

©ITAM Derechos Reservados.

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

117

VERANO 2016



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- 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.
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: estudios@itam.mx
www.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.

Corrección de estilo: Javier Dávila

Diseño de la portada: Nohemí Sánchez

Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariago, 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

¿LA ESPERANZA TODAVÍA TIENE UN FUTURO? <i>Bernard N. Schumacher</i>	7
EL MONARQUISMO Y LOS MONARQUISTAS MEXICANOS EN EL SIGLO XIX <i>Víctor A. Villavicencio Navarro</i>	41
CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LAS PRIMERAS ESCUELAS SOCIOLOGICAS <i>Francisco Javier Ullán</i>	61

SECCIÓN ESPECIAL

MURALLAS Y OTROS ESTADOS DE EXCEPCIÓN <i>Rodrigo Chacón</i>	87
--	----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Kenia Cano</i>	105
-------------------	-----

CREACIÓN

<i>Susana Patiño</i>	113
----------------------	-----

NOTAS

ERNST JÜNGER Y EL INSTANTE DE CRISIS <i>Humberto Beck</i>	117
LA LITERATURA Y UNA REVOLUCIÓN TOTALITARIA <i>Graciela Lechuga Solís</i> <i>Javier Meza G.</i>	129
NUEVOS PARADIGMAS EDUCATIVOS <i>Jaime Castañeda Iturbide</i>	153

RESEÑAS

JAVIER GARCÍA-SALCEDO, <i>The writer's workshop: Imitating your way to better writing,</i> <i>G.L. Roper</i>	165
JAIME RUIZ DE SANTIAGO, <i>La estatización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico,</i> <i>Gilles Lipovetsky y Jean Serroy</i>	170
GABRIEL ASTEY, <i>Nos pasamos de la raya / We crossed the line,</i> <i>Lori Celaya y R. E. Toledo (comps.),</i>	179

¿LA ESPERANZA TODAVÍA TIENE UN FUTURO?*

*Bernard N. Schumacher***

RESUMEN: A partir de la ilusión en la creencia de un progreso infinito de la historia se presentan dos proposiciones contemporáneas para no naufragar en la desesperanza. La primera defiende la creación de un nuevo ser humano gracias a la tecnociencia. La segunda pretende deshacerse de toda esperanza para concentrarse en el presente único. Ambas se basan en una antropología del sujeto competente y amo de sí mismo, y rechazan una antropología de la receptividad y dependencia. Para abrigar una esperanza hay que crear la experiencia de situaciones aparentemente sin salida, en las que uno está tentado justamente a desesperar. La esperanza se otorga como un don y, por ende, la esperanza cristiana escatológica es su arquetipo.



BERNARD N. SCHUMACHER, DOES HOPE STILL HAVE A FUTURE?

ABSTRACT: Two contemporary proposals, originated in the illusion brought by the belief in the myth of progress, are presented to battle hopelessness. The first one defends the creation of a new human being due to technoscience. The second one proposes to get rid of all hope to focus on the unique present. Both proposals are based on an anthropology of a competent and independent human being. In order to hold on to hope, one must experience situations where apparently there is no way out, where the temptation to despair is present. The hope is given as a gift and therefore the eschatological Christian hope is their archetype.

PALABRAS CLAVE: posmodernidad, esperanza, progreso, tecnología, ciencia.

Key words: postmodernism, hope, progress, technology, science.

* Traducción del francés de Magdalena Romero.

** Universidad de Friburgo, Suiza.

RECEPCIÓN: 15 de diciembre de 2015.
APROBACIÓN: 16 de febrero de 2016.

¿LA ESPERANZA TODAVÍA TIENE UN FUTURO?*

Una vez que se han acostumbrado a no preocuparse por lo que debe llegar después de la muerte, los vemos recaer fácilmente en esta indiferencia completa y brutal respecto al futuro, que corresponde básicamente a ciertos instintos de la especie humana. Además de que han perdido la costumbre de orientar sus expectativas a largo plazo, quieren materializar sin demora sus mínimos deseos, y en cuanto se desesperan de vivir una eternidad, actúan como si no fueran a vivir más que un solo día.¹

Así describió Alexis de Tocqueville, en 1840, la actitud de los estadounidenses cuando se enterró la esperanza de la escatología cristiana. Casi dos siglos más tarde, el célebre genetista francés Axel Kahn constató en sus compatriotas un componente similar, marcado por la falta de esperanza en el progreso anunciado por los ilustrados.

Sean obreros desempleados o granjeros riquísimos, comparten la convicción de que nada de lo que depara el futuro es bueno, que el próximo golpe lo recibirán ellos. Están aislados del mundo, de la realidad, de la racionalidad, de la esperanza. Ya no oyen nada.²

* Quiero dar las gracias especialmente a mi esposa Michele M. Schumacher por sus pertinentes observaciones y sus excelentes argumentos.

¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1993, París, Gallimard, vol. II, p. 209.

² Axel Kahn en el artículo de Flore Thomasset, “Axel Kahn boucle ses 1 600 km de marche à travers la France”, *La Croix*, 1º de agosto de 2013.

BERNARD N. SCHUMACHER

Para el sujeto posmoderno, desencantado por el racionalismo de los ilustrados que le habían prometido la infinita perfectibilidad del hombre en el plano social, intelectual y moral gracias a la educación y la ciencia, la noción de esperanza, a la que tanto se recurrió durante el siglo XIX y una parte del XX, no fue más que una ilusión. La esperanza de los modernos —descrita acertadamente por el filósofo francés Paul Ricoeur como una “laicización y una degradación racionalista de la escatología cristiana”³ descansaba en la capacidad de la razón para obrar con sus propias fuerzas la salvación de la humanidad, una salvación circunscrita a la temporalidad y a la horizontalidad.

La experiencia de las dos guerras mundiales y de muchas barbaries ha conducido al hombre a rechazar la razón universal y la “religión” del progreso, considerada una impostura “trascendente” y un fraude. En este sentido, cabría responder con la crítica que dirigía hace medio siglo el filósofo alemán Ernst Bloch contra la esperanza cristiana, en la que no veía sino una “construcción clerical”,⁴ un fantasma religioso y una consolación en el más allá.⁵ ¿La pérdida de la ilusión en la esperanza en el plano histórico, social y moral —cuyo objetivo consistía en sustituir la esperanza cristiana y el discurso escatológico— da lugar a la desesperanza anunciada por los filósofos del absurdo y los nihilistas del siglo pasado? ¿No será necesario renunciar de una vez por todas a toda esperanza, sea secular o cristiana, y aceptar que la esperanza es en realidad un regalo envenenado? Para alcanzar el bienestar absoluto, la salvación a la que aspira el hombre, ¿no debería uno abandonar el tiempo largo y la eternidad para enfocarse en el tiempo corto, el presente único, en contraste controlable, y liberarse de todo deseo, particularmente aquel que sea futuro? ¿No sería necesario, como lo proponía el moralista francés Nicolás Sébastien-Roch en 1795, remplazar la fórmula inscrita en el portal a la entrada del infierno de Dante en la *Divina comedia*: “Abandonad toda esperanza, vosotros que entráis [al Infierno]”⁶ por “Vosotros que entráis [al Paraíso], abandonad toda

³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955, París, Seuil, p. 81.

⁴ Ernst Bloch, *Le Principe espérance*, 1976, París, Gallimard, trad. al francés de Françoise Wuilmar, tomo III, p. 344.

⁵ *Ibid.*, pp. 82 y 85.

⁶ Dante, *La Divine Comédie*, 2010, París, Cerf, trad. al francés de Lucienne Portier, Infierno, Canto III, p. 43: “*Lasciate ogni speranza, voi che 'ntrate*”.

esperanza”⁷ Dicho de otra manera, para ser feliz hay que dejar de esperar, incluso la esperanza cristiana. Todo discurso escatológico, tanto el secularista como el trascendente, sería pura ilusión y, a fin de cuentas, deshumanizante. Sería contrario a la dignidad humana.

Empezaré con la ilusión nacida de la creencia en un progreso infinito de la historia, planteada sobre el rechazo a la esperanza cristiana escatológica, y luego presentaré dos proposiciones contemporáneas para no naufragar en la desesperanza. Con la primera se defiende la esperanza en la creación de un nuevo ser humano, gracias a la tecnología; con la segunda se sugiere no interesarse más que en el presente único y abandonar toda esperanza. Ambas reposan sobre una antropología del sujeto competente y amo de sí mismo —muy presente en el debate actual sobre la definición de la persona y sus consecuencias bioéticas— y rechazan una antropología de la receptividad y de la vulnerabilidad, es decir, de la dependencia. Igualmente van de la mano del desplazamiento de la primacía de la razón a la primacía de la libertad entendida en un sentido subjetivo. Al final, diré que para abrigar una esperanza hay que crear la experiencia de situaciones aparentemente sin salida, en las que uno está tentado justamente a desesperar. Tal es la situación del sujeto posmoderno, encerrado en una “esfera” que consiste en dominarse a sí mismo y dominar el presente, dando primacía a una libertad que no tiene otro contrario que el que se elija. La experiencia del enfrentamiento con situaciones sin salida, que incita a desesperar es, paradójicamente, la que permite romper esa “esfera” y abrirse a una alteridad radical y a la esperanza. Tal esperanza no es de esas que el sujeto materializa por sus propias fuerzas, sino de las que se otorgan como un don y, por ende, la esperanza cristiana escatológica es su arquetipo. Como conclusión, sostendré que la esperanza es la ejemplificación de una vida auténticamente humana que se define tanto por la autonomía como por la receptividad radical.

⁷Nicolas Sébastien-Roch, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, 1982, París, Gallimard, II, p. 44.

BERNARD N. SCHUMACHER

La ilusión histórica o el rechazo del principio de esperanza

El sujeto moderno está marcado por la puesta en marcha del método cartesiano racionalista y la visión programática de Francis Bacon, con su objetivo de domesticar la naturaleza y la historia. Al negarse a ser sumiso a un destino o una providencia cualquiera, y aun menos a unas leyes morales heterónomas, este sujeto se caracteriza por dominar su destino personal e histórico. La plena realización del ser humano en el plano de la humanidad sucederá gracias a la conjunción de la ciencia y de la tecnología, la transformación de las estructuras sociales, la educación en el pensamiento crítico y la moralidad. El hombre logrará, con la ayuda de sus propias fuerzas —tal es el objetivo de la esperanza—, crear un mundo mejor en el contexto de la historia: un mundo donde el hombre será plenamente libre y del que habrán erradicado los males surgidos de la caja de Pandora. Entre esos males, hay que citar a la gran “ausente” del mundo occidental contemporáneo, la que se intenta negar o contener por todos los medios: la muerte, la antiutopía por excelencia.

12 | Al referirse a pensadores cuya “opinión es digna de crédito”, John Stuart Mill afirma lo siguiente: “El hecho es que nadie, entre aquellos cuya opinión es digna de crédito, dudaría de que es posible suprimir la mayor parte de esos grandes males y que, si los asuntos humanos continúan mejorando, al final esos males quedarán contenidos en límites estrechos”.⁸ Y un poco más adelante: “Todas las grandes causas del sufrimiento humano son susceptibles de ser vencidas por los esfuerzos y los cuidados de los seres humanos”,⁹ gracias a la educación, la ciencia y la voluntad de actuar.

⁸ John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, 1998, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Catherine Audard y Patrick Thierry, p. 46: “Yet no one whose opinion deserves a moment's consideration can doubt that most of the great positive evils of the world are in themselves removable, and will, if human affairs continue to improve, be in the end reduced within narrow limits”.

⁹ *Ibid.*, p. 47, “All the grand sources, in short, of human suffering are in a great degree, many of them almost entirely, conquerable by human care and effort”.

Esta esperanza del sujeto moderno conoce una profunda desilusión que sigue a la experiencia de la barbarie de los totalitarismos del siglo pasado, a la desmitificación de la ciencia bajo la égida de una epistemología crítica y relativista, acompañada de una desconfianza y un temor creciente de ciertos avances tecnológicos que han ocasionado catástrofes técnicas y climáticas. El hombre posmoderno rechaza la capacidad de la razón teórica y práctica, presta a elevarse por encima de lo cultural y lo histórico. Al mismo tiempo, reduce más y más la razón al plano de la técnica, el pensamiento útil y calculador en un marco educativo, como lo ha remarcado admirablemente Martha Nussbaum.¹⁰ Nos enfrentamos a una verdadera crisis de la racionalidad, una crisis de los principios absolutos y originales que desaparecen, así como un relativismo epistemológico y axiológico. El efecto es que las nociones de verdad y objetividad se volvieron ilusorias, lo mismo que los conceptos normativos absolutos del bien y de lo bello. Los trascendentales de los clásicos ya no son más que expresiones de la subjetividad, y aún más, de la intersubjetividad. El sujeto posmoderno está marcado por lo que Jean-François Lyotard describe como “el declive de los discursos universalistas”¹¹ y “la incredulidad respecto a los metarrelatos”,¹² que daban no solo sentido a la existencia humana, sino también y más particularmente, proponían una visión del porvenir, objeto de la esperanza, como era el caso de las “religiones secularizadas”, prometedoras de la instauración del “reino de Dios” sobre la Tierra gracias a la sola razón humana todopoderosa.

Al describir merecidamente la visión racionalista como totalizante, el sujeto posmoderno se descentra de la razón de naturaleza casi “divina” del sujeto moderno para recentrarse en la autonomía comprendida como independencia absoluta. Este nuevo centro del sujeto sobre sí mismo presupone una inversión antropológica que confiere un lugar predominante a la voluntad, que ya no es guiada por la razón ni por el conocimiento

¹⁰ Véase Martha C. Nussbaum, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du xxi^e siècle*, 2011, París, Climats/Flammarion, trad. al francés de Solange Chavel. Josef Pieper, *Le Loisir, fondement de la culture*, 2007, Génova, Ad Solem, trad. al francés de Pierre Blanc.

¹¹ Jean-François Lyotard, *Le Différent*, 1983, París, Minuit, p. 11.

¹² Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, 2010, París, Minuit, p. 7.

