las cifras muestran que el sistema penitenciario se encuentra en crisis y sin la capacidad de generar sinergias positivas entre el sistema y la sociedad para corregir los problemas de las instalaciones de reclusión mexicanas. Frente a estos momentos de crisis, surgen bases para generar un *Nuevo Modelo de Administración Penitenciaria* (NMAP) basado en cinco grandes ejes:

1. Operación de un proceso de recepción y clasificación objetivo.
2. Operación de procesos de reinserción basados en supervisión directa.
3. Adecuación y construcción de infraestructura penitenciaria con base en una arquitectura penitenciaria capaz de impactar en el trabajo, capacitación para el mismo, educación, salud y deporte; la operación equilibrada del sistema penitenciario, de preferencia sin sobrepoblación; el cambio del paradigma del actual sistema que considera a los internos de alta peligrosidad para la custodia del gobierno federal.
4. Ejecución del censo para construir el Registro Nacional de Información Penitenciaria (RNIP).
5. Profesionalización del personal penitenciario en: seguridad y custodia, técnicos y programadores penitenciarios, servicios administrativos, servicios penitenciarios y dirección.

Los retos del sistema

Adecuación del marco legal

Es indispensable agilizar, hacer eficiente y transparentar el proceso del juicio penal: ya el autor expone establecer un sistema de juicios orales para agilizar procesos judiciales; presunción de inocencia en el proceso judicial; flexibilizar y racionalizar la política de la condena privativa de la libertad con medidas alternativas a la prisión; introducir instrumentos jurídicos referentes

RESEÑAS

al proceso de prueba; principios de oportunidad y conciliación. También se deben implementar medidas especiales de seguridad para los internos relacionados con la delincuencia organizada.

El nuevo modelo de administración penitenciaria debe sustentarse en un nuevo marco legal que fortalezca los dos pilares del sistema penitenciario mexicano: garantizar que los sentenciados cumplan efectivamente la sentencia dictada y generar condiciones para una favorable reinserción social, cuyo principal componente es el trabajo: impulsar la educación intramuros e incorporar la salud y el deporte como manera de mantenerse en buenas condiciones físicas y mentales durante la reclusión y después de la misma.

Reestructuración orgánica del sistema penitenciario

A partir de la alineación del sistema penitenciario con la seguridad pública en todo el país, será necesaria la reestructuración organizacional de los establecimientos penitenciarios y los órganos centrales rectores, adecuándolos a las reformas jurídicas del sistema penitenciario. Otro aspecto importante es avanzar en la creación y consolidación del Servicio de Carrera Penitenciaria. Se trata de poner en marcha y fortalecer la Academia Nacional de Administración Penitenciaria (ANAP), como el centro de formación de los cuadros de expertos que demanda el nuevo modelo, sujetos a evaluaciones y certificaciones. Finalmente, es necesario emitir los lineamientos de construcción para los tipos de infraestructura y requerimientos operacionales en mínima, media, máxima y supermáxima seguridad, que actualicen los lineamientos vigentes desde hace doce años.

Homologación de registros y reglamentos

Para cumplir con la Ley General del Sistema Nacional de Información Penitenciaria (LGSNSP), inicialmente es necesario el levantamiento y actualización del Registro Nacional de Información Penitenciaria (RNIP) de la totalidad de población penitenciaria del país, que es la base indispensable de un Sistema Nacional de Información Penitenciaria. Se debe impulsar la unificación de reglamentos, protocolos y procedimientos operativos de los centros pe-

nitenciaros del país. Así, se cerrarán espacios a la corrupción y abuso de autoridad. Se propone que los centros penitenciarios sean instituciones que generen recursos para su sostenimiento, de modo que se liberen recursos fiscales para programas que beneficien a la sociedad.