BERNARD N. SCHUMACHER

de lo verdadero. El sujeto posmoderno no está atado por nada distinto de lo que elige. En cuanto a la elección, no está *a priori* limitada por nada: todo es posible o, para retomar la expresión del filósofo francés Michel Onfray, “nada es obligatorio y todo optativo”:¹³ no hay ningún criterio objetivo de jerarquización de las elecciones. Tal libertad se desengancha de los horizontes de significación y se planta, en última instancia, en el origen del sentido.¹⁴ Al no poder recibir el sentido más que de ella misma, no sabría concebir la existencia de un sentido verídico proveniente de otra parte.

El sitio preponderante acordado para la libertad aparece claramente en el hecho de que el sujeto posmoderno moldea él mismo su identidad sin hacer referencia a ninguna naturaleza humana —que le impediría ser libre—, de suerte que puede cambiarla en todo momento sin haber recurrido a un orden simbólico universal preexistente, a una tradición o incluso a una herencia.¹⁵ Esta cultura desterrada se caracteriza por una focalización en el presente, en el que, para retomar una formulación de George Orwell, “el pasado había muerto, el futuro era inimaginable”.¹⁶ Recortado del pasado, por tanto de la herencia, y privado del futuro, el hombre vive en el presente: “Uno vive día a día, a gran velocidad, de manera muy irresponsable: es precisamente lo que uno llama ‘libertad’”,¹⁷ decía hace un siglo Friedrich Nietzsche refiriéndose al liberalismo y a la democracia. La única “verdad” que puede existir para el sujeto es la que escoje en el presente autárquico, sin vínculo con un pasado o un porvenir. Ahora bien, esta “verdad” puede mutar un instante después en una contraverdad siempre que el sujeto lo quiera. Tras

¹³ Michel Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, 2003, París, Grasset, p. 82. Véase pp. 96s.

¹⁴ Véase Charles Taylor, *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, 1998, París, Seuil, trad. al francés de Charlotte Melançon.

¹⁵ Véase Hannah Arendt, “La Crise de l'éducation”, en *La Crise de la culture*, 1972, París, Gallimard, trad. al francés de Chantal Vezin, pp. 223-252.

¹⁶ George Orwell, *1984*, 2011, París, Gallimard, trad. al francés de Amélie Audibert, p. 42: “the past was dead, the future was unimaginable”.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou Comment on philosophe au marteau*, en *Œuvres philosophiques complètes*, edición de Jean Lacoste y Jacques Le Rider, París, Robert Laffont, trad. al francés de Henri Albert y revisada por Jean Lacoste, vol. 2, pp. 931-1030, 1014: “Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind, – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man ‘Freiheit’”.

el derrumbe de las certezas, el sujeto se complace en la autorreferencia y la independencia, que se convierten en el único garante de significaciones. El discurso de la fuerza de transformación del mundo está desprovisto de todo fundamento: “Ahora que el léxico de la aceptación de responsabilidades se ha convertido en un cliché para todo, desde un par de zapatos hasta la electricidad, y se explota como mero estilo la nostalgia por las ocasiones en que se intentó en vano crear un mundo mejor, todo ha dejado de tener otras repercusiones aparte de cambiar de ropa”¹⁸ —observa Susan Frank Parsons.

El hombre contemporáneo, consciente, por un lado, de su incapacidad para generar la felicidad en el plano social, cultural y moral por sus propias fuerzas, y experimentando, por el otro, el sufrimiento y la mortalidad, su gran vulnerabilidad en un contexto de competencia y eficiencia a todo precio, de violencia, de crisis, incluso para algunos de barbarie, uno se pregunta cómo puede aún fundar una esperanza. Thomas Asheuer afirma: “Una impresión de renuncia pesa sobre la sociedad regida por la rendición, una impresión de inutilidad y de incumplimiento en la carrera en la que todos, como ratas, pelean en vista de la obtención de mejores sitios”.¹⁹

El filósofo estadounidense Cornel West resume así la situación:

Un posible holocausto nuclear planea por encima de nuestras cabezas. El racismo violento, el patriarcado inexpugnable, las desigualdades de clase por doquier, la represión estatal brutal, la insidiosa vigilancia burocrática y el atentado tecnológico contra la naturaleza invaden a todos los países, capitalistas, comunistas, neocoloniales. La tradición del humanismo burgués, que una vez estuvo tan viva, se ha vuelto vana y estéril. El proyecto de emancipación alimentado por el marxismo revolucionario

¹⁸Susan Frank Parsons, “Feminist theology as dogmatic theology”, en Frank Parsons (ed.), *The Cambridge companion to feminist theology*, 2002, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 114-132, 128-129 : “Now the language of empowerment has become a cliché for everything from shoes to electricity, and the nostalgia for lost opportunities to make a better world is exploited as a style, that has no more credit than a change of clothes”.

¹⁹Thomas Assheuer, “Tod und Trauer: Die neue Sichtbarkeit des Todes”, *Die Zeit*, 20 de noviembre de 2009: “Eine Abschiedsstimmung liegt über der Hochleistungsgesellschaft, ein Gefühl von Vergeblichkeit und Nichterfüllung im kollektiven Rattenrennen um die besten Plätze”.

BERNARD N. SCHUMACHER

ha sido abortado, desacreditado. El efecto de la conmoción del nihilismo catastrofista se volvió aburrido y perdió el interés. A medida que nos acercamos al final del siglo XX, los ricos recursos intelectuales de Occidente se ven disipados; el porvenir que nos espera da miedo.²⁰

Si el porvenir da miedo, si nos vemos “recortados de la esperanza” prometida por las religiones prometeicas del progreso y el discurso escatológico cristiano, si, como lo afirmó Eugène Ionesco en 1972, “la historia nos ha desmentido y nos ha engañado en nuestra esperanza”,²¹ ¿cómo puede todavía concebirse la esperanza en el marco de una cultura desterrada que promueve a un sujeto que no reconoce otro amo que él mismo, enclaustrado en una situación que a primera vista parece no tener salida, igual a la del condenado a muerte o a la del enfermo terminal, una situación desesperante o “nutrida de desesperanza”,²² como precisa Georges Cottier?

Esperanza y dominio del sujeto

Consciente de la ilusión que la historia ha permitido descubrir y centrado en sí mismo, el hombre está tentado a desesperar al tiempo que afirma, para retomar una formulación de Gabriel Marcel, “que no hay

16

²⁰ Cornel West, “La Politique du néo-pragmatisme américain”, en John Rajchman y Cornel West (comps.), *La Pensée américaine contemporaine*, 1991, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Andrée Lyotard-May, pp. 385-404, 385-386: “Possible nuclear holocaust hovers over us. Rampant racism, persistent patriarchy, extensive class inequality, brutal state repression, subtle bureaucratic surveillance, and technological abuse of nature pervade capitalist, communist, and neocolonial countries. The once vital tradition of bourgeois humanism has become rapid and sterile. The emancipatory intent of revolutionary Marxism has been aborted and discredited. The shock effect of catastrophic nihilism is now boring and uninteresting. As we approach the end of the twentieth century, the rich intellectual resources of the West are in disarray and a frightening future awaits us”.

²¹ Eugène Ionesco, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, *Un homme en question*, 1979, París, Gallimard, pp. 64-74.

²² Georges Cottier, *La Mort des idéologies et l’espérance*, 1970, París, Cerf, p. 37. Y para precisar: “El porvenir histórico se presenta con las características más sombrías: la humanidad siente miedo de su propia multiplicación bajo el cielo de la amenaza termonuclear; ‘la bomba y el número’ lo hacen temblar de miedo”. Luego retoma esta idea: “Cuando la mentira de la ideología es descubierta, se presenta la tentación de la desesperanza. Es ella la que más amenaza hoy día”, Charles Journet, *Entretiens sur l’espérance*, 1988, Saint-Maurice, Parole et Silence, pp. 7-9.

nada en la realidad que me permita ofrecerle un crédito, ninguna garantía. Es una constatación de insolvencia absoluta”.²³ La sociedad contemporánea propone varias pistas para evitar el naufragio al que conduciría esta actitud; no hablaré en este punto (pues ya lo hice)²⁴ de la práctica tan extendida de refugiarse en el divertimento para no pensar en la muerte cercana, ni de la huida a un cambio permanente para librarse preocupaciones e inquietudes verdaderas. Cómo no meditar en las frases de Blaise Pascal, redactadas en 1669:

Lo único que nos consuela de nuestras miserias es el divertimento, y por tanto, es la más grande de nuestras miserias. Esto se debe a que es lo que nos impide soñar en nosotros mismos y lo que nos pierde insensiblemente. De otro modo, estaríamos en el aburrimiento, que nos empujaría a buscar un medio de escapar. Pero el divertimento nos entretiene y nos lleva a la muerte sin que lo sintamos.²⁵

Presentaré dos posiciones para no caer en la desesperanza: la primera funda la esperanza en la omnipotencia de la tecnociencia y el *a priori* del “todo es posible”; la segunda pretende deshacerse de toda esperanza para concentrarse en el presente único. Esas proposiciones presuponen cierta antropología caracterizada por tres formas de dualismo: 1) el cuerpo y sus pasiones, por una parte, y la razón reducida a su dimensión técnica y calculadora, por la otra; 2) esta misma razón y la voluntad comprendida como plenamente libre, es decir, que decide ella misma que es “verdadero” y “bueno”; 3) la exigencia del dominio y del ejercicio de las facultades personales, de un lado, y la receptividad y la donación como dimensiones esenciales de la persona, del otro.

²³ Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 1949, Lovaina y París, E. Nauwelaerts y Vrin, p. 68.

²⁴ Véase Bernard N. Schumacher, “La Maîtrise de la mort humaine au cœur du débat sur l’obstination déraisonnable et l’euthanasie”, *Nova et Vetera*, 2011 (86), núm. 4, pp. 463-483, y “La Dictature de la conscience”, *Nova et Vetera*, 2010 (85), núm. 2, pp. 153-182.

²⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, 1976, París, Garnier Flammarion, p. 96.

BERNARD N. SCHUMACHER

Pragmatismo

La primera proposición presupone que la tentativa de asir la naturaleza intrínseca de las cosas, escondida tras los fenómenos, no tiene esperanza: no porque la razón no tenga acceso a ella, como afirma Emanuel Kant, sino más bien, porque simplemente no hay una naturaleza de las cosas, y sobre todo, no una naturaleza humana. Esto es, de hecho, no admitir ninguna verdad eterna y ahistórica. El filósofo estadounidense Richard Rorty escribió que “no existe ninguna finalidad que supere a las otras y que sea la verdad”,²⁶ una “manera de ser de las cosas”; en pocas palabras, un “orden natural de las razones”,²⁷ parecido al de Descartes, con el que deberíamos conformarnos cuando empezamos a justificar nuestras creencias. No existe nada como el hecho de ‘conocer’, con el que convendría descubrir la naturaleza”.²⁸

Al suponer la abolición de la distinción entre las dimensiones intrínseca y extrínseca de una cosa, como entre “la realidad y la apariencia”,²⁹ Rorty proyecta que no hay una naturaleza dada (intrínseca) de una cosa, sino únicamente relaciones extrínsecas, las cuales dependen de las necesidades humanas, como por ejemplo, el lenguaje. El criterio de diferenciación de las cosas reside en la utilidad que tienen con relación en los fines libremente definidos por el sujeto.

18

²⁶ Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, 1995, París, Albin Michel, p. 44: “Inquiry and justification have lots of mutual aims, but they do not have an overarching aim called truth”.

²⁷ *Ibid.*, p. 24: “Pragmatists—both classical and ‘neo’—do not believe that there is a way things really are”.

²⁸ *Ibid.*, p. 41: “[I]s that there is nothing like Descartes’ ‘natural order of reasons’ to be followed when we justify beliefs. There is no activity called ‘knowing’ which has a nature to be discovered”.

“Los pragmáticos consideran con la misma repugnancia la idea de que uno puede ‘descubrir la naturaleza intrínseca de la realidad física’ y esa con la que uno puede ‘clarificar nuestras obligaciones morales incondicionales’, porque la una y la otra presuponen la existencia de algo no relacional, algo que estaría libre de las vicisitudes del tiempo y de la historia, algo que no afectaría las variaciones de las necesidades y los intereses humanos”, p. 118: “The ideas of ‘discovering the intrinsic nature of physical reality’ and of ‘clarifying our unconditional moral obligations’ are equally distasteful to pragmatists, because both presuppose the existence of something nonrelational, something exempt from the vicissitudes of time and history, something unaffected by changing human interests and needs”.

²⁹ *Ibid.*, p. 63: “between reality and appearance”.

[S]i no hay conocimiento que tome la forma de una actitud proposicional, entonces, no hay nada por conocer a propósito de cualquier cosa si no se trata de las relaciones de este objeto con todos los demás. Insistir en el hecho de que hay una diferencia entre un *ordo essendi* no relacional y un *ordo cognoscendi* relacional es, inevitablemente, recrear la cosa en sí kantiana. Hacer ese movimiento es sustituir la nostalgia de la inmediatez y la esperanza de ser salvado mediante un poder no humano por las esperanzas utópicas de un futuro humano que no sea más que la obra del hombre.³⁰

La actitud que consistiría en aceptar la existencia de un orden del mundo, en el plano tanto ontológico como moral, independiente de la voluntad subjetiva, sería, según él, “feudal”.³¹ El filósofo estadounidense proclama una superioridad radical de la esperanza —en la que el objeto es obtenible por la voluntad humana— sobre el conocimiento, que presupone, según él, una verdad absoluta que impediría toda elección por parte del hombre e igualmente toda transformación del mismo. De la misma manera, llega incluso a sostener que no puede haber esperanza más que con la condición de rechazar la posibilidad de una verdad racional universal, como la de un dios. Su credo, para no desesperar en ese mundo posmoderno, consiste en desembarazarse de la esperanza de encontrar lo verdadero. Se opone, por tanto, a Paul Ricœur, quien declara: “Diría que la unidad de lo verdadero no sería una tarea intemporal si no fuera porque, para empezar, se trata de una esperanza escatológica”.³²

Esta evacuación de la esperanza no implica, por tanto, una desesperanza; al contrario, se abre hacia una esperanza que reivindica un acrecentamiento del poder imaginativo de lo que el hombre podría ser en el porvenir, que se realizará apoyándose en las solas fuerzas humanas.