Reinserción social y medidas alternativas de prisión

El NMAP plantea la reinserción del sentenciado en cinco pilares debidamente concatenados: el trabajo, la capacitación para el trabajo, la educación, la salud y el deporte. Se propone aprovechar al máximo penas alternativas a la prisión e instrumentos como: libertad vigilada, arraigo domiciliario, media casa y servicio comunitario. También se debe fortalecer el concepto de instituciones abiertas para que sean brazo operativo del sistema penitenciario, en aras de lograr la reinserción social, conjugando a la persona sentenciada, a la familia, a la sociedad y al sector productivo.

Bases para un nuevo modelo de administración penitenciaria

Es importante definir criterios objetivos (medibles) de clasificación para la distribución de la población interna en las diferentes áreas o módulos destinados para su custodia y/o tratamiento dentro de un establecimiento penitenciario. Esto ayudará no sólo a situar las necesidades del interno durante la reclusión, sino también permite construir perfiles criminológicos que pueden ayudar a las otras áreas de seguridad en la definición de políticas para la prevención del delito.

El proceso de reinserción debe tener como base una adecuada supervisión del interno, en un ambiente de interacción entre internos y personal penitenciario basado en el concepto de *supervisión directa*. Los elementos que definen este modelo de administración, operación e infraestructura penitenciaria son: amplia movilidad del interno dentro del módulo; alto grado de interacción agente-interno; preciso sistema de clasificación de los internos; adecuado cumplimiento del reglamento; y personal debidamente capacitado. Los principios y las dinámicas que comprende la supervisión directa son: control, supervisión,

RESEÑAS

personal competente, seguridad y protección, economías, comunicación, clasificación, equidad y aceptación del modelo. En el NMAP se han identificado cinco rubros de trabajo que se materializan en programas específicos para el tratamiento de los internos: programa de trabajo y capacitación penitenciaria; programa de industria penitenciaria; programa telesalud; programa educativo; y, programa de acondicionamiento físico.

La creación de instalaciones para internos con distinto grado de peligrosidad tiene como propósito fundamental apoyar los procesos de reinserción y el tratamiento técnico progresivo e individualizado. Según los cambios en el perfil de riesgo, como consecuencia del tratamiento aplicado, puede transitar a instalaciones para internos de mayor o menor peligrosidad. A mayor riesgo, menor libertad.

Las autoridades penitenciarias de todos los niveles deben fundamentar su actuación en la rendición de cuentas. Deben convencer a la sociedad de la importancia de los centros de reclusión como el último eslabón de la cadena de la seguridad pública. El elemento fundamental de la gestión penitenciaria es la gestión de seres humanos, tanto funcionarios como internos. Esto implica que hay cuestiones que trascienden estrictamente los conceptos de eficacia y eficiencia. A ello colaborará la dignificación de los espacios penitenciarios y la construcción de un servicio de carrera penitenciario.

El papel del personal, según el nuevo modelo, será tratar a los reclusos de manera decente, humana y justa; garantizar la seguridad de todos los reclusos; asegurarse de que los reclusos peligrosos no se fuguen; velar por el orden y el control de las prisiones; y, estimular a los reclusos a aprovechar positivamente su condena para que puedan reintegrarse a la sociedad cuando sean liberados. Una de las bases del nuevo modelo es que el personal penitenciario juegue un papel especial en el respeto a la dignidad de las personas en reclusión, por más terrible que sea el delito que los internos hayan cometido.

Establecimiento de alianzas para la reinserción

Los sectores productivos juegan un papel crucial para darle contenido al eje de la reinserción social: el trabajo y la capacitación, mediante la industria penitenciaria, para que su retorno a la sociedad tenga mayores posibilidades de éxito.

Para lograr atender esta problemática se requiere articular procedimientos y generar sinergias que permitan la instrumentación del nuevo modelo que tengan como esencia y fundamento el respeto a la dignidad de la persona, es decir, una ética aplicada a la reinserción, la reconciliación y la re-dignificación tanto de internos como de todos y cada uno de los servidores públicos que profesionalmente se dedican a esta compleja labor, así como hacer partícipes de estos procesos a familiares directos y ciudadanos en general.

Es un libro sin duda de corte técnico procedimental, ejemplo de la concreción del deber ser de esta política pública, medular en la vida de un Estado de derecho moderno y justo.