³⁰ *Ibid.*, p. 70: “[I]f there is [...] no knowledge which does not take the form of a sentential attitude, then there is nothing to be known about anything save its relations to other things. To insist that there is a difference between a nonrelational *ordo essendi* and a relational *ordo cognoscendi* is, inevitably, to recreate the kantian Thing-in-Itself. To make that move is to substitute a nostalgia for immediacy, and a longing for a salvatory relation to a nonhuman power, for the utopian hope which pragmatism recommends”.

³¹ *Ibid.*, pp. 47, 48 [el pasaje no aparece en la versión estadounidense del artículo].

³² Ricœur, *Histoire et vérité*, p. 72.

BERNARD N. SCHUMACHER

Rorty concluye su obra de esta forma: “He interpretado esta supremacía como la prioridad de la necesidad que hay de crear nuevas formas de ser humano, un nuevo paraíso y una nueva tierra para dar cabida a esos nuevos humanos, con el deseo de estabilidad, seguridad y orden de los humanos de ayer”.³³

La creación de ese “nuevo paraíso” donde el humano sería librado de sus minusvalías y sus imperfecciones, donde tendría “el organismo perfecto”,³⁴ se actualiza gracias a “la evolución tecnocientífica modificadora de nuestra relación con la naturaleza y nuestra condición”, una evolución que es “continua, rápida, imprevisible y no limitada *a priori*”³⁵ —precisa Gilbert Hottois. En ese contexto, la esperanza recae en “la capacidad humana (técnica) de intervenir en la condición impartida a la humanidad por la evolución natural y de transformarla progresivamente y sin limitaciones *a priori*”.³⁶ La contingencia de la existencia humana no implica su inmutabilidad; al contrario, en su principio mismo, es infinitamente maleable. Todo es realizable para el sujeto autónomo o, como dijo Odo Marquard, “vivimos en la época de la factibilidad”,³⁷ en el sentido de que ya no hay realidades que escapen a dominación del sujeto.

El fundamento de la esperanza llamada pragmática recae sobre el principio de la razón útil y funcional, surgida de la noción de posibilidad exenta de todo límite, que había resaltado el filósofo alemán Ernst Bloch en su célebre obra *El principio esperanza*. Esta proposición deriva en la profecía de un porvenir mejor anunciada por la filosofía del progreso. El medio para conseguirla no reside en la educación ni en la transformación de la sociedad en la que evoluciona el ser humano,

20

³³ Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir*, pp. 128-129: “I have interpreted this supremacy as the priority of the need to create new ways of being human, and a new heaven and a new earth for these new humans to inhabit, over the [outmoded] desire for stability, security and order”.

³⁴ Jeremy Rifkin, *Algeny*, 1983, Nueva York, Penguin, p. 17: “The final goal of the algenist is to engineer the perfect organism”. Véase Julian Savulescu y Nick Bostrom (eds.), *Human enhancement*, 2009, Oxford, Oxford University Press; Hans Moravec, *Mind children. The future of robot and human intelligence*, 1988, Cambridge, Harvard University Press, y *Mere machines to transcendent mind*, 1999, Oxford, Oxford University Press.

³⁵ Gilbert Hottois, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, 1999, París, Vrin, p. 76.

³⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

³⁷ Odo Marquard, “Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren”, en *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, 1981, Stuttgart, Philipp Reclam, pp. 67-90, p. 67: “Wir leben im Zeitalter der Machbarkeit”.

sino en la transformación evolutiva del hombre por él mismo gracias a los avances tecnológicos. Tal esperanza en el porvenir recae sobre la aptitud del hombre para dominar y dominarse en su propio cuerpo, reducido a una mecánica pura. Oponerse es la expresión de una actitud de miedo, contra la que se debe formular una “heurística de la audacia” que se inscriba en lo que Michel Onfray anhela y llama el proyecto de “descristianizar la civilización”.³⁸

El rechazo de la esperanza

La segunda proposición para no caer en la desesperanza parece endosar el punto de vista de los filósofos pesimistas del absurdo del siglo XX, para quienes la esperanza no es sino una ilusión y también —para citar a Nietzsche— “el peor de los males, pues prolonga las torturas de los hombres”.³⁹ El filósofo alemán destituye cierta interpretación del mito de Pandora. La mujer abrió por curiosidad —sin importar la prohibición que le había sido impuesta el día de sus nupcias con Epimeteo, hermano de Prometeo— una caja de la que se escaparon los males que afectan a los hombres. Pandora cerró apresuradamente la caja, pero no quedó nada, salvo la esperanza, que debía permitir al hombre soportar esta existencia marcada por la enfermedad, el sufrimiento, la violencia y, más particularmente, la muerte. En realidad, para varios filósofos griegos, la esperanza no es ninguna ayuda; muy al contrario, se encuentra en el origen de nuestros sufrimientos, inquietudes y miedos. Y Søren Kierkegaard precisa que la esperanza es “uno de los regalos inquietantes de Prometeo, que da a los hombres la esperanza en lugar de darles la presciencia de los inmortales”,⁴⁰ a saber, el conocimiento del futuro, para esperar y dominar.

³⁸ Onfray, *Féeries anatomiques*, pp. 91 y 101.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, en Jean Lacoste y Jacques Le Rider (eds.), *Œuvres*, 1999, París, Robert Laffont, trad. del francés por Alexandre-Marie Desrousseaux y Henri Albert, vol. 1, p. 483: “sie [die Hoffnung] ist in Wahrheit das übelste der Übel, weil sie die Qual der Menschen verlängert”.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, 1943, París, Gallimard, trad. al francés de F. y O. Prior y Marie-Henriette Guignot, pp. 228-229.

BERNARD N. SCHUMACHER

Por otro lado, también se ha comparado al que espera con un cobarde que no se atreve a confrontarse con la dura realidad humana, que exige acción para la transformación de lo real. La esperanza estaría en las antípodas del coraje: “el que solamente quiere esperar es cobarde”,⁴¹ declara el filósofo danés. Y el filósofo alemán Günther Anders sigue su ejemplo: “Creo que la esperanza no es sino otra palabra para designar la cobardía. [...] No, no se trata de suscitar la esperanza, sino de prevenirla. Por la esperanza, en efecto, nadie actúa. Cada persona que espera abandona un futuro en otra instancia mejor”.⁴²

Ese rechazo de la esperanza presupone cierta interpretación de lo que es. No se trata aquí de la esperanza de los filósofos pragmáticos, sino más bien, de la que está en el centro del discurso escatológico: el objeto esperado no sabría ser adquirido por sus propias fuerzas, no revela la reacción humana, sino un don gratuito que el sujeto recibe en actitud de disponibilidad. En la esperanza, para decirlo con el filósofo Jean-Louis Chrétien, “saber esperar es saber que uno mismo no puede conseguir lo que espera y, entonces, es también aprender a recibir constantemente”.⁴³ Según Anders, referirse a esta suerte de esperanza escatológica volvería a negar la acción para aprobar una actitud de cobarde. El filósofo alemán precisa: “En un contexto en el que solo cuenta la acción personal, la ‘esperanza’ no es más que la palabra que sirve para designar el hecho de renunciar uno mismo a actuar.”⁴⁴ El filósofo francés André Comte-Sponville retoma la idea y recalca que “lo que hace actuar no es la esperanza, es la voluntad”,⁴⁵ es decir que el sujeto quiere y puede obtener algo por sí mismo. De ahí, la esperanza es concebida como

22

⁴¹ Søren Kierkegaard, *La Reprise*, 1990, París, Flammarion, trad. al francés de Nelly Viallaneix, p. 66.

⁴² Günther Anders, en Elke Schubert (ed.), *Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen*, 1987, Berlín, Tiamat, pp. 151-152: “Ich glaube, Hoffnung ist nur ein anderes Wort für Feigheit. [...] Nein, Hoffnung hat man nicht zu machen, Hoffnung hat man zu verhindern. Denn durch Hoffnung wird niemand agieren. Jeder Hoffende überläßt das Besserwerden einer anderen Instanz”.

⁴³ Jean-Louis Chrétien, *L’Inoubliable et l’inespéré*, 2000, París, Desclée de Brouwer, p. 162.

⁴⁴ Anders, *Günther Anders antwortet*, p. 152: “Aber in einer Situation, in der nur das Selbsthandeln gilt, ist ‘Hoffnung’ nur das Wort für den Verzicht auf eigene Aktion”.

⁴⁵ André Comte-Sponville, *Le Bonheur, désespérement*, 2000, Nantes, Éditions Pleins Feux, p. 91. Y para especificar que la esperanza se opone no solo a la acción, sino también a los que luchan: “Las personas que hacen cambiar las cosas, no son las que esperan, sino las que pelean”, p. 92.

una “chica joven y encantadora”, como decía Kierkegaard, pues su objeto no es dominable ni tampoco actualizable para la acción humana. Y el filósofo danés precisa, algunas líneas más adelante, que la esperanza es “una fruta tentadora que no satisface”.⁴⁶

¿Qué se debe hacer entonces para estar saciado? Simplemente, dejar de esperar. Kierkegaard afirma que “no es sino hasta después de haber arrojado la esperanza por la borda que uno comienza a vivir artísticamente”,⁴⁷ mientras que Sébastien-Roch escribió: “La esperanza no es sino un charlatán que nos engaña sin cesar; y, para mí, la felicidad no comenzó sino hasta que perdí la esperanza”.⁴⁸ En resumen, se trata de librar al hombre de la ilusión ligada a las promesas de la esperanza, de todo discurso escatológico *post mortem*, con el objetivo de que pueda al fin alcanzar la felicidad por sus propias fuerzas. Para hacer eso, se propone reducir el horizonte del pasado y del porvenir a la sola dimensión del presente. El hombre contemporáneo, independiente y soberano, sin eternidad y sin deseo de eternidad en un más allá, queda privado del largo plazo. Neutraliza el pasado tan bien como el futuro.

Esta proposición se inscribe en la experiencia contemporánea de la comprensión radical del tiempo gracias especialmente a los progresos tecnológicos y a la desaparición de las tradiciones que eran referencias estructurantes. La lógica dominante del corto plazo, de lo instantáneo, del enseguida, de la satisfacción inmediata de los intereses y de los deseos personales conduce a una “cultura” de lo efímero y de lo precario. Stephen Bertman resume muy bien esta particularidad del presente:

Al reducir a nada una mirada cualquiera al pasado y rechazar una verdadera visión del futuro, la velocidad nos hace reclusos del presente. Abandonados ahí, flotando en una ausencia de gravedad del tiempo, el presente es la única referencia para realizarnos o ser reconocidos, la única fuente de seguridad en un universo donde todas las otras fuentes de seguridad nos han sido arrancadas por una velocidad siempre más delirante. Al avanzar a toda velocidad en el tiempo, nos aferramos al instante.⁴⁹

⁴⁶ Kierkegaard, *La Reprise*, pp. 66-67.

⁴⁷ Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, p. 228.

⁴⁸ Nicolas Sébastien-Roch, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, II, 93, p. 44.

⁴⁹ Stephen Bertman, *Hyperculture. The human cost of speed*, 1998, Westport y Londres, Praeger, 1998, p. 2: “Nullifying a vision of the past and negating a true view of the future, Warp

BERNARD N. SCHUMACHER

Esta reducción del horizonte de atención del porvenir al presente, este triunfo o esta coronación del presente estructura el ser en el mundo de la persona que se contenta más y más en lo operacional, lo útil, la satisfacción inmediata. La lógica de la supervivencia y de la experiencia intensa del presente sin duración ha remplazado la “lógica” de la esperanza, incluso en el plan político. La retirada al presente, o lo que Gabriel Marcel describe como “la insularización temporal del hombre”,⁵⁰ está provocada especialmente por el ideal de devenir amo y poseedor del tiempo, por ser el que escapa de las incertidumbres existenciales planteadas por la muerte y el cuestionamiento sobre el sentido de la existencia. En efecto, la conciencia de nuestra propia muerte, que puede surgir en cualquier instante, marca nuestros vínculos con el futuro en la medida en que nuestras acciones están contaminadas por la incertidumbre de su realización y el miedo de esperanzas decepcionadas.

El sabio no espera

Al identificar la esperanza como “un deseo que ignora si es o si será satisfecho”,⁵¹ André Comte-Sponville la concibe como un deseo cuyo objeto no es actualizable por las solas fuerzas humanas. Es deseado sin que pueda ser actualizable por la voluntad. Con el fin de no depender de otros y de salir del ciclo infernal de la decepción y del sufrimiento

24

speed isolates us in the present. Marooned there, floating in temporal zero-gravity, we turn to the present as our exclusive basis for fulfillment and gratification, as our sole source of security in a cosmos where all other sources of security have been stripped from us by our onrushing speed. Hurling through time, we cling to the moment”. Véase Marc Augé, *Où est donc passé l'avenir ?*, 2008, París, Éditions du Panama. Daniel Innerarity, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, 2008, París, Flammarion, trad. al francés de Serge Champeau y Éric Marquer, p. 26. Zaki Laïdi, *Le Sacre du présent*, 2000, París, Flammarion. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, 1992, Fráncfort, Campus. Pierre-André Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, 2000, París, Galilée.

⁵⁰ Marcel, *Les Hommes contre l'humain*, 1991, París, Éditions Universitaires, p. 36.

⁵¹ Comte-Sponville, *Le Bonheur, désespérement*, p. 45: “Esperar es desear sin saber” si el objeto esperado se realizará. Véase también André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 1984, París, Presses Universitaires de France, y André Comte-Sponville y Luc Ferry, *La Sagesse des modernes, Dix questions pour notre temps*, 1998, París, Robert Laffont, pp. 315-331.

que forman parte del acto de esperar,⁵² el filósofo francés propone, siguiendo a los estoicos y a Spinoza, concentrarse únicamente en lo que depende del sujeto, es decir, en lo que está en el orden de la voluntad: “Eso depende de ti: ya no se trata de esperar, ¡se trata de querer!”⁵³ Ese querer implica un poder. En cambio, “esperar es desear sin poder”.⁵⁴ Por esto, el imperativo es: “dejar de esperar”⁵⁵ y “vivir para bien en lugar de esperar vivir”.⁵⁶ En cuanto a la acción, no necesita la esperanza, como lo muestra Spinoza: “Entonces, cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la conducta de la razón, más hacemos el esfuerzo por volvernos menos dependientes de la esperanza, librarnos del miedo, comandar la fortuna tanto como sea posible, y dirigir nuestras acciones siguiendo el consejo certero de la razón”.⁵⁷

La finalidad sería amaestrar el porvenir —en el doble sentido de controlar y volverse maestro— “programando la esperanza”, es decir, otorgándose el conocimiento del futuro o de lo que Kierkegaard llamaba “la presencia de los inmortales”.⁵⁸ Para eso que no depende de nuestra voluntad, podemos contentarnos con previsiones racionales, con una relación activa con el futuro en la medida en que el futuro dependa de la persona actuante en el instante. Tal relación nos habla de un análisis y de una maestría de los parámetros que permiten la actualización de la situación por venir; dicho de otra manera: “es un proyecto, una voluntad, un programa, no es una esperanza”.⁵⁹

⁵² “No es una nueva esperanza la que puede volver soportable la frustración de las esperanzas precedentes, y esa huida perpetua hacia el futuro es lo único que nos consuela del presente. ‘Así, jamás vivimos, pero esperamos vivir...’ [Pascal]. La esperanza y la decepción son hijas del mal vivir.” André Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, p. 11.

⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, en *Œuvres complètes*, 1977, Paris, Vrin, trad. al francés de Charles Appuhn, parte IV, proposición XLVII, escolio, vol. 2, p. 97: “Quo itaque magis ex ductu Rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare, et fortunæ, quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo Rationis consilio dirigere”.

⁵⁸ Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, pp. 228-229.

⁵⁹ Comte-Sponville, *Le Bonheur, désespèrement*, p. 78.

BERNARD N. SCHUMACHER

En resumen, la esperanza es concebida como una pasión y una debilidad, no como una virtud y una fuerza, que implicarían la razón y la voluntad como en la tradición medieval. Comte-Sponville compendia este rechazo de la esperanza —que califica como un “deseo que lleva mediante lo irreal”⁶⁰ hacia una “felicidad permanente, continua, estable, perpetua [que] no es más que un sueño”—⁶¹ apelando a la autosuficiencia y a la independencia del sujeto: “Si el sabio no desea más que lo que depende de él (sus voliciones) o lo que conoce (lo real), ¿qué necesita esperar?”⁶² Y algunas páginas más adelante: “El sabio [...] no tiene nada que esperar. Porque es plenamente feliz, nada le falta. Y porque nada le falta, es plenamente feliz”⁶³. En efecto, porque está sin esperanza, el sabio está también sin temor, explica Spinoza, pues sus dos nociones van siempre de la mano: “No hay esperanza sin temor ni temor sin esperanza”⁶⁴.

Siguiendo a Spinoza y los estoicos, Comte-Sponville propone esforzarnos por “volvernos menos dependientes de la esperanza, emanciparnos del miedo”⁶⁵ —que son objetos de sufrimiento— y concentrarnos en el presente. Liberado de la esperanza, el hombre “ya no tiene nada que perder porque está salvado, aquí y ahora salvado. En esta vida. En este mundo”⁶⁶. Por tanto, es absurdo esperar la eternidad, dado que ya estamos ahí: el tiempo se reduce a la única dimensión del

26

⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

⁶² *Ibid.*, p. 49.

⁶³ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁴ Spinoza, *Éthique*, parte III, proposición L, escolio, vol. 1, p. 337: “[N]on dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe”.

⁶⁵ Spinoza, *Éthique*, parte IV, proposición XLVII, escolio, volumen 2, p. 97: “eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare”. Hace eco a Séneca, quien nota que “cada quien precipita su vida y sufre el deseo del porvenir, el desagrado del presente. Pero aquel que consagra todo su tiempo a su uso personal, quien organiza todas sus jornadas como una vida entera, no desea ni teme el día siguiente”; Séneca, *La Brièveté de la vie*, 2005, París, Flammarion, trad. al francés de José Kany-Turpin, VII, 8-9, p. 113: “Praecipitat quisque vitam uam et futuri desiderio laborat, praesentium taedio. At ille, qui nullum non tempus in usus suos confert, qui omnes dies tamquam vitam ordinat, nec optat crastinum nec timet”; Seneca, *Schriften zur Ethik. Die kleinen Dialoge*, 2008, Düsseldorf, Artemis und Winkler, p. 570.

⁶⁶ Comte-Sponville, *Le Bonheur; désespérement*, p. 57. “Nos encontramos ya en el Reino, ya salvados. Es por ello que no hay nada más absurdo que esperar la eternidad —pues estamos ya ahí—”, p. 75. “Si estamos ya en el Reino, ¿para qué esperar otro?”, p. 108.

presente. La felicidad se caracteriza por cierta desesperanza —la desesperanza alegre— que ha cesado de esperar y que se contenta con el presente. El que vive así, “no tiene ya nada que esperar porque lo tiene todo, porque el presente le es suficiente o lo colma”.⁶⁷

Jean-Jacques Rousseau cierra de maravilla esta proposición de vivir en el presente, haciendo que Julie d’Etange diga: “Mi imaginación no tiene nada más que hacer, no tengo nada que desear; sentir y disfrutar son para mí la misma cosa; vivo a la vez en todo lo que amo, me colmo de felicidad y de vida: Oh muerte, ¡ven cuando quieras! No te temo más, he vencido, te he advertido, ya no tengo nuevos sentimientos por conocer, no tienes nada más que robarme”.⁶⁸

El sabio estoico —tanto el anciano como el contemporáneo— se caracteriza por lo que Martha Nussbaum describe como una “autosuficiencia”⁶⁹ y, más particularmente, por un dominio absoluto de sí mismo. Esta autosuficiencia implica el hecho de estar totalmente separado de las pasiones, de las que forma parte la esperanza. Las acciones del hombre bueno y sabio son, de esta manera, comparables con las leyes que uno aplica, a saber, precisa Nussbaum quien se refiere a Séneca, “seguras, estables, dignas de confianza, exentas de pasión —dignas de confianza porque exentas de pasión y por tanto, lo más posible susceptibles de fomentar una autodeterminación racional—”.⁷⁰ El sabio se ejercita en lo que domina focalizándose en el presente, a fin de no ser perturbado por la proyección del futuro, que escapa su dominio. En efecto, la esperanza en la realización de un estado de las cosas en el futuro puede perturbarlo a causa de la preocupación que se inflige en cuanto a su posible actualización, pero también en cuanto al sufrimiento que debería soportar si el estado de las cosas esperado no debiera realizarse. Nicolás Grimaldi nota “que remitiéndose al futuro de realizar nuestra existencia, el deseo nos lleva a la angustia, la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁸ Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, en *Œuvres complètes*, 1961, París, La Pléiade, vol. 2, parte 16, carta VIII, p. 689.

⁶⁹ Martha Nussbaum, *The therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic ethics*, 1994, Princeton, Princeton University Press, p. 362: “self-sufficient”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 392: “secure, constant, reliable, passionless – and reliable because passionless, and therefore maximally capable of rational self-determination”.

BERNARD N. SCHUMACHER

desconfianza, el miedo y la tristeza, y nos expone a la muerte. Desear es volverse mortal”.⁷¹

A fin de no estar ni perturbado ni ansioso, de no sufrir, el sabio debe entonces dejar de desear, dejar de esperar y, en última instancia, dejar de ser mortal, como lo escribe Epicúreo en la conclusión de su Carta a Meneceo: “vivirás como un dios para los hombres”.⁷² Para resumir, he aquí lo que sobre esto dice Chantal Delsol: “El sabio es aquel que se basta, el que no busca ni quiere nada más allá. Uno se vuelve sabio por reducción, por limitación, por renuncia a los deseos y a las esperanzas gozosas. Querer lo que es significa reducir los deseos propios a lo que ya está ahí, de forma que no se sucumba a la codicia y a las esperanzas sin respuesta”.⁷³

Esas esperanzas sin respuesta, es importante precisar, no hacen caer en el nihilismo. No obstante, el estoico posmoderno se diferencia del antiguo y del moderno por el rechazo a un orden universal del mundo, al igual que a una creencia en la capacidad de la razón para alcanzar ese orden. El estoico posmoderno establece una primacía de la voluntad sobre la razón, es decir, que no existen sino propósitos que obtienen su origen de la libertad subjetiva. No existe finalidad independiente del sujeto; dicho de otra manera, los fines no son de orden ontológico, pues no son más que una forma de realidad psicológica.⁷⁴ La primacía de

28

⁷¹ Nicolas Grimaldi, *Traité de la banalité*, 2005, París, Presses Universitaires de France, pp. 238-239.

⁷² Epicuro, *Lettre à Ménécée*, en *Lettres et maximes*, 1992, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Marcel Conche, núm. 135, p. 227.

⁷³ Chantal Delsol, *L'Âge du renoncement*, 2011, París, Cerf, p. 18. El filósofo austriaco Konrad Paul Liessmann resume de esta manera: “Creemos en el futuro porque no tenemos otra cosa que esperar de la muerte más que la salvación, la liberación. [...] Ahí donde nada era, debe igualmente nada haber. El hecho que sabemos, es aquel del futuro. Está listo para el futuro, quien es capaz de integrar su saber. Esto se debe a que dicho saber nos permite ocuparnos de la única cosa que vale, la única que realmente tenemos: la vida. El aquí y ahora. El presente”; Konrad Paul Liessmann, *Zukunft kommt! Über säkularisierte Heilserwartungen und ihre Enttäuschung*, 2007, Viena, Styria, p. 98: “Und wir glauben an die Zukunft, weil wir kein anderes Heil, keine Erlösung vom Tode mehr zu erwarten haben. [...] Wo nichts war, soll wieder nichts sein. Daß wir dies wissen, das ist die Zukunft. Fit für die Zukunft ist, wer sich diesem Wissen stellen kann. Denn dieses Wissen erlaubt uns, uns um das einzige angemessen zu kümmern, was uns wirklich zu Verfügung steht: das Leben. Das Hier und Jetzt. Die Gegenwart”.

⁷⁴ Véase sobre la distinción entre propósito e intención libre, Francis X. Slade, “On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Art”, en Alice Ramos (comp.), *Beauty, art, and the polis*, 2000, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 58-69.

la voluntad subjetiva sobre la razón implica que el sujeto no se somete a valores que no ha elegido él mismo, pues eso iría en contra de su libertad, incluso de su dignidad.

*Supuestos sobre la medida cautelar
del sabio para dejar de esperar*

Para resumir lo que hemos visto en los párrafos precedentes, se puede afirmar que el discurso contemporáneo sobre la posibilidad de la esperanza y, más particularmente, sobre un discurso escatológico, se caracteriza sea por la reducción a lo que el sujeto autónomo está en medida de actualizar por sus propias fuerzas en el marco de lo que es técnicamente factible, sea paradójicamente por su pura y simple supresión. En todo caso, no se admite que pueda haber una realidad que sobrepase la voluntad y el conocimiento humanos y que los pondría fuera de un territorio conocido y dominable. Es lo que expresa el filósofo francés Emmanuel Lévinas: “[El] enigma se borra del fenómeno”.⁷⁵ Al considerar el mundo principalmente desde el ángulo de la función, es decir, en términos de utilidad para amaestrar y dominar, la razón humana es animada por “la voluntad de no hacer ningún espacio para el misterio”.⁷⁶ La razón se propone concentrarse únicamente en lo que Marcel describe como “problemático” en oposición a la idea del misterio subyacente a la existencia “de una realidad cuyas raíces se sumergen más allá de lo que es en sí problemático”.⁷⁷ En ese contexto, la muerte se comprende como la destrucción de una mecánica, “como caída en lo inutilizable,

⁷⁵ Emmanuel Levinas, *La Mort et le temps*, 1991, París, L’Herne, p. 41.

⁷⁶ Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 50-51. Kenneth L. Schmitz precisa: “El movimiento moderno a favor de la autonomía absoluta del sujeto humano ha sido cómplice de la negación de la integridad a las otras cosas, a las que ha reducido a objetos y también a fenómenos, devenidos en los elementos conformes de un sistema que usurpa su integridad”; *The Recovery of wonder. The new freedom and the asceticism of power*, 2005, Montreal y Kingston, McGill-Queen’s University Press, p. 103: “[T]he modern movement towards the absolute autonomy of the human subject has been complicit with the denial of integrity to other things, reducing them to objects and even to phenomena, which are then fit members of a system that encroaches upon their integrity”. Habla igualmente de una lógica de la “muerte” de las cosas, p. 59 (“death’ of things”).

⁷⁷ Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 61.

BERNARD N. SCHUMACHER

como desecho puro”.⁷⁸ De ello se deduce que la cuestión del sentido de la muerte y de la vida después de la muerte es percibida como superflua y aun “extraña”.⁷⁹

Esta tensión entre el dominio de sí encerrado en la “esfera” del presente y la esperanza, pero también la contemplación y el amor, se revela por la distinción entre dos tipos de esperanzas complementarias: la que pone su confianza en las fuerzas del hombre y la que pone su confianza en los otros, incluyendo el Otro, para que materialicen el objeto esperado. El sujeto posmoderno rechaza la segunda esperanza comprendida como don, pues toca el centro de su *Weltanschauung* que se podría designar, siguiendo a Marcel, como “voluntad de descreación”⁸⁰ y, siguiendo a Onfray, como voluntad de “descristianizar la civilización”.⁸¹ Esta voluntad de “descreación” descansa sobre el postulado de la imposibilidad de ser libre y de ser simultáneamente creado, es decir, de ser sumiso a una realidad que escapa la empresa de la voluntad. El hombre posmoderno rechaza la interpretación cartesiana de la libertad que lo somete a un orden preestablecido que descubre y que le sobrepasa. Muy por el contrario, afirma que no sabría ser libre más que como creador de sus propios valores y aun (en el extremo) de su propia naturaleza. Quiere realizar el proyecto sartreano de recuperación de la libertad creadora absoluta, que Descartes había atribuido a Dios”.⁸²

30

En efecto, la esperanza cuyo objeto sería inaccesible a las solas fuerzas humanas se opone radicalmente a cierta antropología del sujeto contemporáneo que se define por su independencia absoluta, que a su vez finalmente conduce a un relativismo. Al referirse a una antropología que rechaza la naturaleza humana y que define al hombre como un “animal flexible, proteico, autocreador”,⁸³ Rorty defiende un “relativismo cultural” “asociado al irracionalismo porque rechaza la exis-

⁷⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹ Assheuer, “Tod und Trauer: Die neue Sichtbarkeit des Todes: komisch”.