ALFREDO VILLAFRANCA

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

RESEÑAS

Martin Heidegger, *Estancias*, 2008, Valencia, Pre-textos, trad. de Isidoro Reguera, nota a ed. alemana de Luisa Michaelson, 69 pp.

RECEPCIÓN: 7 de junio de 2012.

ACEPTACIÓN: 27 de julio de 2012.

“Mis sueños son mediocres. Como todos los habitantes de Europa occidental, quiero *viajar*. Bueno, hay que tener en cuenta las dificultades, la barrera del idioma, la mala organización de los transportes de grupo, los peligros de volar y de que a uno lo estafen; para decirlo en plata, en el fondo lo que yo quiero es hacer *turismo*. Cada cual tiene los sueños de los que es capaz”.

Esta apática reflexión del protagonista de *Plataforma*, una novela de Michel Houellebecq, contrasta de forma inmejorable con la trama de *Estancias*, tanto por la honestidad del testimonio, como por la descripción general de una forma nueva de vender la administración del tiempo libre. Pero funciona aún mejor porque una estancia será entonces la posible respuesta a la pregunta del poeta que guía a Heidegger en su viaje: *¿y dónde resuena el gran destino?*

Lo primero que llamó mi atención fue la delicadeza, no exenta de seriedad, del autor: describe cómo hacen turismo los otros, sin juicio, sin hacer alardes inútiles de su condición de viajero; ni desprecia ni ridiculiza a los demás por la diferencia sustantiva entre estas dos mediaciones que permiten acceder a una desconocida y nueva realidad. Como lector, sin duda se agradece el ahorro de una autocomplacencia estéril, desbordante de bilis, de algunos relatos que distraen a sus autores del sencillo propósito de narrar un viaje —no una estancia: lo sorprendente de la pura presencia.

Aufenthalte, plural de *Auf-ent-halt*, es el lugar donde uno se detiene, un sitio en donde estar; en castellano, estancia, “estança donde alguno está: *mansio*”, dice Nebrija. Tal vez de *ergasterium*, indica Corominas, “estan-

cia para obrar”. De ello va en búsqueda el autor, de la experiencia del lugar original:

¿Cómo encontrar ese ámbito de esperanza? ¿Sólo buscándolo, en vez de elucubrar cosas inútiles? ¿Qué nos hace la seña en el ámbito buscado? Está detrás de nosotros, no delante de nosotros. Se necesita una mirada retrospectiva respecto a aquello de lo que conservamos una memoria antiquísima, pero que permanece desfigurado por cuanto creemos saber y poseer. [...] ¿Encontraremos el ámbito que buscamos? ¿Se nos brindará su hallazgo si visitamos el país que aún perdura de los griegos, al saludar su tierra, su cielo, su mar y sus islas, los templos abandonados y teatros sagrados?

Heidegger emprende el camino hacia Grecia, el país de los dioses huidos. Este viaje tan deseado, y también tan temido, llega en la primavera de 1962 como regalo de su mujer Elfriede, de quien, por cierto, son las tres acuarelas reproducidas (Patmos, Lesbos, Egina Oros) que ilustran la edición. No soy un admirador, ni siquiera un lector de Heidegger; pero los libros –los he visto– nos acechan, nos van cazando y aprovechan el menor comentario en su favor para colgarse de nuestras manos: de pronto, son ya necesidad, urgencia. De hecho, el filósofo alemán no me resultaba simpático en absoluto, quizá más por sus devotos seguidores que por él; o tal vez porque, cuando he tenido que leerlo, su lenguaje oscuro, incomprensible y pedante no llega a transformarse, creo, en sus tan buscadas claridad, inteligibilidad y sencillez.

Justo lo contrario que esta pequeña obra.