⁸⁰ Marcel, *Le Mystère de l'être*, 1951, París, Aubier, Montaigne, vol. II, p. 153.

⁸¹ Onfray, *Féeries anatomiques*, p. 101.

⁸² Véase Jean-Paul Sartre, “La Liberté cartésienne”, en *Situations I*, 1947, París, Gallimard, pp. 289-308.

⁸³ Rorty, “Droits de l'homme, rationalité et sentimentalité”, en Gilbert Hottois y Maurice Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ambiguïtés et limites du postmoderne*, 1994, París, Vrin, pp. 13-38, 17: “We are coming to think of ourselves as the flexible, protean, self-shaping animal”.

tencia de hechos transculturales moralmente pertinentes”,⁸⁴ incluyendo los derechos del hombre. No hay ninguna verdad o racionalidad ahistórica;⁸⁵ no hay, entonces, ningún criterio que permita denunciar unos pensamientos como irracionales y unas acciones como malas o buenas en sí. Esta proposición, Comte-Sponville la expresa de manera notable. Rechazando la posibilidad de fundar, con ayuda de la razón, una moral universal, se opone al fascismo y al racismo simplemente porque no los quiere, es decir, por una simple preferencia subjetiva: “El fascismo, el racismo [...], me disgustan, y si lucho en su contra, no es porque una ‘verdad’ los condene objetivamente [...], sino, nada más, porque yo no los *quiero*”.⁸⁶

El filósofo alemán Dieter Birnbacher se refirió hace poco a la oposición del sujeto libre a una esperanza entendida como un don. Tras haber profesado su “fe”, para dar su opinión —pues no propone ningún argumento— sobre la imposibilidad de una vida después de la muerte, afirma que remitirse a la esperanza vuelve a poner al hombre bajo tutela. Una filosofía de la esperanza plantea que en el centro de la existencia humana, como de la realidad misma, hay algo que informa del don y de la receptividad, del misterio, del asombro y la maravilla; en pocas palabras, el objeto esperado no es el resultado del trabajo del hombre, de su acción. Esta filosofía, según Birnbacher, iría en contra “de las representaciones de la personalidad y la autonomía, en la medida en que son transportadas por nuestra cultura, y de un vivir juntos particular caracte-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18: “Cultural relativism is associated with irrationalism because it denies the existence of morally relevant transcultural facts”.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁶ Comte-Sponville, “Le Bon, la brute et le militant”, *Lettre internationale*, 1986-1987, núm. 11, reeditado en *Une éducation philosophique*, 1989, París, Presses Universitaires de France, pp. 121-144, 140. “A lo que estamos asistiendo, en este fin de siglo, no es para nada al final de la moral, sino a la desaparición, para ella, de todo *fundamento*, es decir, de toda legitimización objetiva. Cada quien sabe bien, solitariamente, lo que juzga bueno y, en consecuencia, lo que debe hacer. Pero nadie tiene ya los medios de hacerlo una verdadera moral universal (que valdría imperativamente para todos), porque nada tiene ya fundamento absoluto, si no para proponer (eso lo encuentra uno siempre), mucho menos a demostrar” (p. 140). Sostiene igualmente que los derechos del hombre son un “producto de la historia —no del absoluto entonces, sino de lo relativo”. “Les Droits de l’homme”, *Le Goût de vivre et cent autres propos*, 2010. París, Albin Michel, pp. 214-217, 216.

BERNARD N. SCHUMACHER

rizado por el principio del respeto y de la igualdad”.⁸⁷ Hacer que nazca la esperanza en un adulto sería no considerarlo como un igual: “Darle a esperar a un adulto, en tanto que eso escapa la razón, lleva a no considerarlo como a alguien con quien entrar en diálogo, sino como un paciente. De una cierta manera, quedaría puesto bajo tutela”.⁸⁸

Se desprende de esta “lógica” que esperar no es digno de un sujeto autónomo, pues la esperanza lo vuelve dependiente de otros. En efecto, esperar una realidad cuya actualización no dependa de la voluntad humana es lo propio del hombre enfermo y dependiente. El hombre contemporáneo posmoderno se une en un punto con el racionalismo moderno: ambos se caracterizan por su clausura del don. La idea de que la receptividad sea un elemento constitutivo de una vida plenamente humana es excluida. De igual manera, no es pensable que el hombre sea considerado como creatura, lo que plantea, por otro lado, la pregunta existencial del enigma de su fin, a saber, la muerte.

Posibilidad de una esperanza escatológica

El hombre posmoderno, refugiado en su “esfera” del presente, amo de sí mismo, y en el origen de todo valor y de toda finalidad de su voluntad creadora, experimenta un día u otro su profunda vulnerabilidad cuando surgen en el centro de su autarquía el sufrimiento, la enfermedad, la muerte o el amor. Llega un momento en el que ya no puede escapar de los males humanos, pues irrumpen en su momento presente, su “esfera”. El enemigo está en su lugar. El sufrimiento o la muerte de la que trata de escapar dominándola o negándola regresa con fuerza proyectándolo a una situación en la que se ve obligado a adoptar una postura. Sin ser capaz de enfrentar al enemigo que ha puesto

⁸⁷ Dieter Birnbacher, “Hoffnung – eine philosophische Annäherung”, en Michal Anel, Detlev Brandes, Jiri Pesek (eds.), *Hoffnung in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik in Tschechien und Deutschland*, 2008, Essen, Klartext-Verlagsgesellschaft, pp. 17-32: “mit dem in unserer Kultur tragenden Vorstellungen von Personalität, Autonomie und eines durch Achtung und Gleichheit bestimmten Miteinanders”.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 32: “Einem Erwachsenen Hoffnungen zu machen, für die kein rationaler Spielraum besteht, bedeutet, ihn nicht als Diskurspartner, sondern als Patienten zu behandeln. Er wird in gewisser Weise entmündigt”.

un pie en su “esfera”, experimenta su inmensa impotencia. Así pues, es tentado por la desesperación y es acorralado para escoger entre la desesperanza o la esperanza, cuyo objeto no siempre puede actualizar con sus propias fuerzas. Escoger abrirse a la dimensión de la esperanza presupone la aceptación del descentramiento de sí mismo y adoptar una actitud de disponibilidad. Marcel hace remarcar con justa razón que “cuanto más esté un ser indisponible, menos espacio hay para la esperanza”.⁸⁹ “¿Alguien puede vivir en el reino de la razón, en el sentido en que los estoicos lo entienden —se pregunta Nussbaum— y, sin embargo, no dejar de ser una criatura capaz del asombro, del dolor y del amor?”⁹⁰ En cuanto a Ionesco, diagnostica así la situación del hombre posmoderno:

Hemos olvidado lo que debía ser la contemplación. Ya no sabemos ver, ya no sabemos detenernos en la agitación general y mirar, inmóviles un instante, esta agitación misma. Ya no sabemos ver nuestras bardas, ni la tierra, ya no tenemos el ocio; y sin embargo, mirando alrededor de nosotros y en nosotros podríamos ver que aparece algo. Mirando con una atención tensa uno podría reencontrar la frescura del asombro, un asombro de niño que haría el mundo tan joven, virgen como en el primer día de la creación. Habría que reaprender el asombro.⁹¹

Esta manera de mirar el mundo con sorpresa implica otro tipo de relación entre las facultades espirituales del mundo y el mundo mismo, distinta de la planteada antes por los ilustrados racionalistas o la posmodernidad. Las primeras conciben la razón como dominadora y controladora de la elección de la voluntad, mientras que la segunda concibe la voluntad como independiente de la razón, pues determina por sí misma los criterios de lo verdadero y el bien. Al contrario, la esperanza auténtica implica que ambas colaboren: la razón incita a la voluntad a abrirse al mundo, mientras que la voluntad incita a la razón a hacer lo mismo. Desde ese punto de vista, la razón se caracteriza no por un

⁸⁹ Marcel, *Être et avoir*, 1935, París, Aubier-Montaigne, p. 114.

⁹⁰ Nussbaum, *The therapy of desire*, p. 358: “Can one live in reason’s kingdom, understood in the way the Stoics understand it and still be a creature of wonder, grief, and love?”

⁹¹ Ionesco, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, p. 73.

BERNARD N. SCHUMACHER

dominio del saber para controlar el mundo, sino más bien, por una apertura al mundo mucho más grande que el sujeto en sí: una apertura que no solamente escapa a su dominio, sino que por lo mismo deja lugar para una contemplación necesariamente receptiva con relación a su objeto. La voluntad, por su parte, afirma, consiente y se compromete en el mundo del que forma parte y que es mucho más grande. Así pues, el papel del sujeto es aceptar y ser tocado por el mundo y someterse, aceptar ese mundo y comprometerse en y por ese mundo.

Esa doble apertura al mundo y a los otros en ese mundo por parte de la razón y de la voluntad es simultáneamente una apertura a la esperanza, que no es solamente una virtud que se adquiere ni se adopta, sino también una forma de vivir: un buen hábito. Como tal, la esperanza implica justamente una conversión radical de la mirada que se abre a lo que no depende del sujeto (ni en el plano de la razón ni en el de la voluntad), a lo que se le escaparía, a aquello sobre lo que no hay ningún control. La esperanza es la instancia de la no dominación, de la receptividad del don gratuito en el sentido radical del término. Marcel precisa que “metafísicamente hablando, la única esperanza auténtica es aquella que va a lo que no depende de nosotros, cuyo punto de apoyo es la humildad, no el orgullo”.⁹² Su objeto no puede ser acogido más que como un don.

34

Conclusión

La invitación posmoderna a descentrarse, dirigida al sujeto moderno y nacida del cogito racionalista conduce, paradójicamente, a un centramiento aún más radical del sujeto que se define por una libertad “liberada” de toda pretensión racional universal, de toda referencia a un mundo trascendental, de todo valor universal, de toda naturaleza humana. Sin importar el reconfiamiento en uno mismo dentro de la “esfera” del momento presente, llegan forzosamente momentos de la existencia en los que la “esfera” estalla. A partir de ese punto, y ante la tentación

⁹²Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 73.

de desesperar, el sujeto posmoderno debe escoger entre la desesperación y la esperanza. Dado que otorga una primacía absoluta a la voluntad, esta debe dar su consentimiento a la razón para que sea receptiva, para que se deje asir por lo real. La voluntad omnipotente debe entonces ceder su control y dar razón a la razón: no a la razón racionalista omnipotente de los modernos, sino a la razón contemplativa, que está radicalmente abierta al mundo para dejarse tocar por él. De esto se desprende que la voluntad posmoderna debe decidir recibir de afuera, es decir, aceptar no ser más el amo. En cuanto a la razón, debe abrirse para penetrar en el dominio del misterio y del espesor de cosas que escapan su dominación. En pocas palabras, el sujeto posmoderno debe consentir ser vulnerable en una apertura de esperanza que acepta que su existencia y su avenir no dependen de su propio poder. Debe permitir que otro poder tome la delantera y asegure el gobierno de su existencia, como lo expresa la metáfora de Clive Staples Lewis: “Hemos sido como nadadores que quieren mantener los dos pies, un pie o un dedo sobre el fondo y que, al perder ese contacto, tendrían que rendirse a recibir una gloriosa revolcada por el oleaje. Si podemos abandonar nuestra última exigencia de libertad, conoceremos la verdadera libertad”.⁹³

El sujeto posmoderno no puede responder a la tentación de la desesperación admitiendo una esperanza más grande, es decir, dejándose desestabilizar, extirpándose de un centro interior para ir hacia un mundo que escapa a su dominio voluntario y a su conocimiento puramente racional. Para aceptar esta segunda esperanza, es necesario que el sujeto quede “enteramente libre de los grilletes de la posesión bajo todas sus formas”,⁹⁴ dice Marcel, incluyendo los grilletes de la dominación de lo real y de sí mismo. Josef Pieper precisa que, de entrada, se debe haber “renunciado al control reflexivo de sí mismo y a la autarquía”.⁹⁵ Es justa-

⁹³ Clive Staples Lewis, *Les Quatre Amours*, 2005, París, Éditions Raphaël, trad. al francés de Denis Ducatel y Jean-Léon Müller, p. 220: “We have been like bathers who want to keep their feet—or one foot—or one toe—on the bottom, when to lose that foothold would be to surrender themselves to a glorious tumble in the surf. The consequences of parting with our last claim to intrinsic freedom [is] real freedom”.

⁹⁴ Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1944, París, Aubier Montaigner, p. 82.

⁹⁵ Josef Pieper, *De la divine folie. Sur le Phèdre de Platon*, 2006, Génova, Ad Solem, trad. al francés de Maurice de Gandillac revisada por Pierre Blanc, p. 48: “denn nur, wer sich der reflektierten Selbstkontrolle und Autarkie begibt und sich dazu verstehen nicht “bei sich” zu sein”.

BERNARD N. SCHUMACHER

mente esa renuncia la que es una apertura y una disponibilidad a un mundo trascendente de la “esfera” del presente. El sujeto posmoderno debe reaprender a mirar las cosas de una manera distinta a la que lo hace mediante el prisma del pensamiento instrumental y operacional, es decir, aparte del ángulo de sus funcionalidades. Se debe aprender o reparar a ver, dice con justa razón Pieper;⁹⁶ a dejarse asir por el misterio de las cosas gracias al pensamiento contemplativo cuya expresión misma se vuelve, anota Marcel, “letra muerta para muchos de nuestros contemporáneos”.⁹⁷ En efecto, la contemplación y el asombro ante el mundo y ante nosotros mismos implican una actitud fundamental, ligada a una mirada que va más allá del fenómeno y la dimensión productiva. Esta escucha en el presente permite la aparición de una alteridad que se devela parcialmente, devolviendo así a las cosas su espesor y su misterio existenciales, “su inutilidad sagrada”, “reubicándolas en el mundo de la existencia integral”,⁹⁸ subraya Max Piccard. La libertad abarca una más grande libertad en cuanto que acepta abrirse a un mundo que no controla. Pieper reconoce que la dignidad humana está en peligro en el sentido de que las personas ya no tienen la capacidad de mirar el mundo con sus propios ojos: de trascender, en otros términos, lo útil y lo agradable, para reconocer, en una actitud receptiva, la profundidad de las cosas tal como son en sí. “Sé muy bien que existe una realidad de la que el hombre no tiene conocimiento más que por la ‘escucha’. Pero solo sigue siendo el hecho de ver, el hecho

36

⁹⁶ Véase Josef Pieper, “Wie lernt der Mensch wieder sehen?”, en *Werke*, 2005, vol. 8.1, pp. 367-370.

⁹⁷ Gabriel Marcel, “Préface” a Max Picard, *Le Monde du silence*, 1954, París, Presses Universitaires de France, trad. al francés de Jean-Jacques Anstett, pp. I-XV, XIII. Ionesco se unió a Marcel unos años después: “La noción del amor y la de la contemplación ni siquiera se han convertido en nociones ridículas, son nociones completamente abandonadas. La misma idea de metafísica suscita risitas cuando no anima enojos”, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, p. 72.

⁹⁸ Max Piccard, *Le Monde du silence*, p. 5: “[El silencio] restituye a las cosas su integridad sustrayéndolas del mundo de lo útil, de su fragmentación, y reubicándolas en el mundo de la existencia integral. Da a las cosas su inutilidad sagrada, pues el silencio es justo eso: inutilidad sagrada” ([E]s – das Schweigen – macht die Dinge wieder ganz, in dem es sie von der Welt des zersplitternden Nutzens in die Welt des ganzen Daseins zurücknimmt. Es gibt den Dingen von der heiligen Nutzlosigkeit, denn das ist das Schweigen selber: heilige Nutzlosigkeit”).

de verse a sí mismo, lo que funda la autonomía interior del hombre. Aquel que ya no pueda ver con sus propios ojos, tampoco puede escuchar correctamente.”⁹⁹

El mundo se revela entonces a través del bien, de lo bello y de lo verdadero, de los universales que, como lo explica el filósofo canadiense Kenneth Schmitz,

nos invitan a ver más allá de su presencia familiar, al interior del misterio de las cosas mismas: y considerándolas con una nueva mirada, somos llamados a recuperar el maravilloso esplendor que da nacimiento a la *theôria*. Es en el reconocimiento de nuestra solidaridad con las cosas (*aliquid*) que encontramos una libertad más entera. [...] Restituyendo a las cosas su dignidad, su profundidad, y su derecho sobre nosotros, llegamos a comprender mejor lo que somos y lo que es nuestra libertad.¹⁰⁰

Esta conversión de una mirada contemplativa —que implica, por otro lado e igualmente, la humilde aceptación del hecho de que la libertad no surge de sí— funda la esperanza humana.

Pues esta esperanza reposa en el reconocimiento de cierta trascendencia en las cosas que nos transporta fuera de nosotros mismos y de nuestro poder recuperado. Así somos llamados a una conversión reflexiva a través de un acercamiento al mundo que nos envuelve, susceptible de que le respondamos en tanto que es don y no simplemente dado.¹⁰¹

⁹⁹ Pieper, “Wie lernt der Mensch wieder sehen?”, p. 369: “Ich weiß sehr wohl, daß es eine Realität gibt, von der Mensch nur durch ‚Hören‘ Kenntnis gewinnt. Es bleibt aber dennoch bestehen, daß einzig das Sehen, das Selbst-Sehen, die innere Unabhängigkeit des Menschen begründet. Wer nicht mehr mit eigenen Augen zu sehen vermag, der kann auch nicht mehr auf die rechte Weise hören”.

¹⁰⁰ Schmitz, *The recovery of wonder*, pp. 126-127: “invite us to look beyond their familiar presence to the mystery of things themselves: and in seeing them anew we are invited to recover the wondrous splendor that gives rise to *theôria*. It is in the recognition of our solidarity with things (*aliquid*) that we find a fuller freedom. [...] In restoring to things their dignity and depth, and their claim upon us, we come to understand ourselves and our freedom better”.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. XIII: “[F]or that hope is grounded in a recognition of a certain transcendence in things that carries us beyond ourselves and our new-found power. The proposal, then, is a call to thoughtful conversion through an approach to the world about us that responds to it as a gift and not simply as a given”.

BERNARD N. SCHUMACHER

Esta respuesta al mundo como don, en actitud de receptividad, se encuentra en el corazón de la esperanza escatológica. Para el cristiano, la esperanza es igualmente un don. Dios es plenamente respetuoso de la voluntad y de la razón humanas, pero quiere una apertura y un descentramiento de esas dos facultades. El don de la esperanza exige que el sujeto se abra para recibirlo. John Henry Newman explica en *Apologia pro vita sua* que Dios “ha querido que reaccionáramos así, y por esta voluntad, copera en nuestros actos, haciéndonos capaces de hacer lo que desea que hagamos. Nos impulsa a que nuestra voluntad copere con la suya, hasta una certeza que sobrepasa por mucho la fuerza lógica de nuestras conclusiones”.¹⁰²

Ya que es libre, uno puede concluir que el ser humano está hecho para la esperanza: una esperanza vuelta en contra de todo lo que amenaza su dignidad humana, incluyendo el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Por tanto, el hombre está obligado a alzar la mirada si quiere vivir como un hombre. Ionesco comprende bien esta exigencia cuando dice: “Es justamente el problema esencial el que ha sido olvidado, es decir, el problema de nuestras finalidades últimas. Por eso ya no sabemos adónde dirigirnos. Y también por eso, a fuerza de querer vivir nos resulta imposible vivir”.¹⁰³

38

En efecto, es justamente ante las pruebas más terribles, ante las situaciones en las que el hombre está sumido en las tinieblas, que su propia libertad lo “obliga” a buscar una luz, a abrirse a la esperanza. Si el mundo de la posmodernidad corresponde a la tentación de desesperar, entonces es precisamente en ese mundo, nuestro mundo, donde puede surgir en el corazón de los hombres la esperanza como un don que otorga, por decirlo así, una fuerza a sus propias fuerzas. En resumen, esta esperanza no viene de nosotros. Pieper remarca que “uno no puede descartar el hecho de que la esperanza sobrenatural queda como la única posibilidad

¹⁰² John Henry Newman, *Apologia pro vita sua*, 2013, París, Ad Solem, trad. al francés de L. Michelin-Delimosges, p. 375: “He has willed, I say, that we should so act, and, as willing it, He co-operates with us in our acting, and thereby enables us to do that which He wills us to do, and carries us on, if our will does but co-operate with His, to a certitude which rises higher than the logical force of our conclusions”.

¹⁰³ Ionesco, “Discours d’ouverture du festival de Salzbourg 1972”, p. 73.

de esperanza”.¹⁰⁴ En el mismo tenor, el filósofo británico Peter Geach concluye su capítulo consagrado a la esperanza:

La única esperanza para el hombre, sea judío o gentil, es el establecimiento universal del Reino de Dios. Las representaciones detalladas y concretas de la vida en ese Reino son engañosas y no me arriesgaría a detenerme en tales fantasmagorías; pero tenemos la certeza de que el Reino sobrevendrá, y también, de que nuestra esperanza no es posible si no tiene cabida ahí. No hay ninguna otra esperanza.¹⁰⁵

Hoy, mientras que el hombre es puesto en duda hasta en su humanidad, que él mismo cuestiona su propia dignidad, los testigos de la esperanza pueden y deben estar listos para rendir cuentas de la esperanza que los habita.¹⁰⁶ Nunca las rendiremos lo suficiente: hay una esperanza para la esperanza.

¹⁰⁴ Josef Pieper, *De l'image chrétienne de l'homme*, 2003, París, Éditions Raphaël, trad. al francés de Denis Ducatel, pp. 51-52: “Es kann also, mit einem Wort, zuzeiten geschehen, daß die übernatürliche Hoffnung die schlechthin einzige Möglichkeit der Hoffnung überhaupt bleibt”.

¹⁰⁵ Peter Geach, *The virtues. The Stanton Lectures 1973-4, 1977*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 65: “The only hope for man, Jew or Gentile, is the universal establishment of the Kingdom of God. Concrete detailed pictures of life in that Kingdom are bound to be misleading, and I shall not try to evoke such imaginations: but our certain expectation is that the Kingdom will come, our hope can only be to have a place in it. There is no other hope”. “A penas existe para un individuo alguna esperanza de alcanzar aquello para lo que está hecho si no es después de esta vida, en una nueva; y no hay ninguna razón para esperar esa vida nueva si no es en virtud de la promesa que hizo Dios de una vida nueva en el Reino por venir. Es esto o nada. Terminaré por afirmar que, por lo demás, no hay esperanza para los hombres tomados en conjunto, si no es la promesa del Reino. No se debe confiar en los hombres que están al mando; el hombre es un animal salvaje que no puede domarse a sí mismo. Esa es la lección del pecado original”; p. 64 (“There can barely be a hope for an individual to attain his end, except after this life in a new life; and there is not the least ground for hoping for such a new life except for God’s promise of new life in the Kingdom that is to come. This or nothing. I end by arguing that there is no hope for men corporately either, except the promise of the Kingdom. Men in power are not to be trusted; man is a wild animal and cannot tame himself. This is the lesson of Original Sin”). Pieper distingue dos tipos de coraje: “El coraje desesperado del ‘declive histórico’ es, en el fondo, nihilista; se concentra en la nada; se imagina poder soportar la nada. A la inversa, el coraje del cristiano se nutre de la esperanza en la sobreabundancia de realidad que ofrece la vida eterna, en nuevos cielos y en una nueva tierra”, *De l'image chrétienne de l'homme*, p. 52: “Die verzweifelte Tapferkeit des ‘heroischen Untergangs’ ist im Grunde nihilistisch, sie blickt auf das Nichts; sie vermeint, das Nichts ertragen zu können. Die Tapferkeit des Christen aber nährt sich aus der Hoffnung auf das Wirklichkeitsübermaß des Lebens, auf das Ewige Leben, auf einen Neuen Himmel und eine neue Erde”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 3, 15.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL MONARQUISMO Y LOS MONARQUISTAS MEXICANOS EN EL SIGLO XIX

*Víctor A. Villavicencio Navarro**

RESUMEN: Señalar que el Segundo Imperio mexicano respondió a un proyecto meramente conservador es un lugar común de la visión de la historiografía tradicional sobre la política decimonónica en México: una lucha encarnizada entre el liberalismo y el conservadurismo. Con el fin de contribuir al renovado debate historiográfico, en este artículo se da cuenta del camino recorrido por el monarquismo mexicano durante el siglo XIX, las actividades de quienes trabajaron a su favor y sus resultados.



MONARCHISM AND MEXICAN MONARCHISTS IN THE NINETEENTH CENTURY

ABSTRACT: A commonly held view of traditional historiography regarding nineteenth century Mexican politics is to argue that the Second Mexican Empire was a strictly conservative endeavor: a fierce fight between liberalism and conservatism. In this article, we will contribute to the renewed historiographical debate by relating the story of Mexican monarchism in the nineteenth century and the actions of its supporters and their results.

PALABRAS CLAVE: Segundo Imperio mexicano, monarquismo, monarquistas, conservadurismo, liberalismo.

KEY WORDS: Second Mexican Empire, monarchism, monarchists, conservatism, liberalism.

RECEPCIÓN: 13 de octubre de 2015.

APROBACIÓN: 11 de febrero de 2016.

*Centro de Enseñanza para extranjeros, UNAM y Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL MONARQUISMO Y LOS MONARQUISTAS MEXICANOS EN EL SIGLO XIX

Introducción

El estudio del monarquismo en México supone algunas dificultades, pues la idea general que tenemos acerca de la política decimonónica la reduce a una lucha maniquea entre el liberalismo de quienes querían proyectar el país hacia el futuro y el conservadurismo de los que pretendían mantenerlo encadenado al pasado. Esta dicotomía heredó la visión de dos sistemas políticos que, igualmente contrapuestos, se enfrentaron a lo largo del siglo XIX: el republicanismo liberal y el monarquismo conservador. Sin tomar mucho en cuenta su validez conceptual, tales asociaciones cobraron mayor vigencia tan pronto el primero resultó vencedor y se extendieron rápidamente.¹ En los últimos años, la necesidad de repensar esta concepción dualista, que ha pasado de generación en generación desde 1867, ha sido atendida con acierto por varios historiadores pues, más allá de su utilidad inmediata para dar sentido a las pugnas políticas, las dicotomías terminan por reducir a los personajes y sus ideas a meras etiquetas, encasillándolos en bandos del todo ajenos, inmutables y necesariamente confrontados.²

¹ Como ha señalado Antonia Pi-Suñer, desde la derrota del imperio de Maximiliano, la historia del Segundo Imperio fue tomada como el “mito unificador” necesario para la reconstrucción nacional, lo que terminó dando lugar a la historia bronceada oficial. Antonia Pi-Suñer Llorens (coord.), *Historiografía mexicana, vol. IV. En busca de un discurso integrador de la nación*, 2001, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 9-30.

² Véase Erika Pani, ““Las fuerzas oscuras”. El problema del conservadurismo en la historia de México”, en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechos en México*, I, 2009, México, FCE, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 11-42.

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

En buena medida, gracias al bagaje descrito anteriormente, uno de los lugares comunes cuando se habla del Segundo Imperio mexicano es el señalamiento referente al “chasco” que se llevaron los que trabajaron para establecerlo, conservadores que, como señala la historiografía tradicional, trajeron a Maximiliano con la sola intención de que revirtiera las políticas reformistas de los liberales. Si bien esta apreciación es válida para algunos casos, conviene atender con mayor detalle las ideas que estaban detrás de la restauración del trono en México, las razones y los planes de quienes colaboraron para hacerla realidad, así como las expectativas que se hicieron sobre el gobierno que, según pensaban, acabaría de una vez por todas con los problemas del país.