Hay que decirlo: el texto consta de 39 páginas solamente, y por ello es doblemente paladeable: “lo bueno, si breve, dos veces bueno” decía Gracián. En Venecia, “extraño prelude” que subsiste sin vigor para señalar nuevos caminos, embarca con su mecenas particular en el *Jugoslavija*. En Corfú ya se pregunta si será el país de los feacios; Ítaca, como patria de Ulises, prometía lo griego, pero “en lugar de ello, me encontré con algo oriental, bizantino”. Arribarán al Altis (bosque sagrado, recinto), en la región de Élide, en donde “el valle amplio, casi dulce, del Alfeo sólo como por una coacción inexplicable pudo conciliarse con la disposición y dureza agonal de la idiosincracia griega”; en una mañana despejada recorre los templos dedicados a Hera y a Zeus, el estadio y el campo de los juegos. Y aquí Heidegger plantea un hermoso juego de espejos, pues “¿qué sería todo ello si el canto que los celebra, sin la palabra que, por su sonido oscilantemente ensamblado, es la que de ver-

RESEÑAS

dad desvela y oculta lo allí sucedido? ¿Que sería todo ello si no hablara el lenguaje del poeta?” Está pensando en Píndaro, quien cantó los juegos olímpicos y píticos, los ístmicos y nemeos: por su palabra se hizo *conscientemente* inmortal. Los atletas pasaron, el príncipe de la lírica griega no. Pero, al referirse a él, ¿alude Heidegger a sí mismo? Quizá sus sueños no son mediocres: “Grecia sigue siendo el sueño, y todo nuevo arranque del pensar vive en ella”; como Píndaro las justas atléticas, él canta la Grecia sida.

“¿Proporcionó Olimpia la experiencia buscada de lo propio del mundo griego? Sí y no”. Lo griego quedó a la espera y la travesía nocturna a través del golfo de Corinto dirigió el barco al puerto. Visitaría Micenas.

Y también irá a Creta y a Rodas, la isla de las flores; pasará el día en diálogo con Heráclito, sin visitar ni Lindos ni Patmos ni Cos. Hasta que llega a Delos: “Ἀήλος se llama la isla: la manifiesta, la que luce, la que congrega todo en su apertura, la que por su lucir oculta todo en un presente”. Atraviesa el Egeo, y visita después Atenas, Egina y Delfos, para volver a Venecia. Tiempo después dedicará estos apuntes a su Elfriede, “como un gesto del obsequiado”.

Resulta evidente que la traducción está hecha con esmero y cariño, más por el castellano que por el alemán, tal es el cuidado que deja traslucir Isidoro Reguera. Luisa Michaelsen, en su nota a la edición alemana, aclara que la publicación de las estancias en Grecia es un homenaje a Heidegger en el centenario de su nacimiento. Quizá lo único que resulta poco feliz de la edición es cierto descuido en la ortografía de las citas en griego; sin embargo, puede ser que esté así en el original.

Finalmente, si el filósofo encontró la unicidad de desocultamiento y ocultamiento; si halló el ámbito, “lo abierto, que se ofrece a sí mismo, que alcanza, delimita y libera todo”; si pudo contemplar, contento –completo– el hogar del resplandor que ilumina todo y luce a través de todo, que proporciona las medidas y las rehúsa, el fogón de lo presente; si el viaje se convirtió en estancia, en permanencia clarificada en aquello que es la Ἀλήθεια, y consiguió experimentar quizá lo que significa ese cosmos determinado por ella, que pudo despertar un modo de decir que consiguiera introducirse en la contextura del poetizar y pensar griegos, no lo diré.

En cambio, puedo añadir, para entusiasmar al posible lector, que si bien existe una Grecia definitivamente cancelada; si bien lo griego es un ámbito que apenas es posible atisbar; si bien esa forma de mirar el mundo se ha per-

dido, aún nos queda su luz, que se derrama sobre un mundo fragmentado y otorga sentido y cohesión: “Lo fragmentario desapareció. Las medidas y referencias espaciales se concentraron en un único lugar. Su poder congregante comenzó a actuar. Un brillo inconcebible dejó en suspenso todo el edificio...”

MAURICIO LÓPEZ NORIEGA

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México