El camino del monarquismo decimonónico

44 Antes de la llegada de Maximiliano de Habsburgo, el monarquismo se había asomado al escenario de la política mexicana en tres ocasiones. La primera ocurrió en la consumación de la independencia. El plan proclamado por Agustín de Iturbide en Iguala, en febrero de 1821, contemplaba que el nuevo país tendría la forma de una monarquía constitucional, encabezada por Fernando VII, por alguno de sus hermanos, por el archiduque Carlos de Austria o por otro miembro de la casa reinante europea que el Congreso mexicano designara.³ Las modificaciones introducidas en los Tratados de Córdoba seis meses más tarde —la posibilidad de que, en caso de que ninguno de los candidatos al trono aceptara, pudiera considerarse para ocuparlo a cualquier otra persona que nombrara el Congreso, aunque no perteneciera a una casa real—⁴ permitieron la aclamación pública de Iturbide, que fue nombrado emperador en mayo de 1822 y coronado un par de meses después.

Los postulados originales de Iguala quedaron en letra muerta: ni Fernando VII, ni otro miembro de su familia ni el archiduque Carlos

³“Plan de Iguala”, en *Textos insurgentes (1808-1821)*, 1998, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, introducción y selección de Virginia Guedea, pp. 173-176.

⁴“Tratados celebrados en la Villa de Córdoba el 24 de febrero de 1821 entre Juan O’Donojú, teniente general de los ejércitos de España, y Agustín de Iturbide, primer jefe del E. I. M. de las Tres Garantías”, en *ibid.*, pp. 177-181.

aceptaron trasladarse a México. Un militar criollo tomó el poder y terminó gobernando sin Congreso y sin constitución, pues disolvió al primero antes de que pudiera elaborar la segunda. La habilidad política del coronel Iturbide para aglutinar y conciliar intereses durante la última etapa del movimiento emancipador contrastó grandemente con la capacidad como jefe de Estado de Agustín I. Los levantamientos de Veracruz y Casa Mata significaron su caída y abdicó el 19 de marzo de 1823. Su mandato imperial duró poco menos que la campaña que encabezó para consumir la independencia.⁵

El lastimero papel desempeñado por el primer emperador de México provocó que la opción monárquica cayera en el descrédito y fuera asociada con el despotismo. Empezó a cobrar forma una esencia republicana, como se vio en el otoño de 1840, cuando el monarquismo se presentó en la arena política por segunda ocasión. José María Gutiérrez de Estrada propuso públicamente la posibilidad de que el Congreso discutiera la conveniencia de convertir el gobierno en una monarquía encabezada por un príncipe europeo.⁶ El rechazo tajante a la iniciativa vino tanto de la cúpula política como de los mexicanos en general. La polvareda levantada en la prensa, así como la orden gubernamental de encarcelar al autor, obligaron a Gutiérrez de Estrada a exiliarse. Sin embargo, radicado en Europa, trabajó arduamente para conseguir su objetivo.

Unos años más tarde volvió a aparecer el impulso monárquico, pero en esta ocasión vino del otro lado del Atlántico. El representante de Su Majestad Católica, Salvador Bermúdez de Castro, en connivencia con Lucas Alamán y valiéndose del general Mariano Paredes y Arrillaga, echó a andar una conspiración que tenía el objetivo de establecer en México a un monarca de la dinastía española.⁷ El gobierno hispano no

⁵ Sobre el gobierno de Agustín de Iturbide, véase Timothy E. Anna, *El imperio de Iturbide*, 1991, México, Alianza Editorial, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, trad. de Adriana Sandoval; y William Spence Robertson, *Iturbide of Mexico*, 1968, Nueva York, Greenwood Press.

⁶ Gutiérrez de Estrada presentó su propuesta monárquica en varios artículos periodísticos y un panfleto que fue publicado a mediados de octubre de 1840. Puede consultarse en José María Gutiérrez de Estrada, *La república herida de muerte*, 2010, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, prólogo de Edwin Alcántara.

⁷ Dos estudios importantes sobre este episodio son el de Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México, 1845-1846*, 1998, México, Offset, y el de Jaime Delgado, *La monarquía*

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

se resignaba a perder presencia en la “joya de su corona”, así que se instruyó al ministro plenipotenciario para que llevara a cabo la intriga.⁸ Así, entre 1845 y 1846, Bermúdez de Castro y Alamán trabajaron en el proyecto. Orquestaron el derrocamiento del presidente José Joaquín de Herrera a manos de Paredes y Arrillaga y, con la publicación del periódico *El Tiempo*, defendieron una idea monárquica basada en la necesidad de retomar los postulados del Plan de Iguala y llamar a un príncipe de la casa de Borbón para gobernar México. Una nueva polvareda se levantó en la prensa y se mostró una vez más la esencia republicana del país. Al final, la ambigüedad de Paredes y los temores de las autoridades españolas de seguir auspiciando la intriga sin contar con garantías de éxito debilitaron los planes de la conspiración. La guerra con Estados Unidos acabó por derrumbarla. La opción monárquica fue desechada.

Hacia mediados de siglo, el panorama político mexicano estaba en su punto más crítico. Tras la derrota en la guerra y la pérdida de territorio, las reflexiones de la clase política se dirigieron hacia el sistema de gobierno, pues había quedado claro el estado de descomposición en que se hallaba el país en todos sus niveles.⁹ Lucas Alamán fundó el periódico *El Universal* y con él como órgano difusor dio forma al partido conservador entre 1848 y 1849. Tras el fracaso de la conspiración en la que participó un par de años atrás, Alamán entendió que la opción monárquica se había convertido en anatema y valía más extirparla del vocabulario político, por lo cual dirigió sus críticas al republicanismo. De cualquier modo, con la intención de poner en marcha un gobierno lo más parecido al monárquico pero con disfraz republicano,

en México (1845-1847), 1990, México, Porrúa. Las comunicaciones entre el gobierno español y su representante en México, en las cuales puede seguirse con detalle la conjura monárquica, han sido reproducidas en *Correspondencia diplomática de Salvador Bermúdez de Castro, ministro de España en México*, II y III, 2013, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, edición, compilación, prólogo y notas de Raúl Figueroa Esquer.

⁸ Raúl Figueroa Esquer y Víctor Villavicencio Navarro estudian la actitud y las expectativas del gobierno español con la conspiración monárquica; “La intriga monárquica de Bermúdez de Castro, 1845-1846”, *Trienio. Ilustración y liberalismo*, núm. 59, mayo de 2012, pp. 193-238.

⁹ Charles A. Hale, “La guerra con Estados Unidos y la crisis del pensamiento mexicano”, en *Secuencia*, vol. 16, enero-abril de 1990, pp. 43-61.

gestionó la vuelta de Antonio López de Santa Anna, confiado en que podría controlar al militar veracruzano. Sin embargo, la muerte sorprendió a don Lucas a principios de junio de 1853, apenas cuarenta y tres días después de haber iniciado el último gobierno santannista, que, por cierto, resultó un desastre.¹⁰

Con todo, fue Santa Anna quien dio un nuevo impulso a la posibilidad monárquica. En julio de 1854, encargó oficialmente a Gutiérrez de Estrada —quien para entonces llevaba más de una década tocando la puerta de diversas cortes del viejo continente en busca de ayuda— que emprendiera la búsqueda de un monarca europeo para México. En Madrid, Gutiérrez de Estrada reclutó la ayuda de José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar, joven diplomático de ideas políticas similares a las suyas. No obstante que los acercamientos con la corte madrileña comenzaron por buen camino, las gestiones terminaron con la revolución progresista de 1854, que puso fin a la Década Moderada en España, y el triunfo de la Revolución de Ayutla que al año siguiente derrumbó al gobierno santannista.¹¹ La posibilidad de cambiar el régimen mexicano debió esperar mejores tiempos.

El monarquismo y los monarquistas hacia mediados de siglo

A partir de 1855, una nueva generación hizo su entrada al escenario político nacional. La elaboración de la Constitución de 1857, la guerra civil que desencadenó y el decreto de las Leyes de Reforma engrosaron las filas del monarquismo. A causa de las políticas dictadas por el grupo encabezado por Benito Juárez, importantes personajes del bando conservador consideraron seriamente la posibilidad de apoyar la llegada de una intervención extranjera que tuviera como finalidad establecer a un monarca europeo en México y detener los excesos del liberalismo.

¹⁰ Carmen Vázquez Mantecón, *Santa Anna y la encrucijada del Estado. La dictadura: 1853-1855*, 1986, México, Fondo de Cultura Económica.

¹¹ Víctor Alberto Villavicencio Navarro, “El camino del monarquismo mexicano decimonónico: *momentos*, proyectos y personajes”, 2015, México, tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 230-234.

Estos personajes renovaron los esfuerzos monárquicos. A Gutiérrez de Estrada e Hidalgo se sumaron el obispo de Puebla, Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, y el militar, político y diplomático Juan Nepomuceno Almonte, para impulsar la gestación del Segundo Imperio mexicano.

Según vimos, Gutiérrez de Estrada salió de México en 1840, exiliado por su propuesta monárquica. Pasó dos años en Cuba y posteriormente se trasladó a Europa, donde realizó gestiones a título personal a favor de la monarquía, que tuvieron un breve respaldo oficial gracias a la misión que le encargó Santa Anna en 1854. Durante esa misión se comprometió con Genoveva de Saint Laurent, hija de María Ignacia Lützow, quien poco tiempo después sería la dama mayor de Carlota en Milán y Miramar. Gutiérrez de Estrada cambió su residencia a Roma, en una decisión producto de la fortuna heredada por su futura esposa.¹² Como se verá, este cambio resultó propicio para el monarquismo mexicano.

Entre tanto, tras el fin de la búsqueda ordenada por Santa Anna, Hidalgo se quedó en la capital española y poco después fue ratificado por el gobierno como secretario de la legación mexicana. Al igual que Gutiérrez de Estrada, tuvo la oportunidad de practicar sus talentos sociales, lo cual le permitió amistar con la condesa de Montijo, madre de María Eugenia Guzmán Palafox Portocarrero y Kirkpatrick, emperatriz de los franceses por su matrimonio con Napoleón III. Debido a la ruptura de relaciones entre el gobierno mexicano y el español de mediados de 1857, la legación a la que pertenecía Hidalgo debió trasladarse a París. Gracias a una curiosa coincidencia, habiendo apenas cruzado la frontera con Francia, se encontró con el cortejo de la emperatriz Eugenia. Reconocido de inmediato como el amigo de su madre, fue invitado a pasar unos días con la corte en la ciudad de Bayona. El suceso fue un ábrete sésamo para Hidalgo y el monarquismo mexicano, pues a partir de entonces comenzó a intimar con los monarcas franceses.

¹² José C. Valadés, "José María Gutiérrez de Estrada (diplomático y escritor político), 1800-1867", en *El juicio de la historia. Escritos sobre el siglo XIX*, 1996, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, introducción, efemérides biográficas y selección de Óscar Javier Acosta Romero, pp. 191-194.

Cuando estalló la Guerra de Reforma, Hidalgo se negó a reconocer al gobierno juarista, por lo que fue separado de su cargo diplomático. Se dedicó a promover sus convicciones monárquicas y no perdió la oportunidad de manifestar en la corte de las Tullerías la necesidad de contar con la ayuda francesa para hacerlas realidad. En mayo de 1858, el gobierno conservador lo nombró oficial de su representación en París, con lo que sus gestiones cobraron nuevamente carácter oficial.¹³

Ese mismo año, el gobierno conservador nombró como plenipotenciario de esa representación a Juan N. Almonte. El hijo de José María Morelos, que hasta entonces se había caracterizado por su republicanismismo e ideas liberales moderadas, estrechó amistad con Hidalgo en la capital francesa y terminó por convencerse del cambio político que quería imponer en el país.¹⁴

Por su parte, el obispo Labastida y Dávalos había establecido su residencia en Roma desde mediados de 1856, tras ser expulsado de México por el presidente Ignacio Comonfort debido a la sospecha de que había patrocinado los levantamientos poblanos en contra de las disposiciones oficiales liberales. Con un lugar privilegiado en la curia romana, dedicó sus esfuerzos a entorpecer las negociaciones del gobierno mexicano con el Papa y a rechazar públicamente la puesta en marcha de la Constitución de 1857.¹⁵ Al estallar la Guerra de Reforma, el gobierno conservador lo nombró su representante en la Santa Sede. Ahí, en Roma, se hizo amigo de Gutiérrez de Estrada y se familiarizó con sus ideas. En un principio, monseñor Labastida no coincidía con la postura de convertir a México en una monarquía con un príncipe europeo, pero poco a poco se persuadió de que era la única manera de hacer retroceder las disposiciones reformistas del gobierno de Juárez.¹⁶ El prelado

¹³ Víctor Villavicencio Navarro, “José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar, un monarquista semiolvidado”, en Patricia Galeana (coord.), *El imperio napoleónico y la monarquía en México*, 2012, México, Siglo XXI, p. 69.

¹⁴ Raymundo de la Fuente Marcos, “Juan Nepomuceno Almonte de la república a la monarquía. ¿Transición o traición?”, 2006, México, tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 106-109.

¹⁵ Marta Eugenia García Ugarte, “Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos durante la Guerra de Reforma y su decisión de impulsar la Intervención y el establecimiento del Segundo Imperio”, en Galeana, *El imperio napoleónico*, op. cit., pp. 112-113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 117-118.

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

y Gutiérrez de Estrada formaron así otra mancuerna monarquista en Roma, que defendía un proyecto decididamente conservador, clerical e inclusive absolutista.

Al terminar la Guerra de Reforma, el monarquismo mexicano apareció por cuarta ocasión en el panorama nacional. El pretexto llegó cuando el gobierno juarista decretó la Ley de Suspensión de Pagos de julio de 1861. Las ideas de Napoleón III sobre la protección de la raza latina en América, en conjunto con el interés por la todavía célebre riqueza mexicana, y especialmente el inicio de la guerra civil estadounidense, propiciaron la coyuntura que hizo posible poner en marcha su “gran designio para América”.¹⁷ En ese momento, los monarquistas mexicanos se encontraban en posiciones clave. De hecho, Hidalgo volvió a encontrarse en el lugar y el momento oportunos: acompañaba a los monarcas franceses en Biarritz cuando se recibió la noticia de la moratoria mexicana.¹⁸ A partir de entonces, los hechos se precipitaron. El emperador de los franceses tomó la iniciativa y, con el pretexto de asegurar el pago de las deudas que México tenía con Francia, Gran Bretaña y España, empezó a negociar con las cortes de Madrid y St. James para tomar medidas conjuntas.

50

Planes y complicaciones del monarquismo

Dejando a un lado los detalles de las negociaciones que culminaron en la Convención de Londres, que firmaron a finales de octubre de 1861 los representantes de los gobiernos francés, británico y español,¹⁹ resulta interesante revisar el estado en que se encontraban los planes de los monarquistas mexicanos cuando las circunstancias convergieron a su favor. La mancuerna parisina, Hidalgo y Almonte, más por

¹⁷ Alfred Jackson Hanna y Kathryn Abbey Hanna, *Napoleón III y México*, 1973, México, FCE, trad. de Ernestina de Champourcin, pp. 25-26.

¹⁸ *Un hombre de mundo escribe sus impresiones. Cartas de José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar, ministro en París del emperador Maximiliano*, 1987, México, Porrúa, compilación, prólogo y notas de Sofía Vereá de Bernal, p. 17.

¹⁹ “La Convención de Londres”, 31 de octubre de 1861, en Álvaro Matute, *México en el siglo XIX. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, 1984, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, pp. 507-508.

conveniencia el primero y por convicción el segundo, se encontraba absolutamente comprometida con las disposiciones francesas. Plegados del todo a las decisiones de Napoleón III, se hallaban dispuestos a apoyar la forma en que dirigía las acciones para establecer en México un gobierno afín al bonapartismo de Francia y que, por ende, debía ser encabezado por un príncipe partidario.

Pero la mancuerna romana había concebido un proyecto propio. Gutiérrez de Estrada, sabiéndose el decano del monarquismo mexicano, tenía muy claros los términos en que deseaba que tuviera lugar el cambio de gobierno de México. En 1840 había propuesto que se discutiera en el Congreso la opción monárquica, es decir, que el cambio viniera de los representantes de la sociedad, pero ahora, poco más de dos décadas después, estaba decidido a emprender un camino muy distinto. Cuando se enteró de las intenciones francesas de patrocinar la monarquía mexicana, opinó se debían evitar asambleas y congresos, que a su parecer solo entorpecerían las acciones, y en su lugar establecer una dictadura militar que se encargara temporalmente del gobierno hasta que llegara el soberano y pudiera ejercer el poder.

Al principio, Gutiérrez de Estrada pensaba que Maximiliano no era un candidato ideal, pues había dado muestras de liberalismo y, lo que era más grave, carecía de los medios económicos para lanzarse a una empresa tan importante.²⁰

Gutiérrez de Estrada se había radicalizado por la situación cada vez más deteriorada de México, por los años vividos en Europa y, especialmente, por su relación con Labastida y Dávalos, que ejerció una influencia en el grupo que estaba en Roma. El prelado ocupaba un lugar muy cercano a Pío IX, gracias al cual pudo convencerlo de la importancia de apoyar el proyecto monárquico. Le entregó un documento en el que le explicaba la necesidad de que la monarquía que habría de establecerse se librara de los obstáculos que suponía la formación de cuerpos legislativos y constituciones. Solo un monarca absoluto, según él, aseguraría el respeto a la autoridad, el restablecimiento de la paz y el orden

²⁰ Es muy probable que Gutiérrez de Estrada conociera la situación financiera del archiduque austriaco gracias a su suegra, quien para entonces era dama mayor de Carlota en Miramar. Villavicencio Navarro, "El camino del monarquismo", *op. cit.*, pp. 265-267.

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

y, por ende, la protección de la Iglesia mexicana ante todas las agresiones de que había sido objeto.²¹

Con planes diferentes, era natural que surgieran dificultades entre los monarquistas mexicanos cuando las cosas comenzaran a marchar. Napoleón III recurrió a la mancuerna parisina para dirigir la empresa monárquica e hizo a un lado a la romana, pues no se encontraba dispuesto a patrocinar a un gobierno distinto. Gutiérrez de Estrada y Labastida debieron apechugar con la situación; soportar, en contra de sus deseos, que se formara una Asamblea que proclamara al monarca, conformarse con el candidato elegido —que no los convencía del todo— y, lo que debió resultarles más difícil, acatar las proclamas del mariscal Élie Frédéric Forey de junio de 1863, tras la toma de la capital mexicana por las tropas del ejército francés, que ratificaron las medidas liberales del gobierno juarista.²²

Lo anterior no significó la privanza de los miembros de la mancuerna parisina, pues en términos prácticos también quedaron marginados. Almonte, por ejemplo, fue nombrado representante de Maximiliano en México, pero cuando llegó al país en marzo de 1862, fue ignorado por los mandos del ejército expedicionario francés, que desconfiaban de los mexicanos que apoyaban a un gobierno extranjero que se entrometía en sus asuntos políticos. Ni siquiera fueron consideradas sus opiniones tácticas cuando tuvo lugar la célebre batalla de Puebla del 5 de mayo, en la que el ejército mexicano derrotó a las tropas invasoras.²³

El 22 de junio de 1863 quedó instalada en la Ciudad de México la Junta Superior de Gobierno, mandada formar por las autoridades del ejército francés. La junta nombró tres individuos que asumieron el poder ejecutivo: Juan N. Almonte, José Mariano Salas y el obispo Labastida y Dávalos, quien debió ser sustituido por Juan B. Ormaechea, ya que aún se encontraba en Europa. También eligió a los integrantes de una Asamblea de Notables, la cual, a su vez, designó una comisión que tuvo

²¹Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso en México. Siglo XIX*, II, 2010, México, H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, Miguel Ángel Porrúa, pp. 976-978.

²²Francisco de Paula Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, 2000, México, Porrúa, pp. 537-538.

²³De la Fuente, “Juan Nepomuceno Almonte”, *op. cit.*, pp. 146-147.

el encargo de redactar un dictamen sobre la forma de gobierno que adoptaría el país.²⁴ En la sesión del 10 de julio se dio lectura al documento, que concluía lo siguiente:

1ª La Nación Mexicana adopta por forma de gobierno la monarquía moderada hereditaria.

2ª El soberano tomará el título de Emperador de México.

3ª La corona imperial de México se ofrece a S. A. I. y R. el príncipe Fernando Maximiliano, Archiduque de Austria, para sí y sus descendientes.

4ª En caso de que, por circunstancias imposibles de prever, el Archiduque Fernando Maximiliano no llegase a tomar posesión del trono que se le ofrece, la Nación Mexicana se remite a la benevolencia de S. M. Napoleón III, Emperador de los franceses, para que le indique otro príncipe católico.²⁵

El dictamen fue discutido y aprobado por la Asamblea de Notables y enseguida se determinó que el poder ejecutivo que ostentaban Almonte, Salas y Ormaechea se transformara en la Regencia del Imperio. Labastida llegó al país en septiembre, convertido en arzobispo de México, y tomó enseguida su lugar como regente. Sin embargo, las pugnas con las autoridades francesas y con Almonte no se hicieron esperar. El prelado manifestó pronto sus inconformidades, en especial su intención de impedir que fuesen ratificados los pagarés derivados de la venta de bienes eclesiásticos. En menos de dos meses fue destituido de su cargo.²⁶ La mancuerna parisina se impuso nuevamente sobre la romana, pues Almonte continuó sirviendo como regente.

La Junta Superior de Gobierno nombró una diputación especial con la misión de viajar a Francia para agradecer a Napoleón III el apoyo y ofrecer de manera oficial el trono mexicano a Maximiliano

²⁴ Las actas de la Junta Superior de Gobierno y de la Asamblea de Notables pueden consultarse en Rafael Tafolla Pérez, *La Junta de Notables de 1863*, 1977, México, Jus, pp. 67-106.

²⁵ "Dictamen acerca de la forma de gobierno que para constituirse definitivamente conviene adoptar en México. Presentado por la comisión especial que en la sesión del 8 de julio de 1863 fue nombrada por la Asamblea de Notables reunida en cumplimiento del decreto de 16 de junio último, firmado por Aguilar, Velázquez de León, Orozco, Marín y Blanco", México, 10 de julio de 1863, en *ibid.*, pp. 145.

²⁶ Arrangoiz, *México desde 1808*, *op. cit.*, pp. 557-568

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

en su castillo de Miramar. Hidalgo y Gutiérrez de Estrada formaron parte de ella, este último como su presidente. Los diputados arribaron a París el 19 de septiembre. Como el emperador francés se encontraba en Biarritz, se trasladaron directamente a Miramar. El 3 de octubre tuvo lugar la recepción oficial, en la que el archiduque agradeció el ofrecimiento pero solicitó la garantía de contar con el apoyo francés y de que era el pueblo mexicano el que deseaba su llegada.²⁷ Los miembros de la diputación volvieron a la capital francesa, donde pudieron entrevistarse con Napoleón III, y permanecieron en Europa durante casi seis meses, hasta que el 10 de abril de 1864, nuevamente en Miramar, Maximiliano aceptó la corona.²⁸

Enseguida, el flamante emperador de México hizo algunos nombramientos. En el terreno político, Almonte fue investido como lugarteniente del Imperio —con lo que cesaron las actividades de la Regencia—, mientras que en el diplomático, Hidalgo fue nombrado representante de Maximiliano en París. Con estas designaciones, dos puestos clave quedaron en poder de la mancuerna parisina: Hidalgo en Francia, nada menos que junto al monarca que había patrocinado la empresa, y Almonte en México, gobernando en nombre del nuevo soberano en espera de su arribo.

54

Pocos días más tarde, Maximiliano y Carlota partieron rumbo a México. Luego de algunas escalas, arribaron a las costas veracruzanas a finales de mayo. Tras dos semanas de viaje al interior del país, la mañana del 12 de junio escucharon misa en la Colegiata de Guadalupe y, al salir, cientos de coches los escoltaron para su entrada a la Ciudad de México.²⁹

²⁷ *Discurso pronunciado en el palacio de Miramar el 3 de octubre de 1863 por D. J. M. Gutiérrez de Estrada. Presidente de la diputación mexicana encargada de ofrecer a nombre de la Junta de Notables la corona de Méjico a su Alteza Imperial y Real, el Archiduque Maximiliano de Austria, y contestación de S. A. I. y R. el Archiduque*, 1863, París, Imprenta de Ad. Lainé y J. Havard.

²⁸ Arrangoiz, *México desde 1808*, op. cit., pp. 672-677.

²⁹ Las descripciones más detalladas de la llegada de la pareja imperial se encuentran en Paula Kolonitz, *Un viaje a México en 1864*, 1976, México, Secretaría de Educación Pública, pp. 90-93; y José Luis Blasio, *Maximiliano íntimo. El emperador Maximiliano y su corte. Memorias de un secretario particular*, 1966, México, Editorial Nacional, pp. 1-11.

Los monarquistas y los resultados del monarquismo

Cuando finalmente el monarquismo mexicano alcanzó su meta, el grupo de hombres que más había trabajado para restaurarlo se hallaba dividido, con planes y expectativas diferentes sobre el nuevo gobierno. Por más que en un principio pareciera que todo resultaría satisfactorio para la mancuerna parisina y lo contrario para la romana, nadie quedó satisfecho. En esas circunstancias, fue solo cuestión de tiempo para que los monarquistas mexicanos se desencantaran de la transición política por la que tanto habían trabajado.

Gutiérrez de Estrada, quien más tiempo y energías había dedicado a la restauración imperial, se alejó muy pronto. Desde un principio albergó dudas respecto al archiduque austriaco y su política, y si bien tuvo que tolerar la situación, sabía que no debía abrigar esperanzas. Por ello declinó el puesto de ministro en Viena que le ofreció Maximiliano, argumentando que se conformaba con la satisfacción de ver su sueño cumplido y que solo deseaba volver a su retiro en Roma.³⁰ Allí convivió por última vez con Maximiliano y Carlota, cuando los hospedó durante la visita que realizaron al Vaticano en una escala de su viaje a México. Entre el 18 y el 20 de abril de 1864, Gutiérrez de Estrada agasajó a la nueva pareja de monarcas e inclusive recibió la visita de Pío IX en su residencia. Al mismo tiempo, constató la distancia entre las ideas que sostenía como indispensables para la regeneración de su patria y las que el soberano pretendía poner en práctica.³¹

La relación entre Gutiérrez de Estrada y Maximiliano, si bien cordial, fue enfriándose con el tiempo. Gutiérrez de Estrada no perdió oportunidad de reclamar al emperador las medidas liberales que ponía en marcha. Durante 1865 su trato se limitó a un duro intercambio epistolar en el que las recriminaciones y las respuestas subieron de tono. Pese a ello, Gutiérrez de Estrada estuvo dispuesto a ayudar al emperador cuando, a mediados del año siguiente, decidió apoyar su gobierno en

³⁰ Javier Romero Cortés, “José María Gutiérrez de Estrada, padre del monarquismo mexicano”, 2012, México, tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp. 220 y 222-223.

³¹ Valadés, “José María Gutiérrez de Estrada”, *op. cit.*, pp. 209-212.

los conservadores. Escribió sin éxito a Napoleón III, con el fin de disuadirlo de retirar su ejército de México e inclusive acompañó a Carlota en París durante el viaje que hizo en verano con la misma intención.³² Cuando tuvo noticia de que Maximiliano consideraba la idea de abdicar y abandonar el país, le hizo llegar una larga carta en la que, entre otras cosas, le aseguraba que dejar el trono significaría manchar para siempre a su dinastía, que era su obligación defenderlo en todo momento y que debía tomar el ejemplo de su esposa, que había sacrificado su salud por la salvación de la patria.³³

Aquejado el mismo de mala salud, Gutiérrez de Estrada se trasladó a París en marzo de 1867. Ahí alcanzó a ver el regreso de las tropas francesas. Rodeado de sus hijos, falleció el 7 de mayo del mismo año, seis semanas antes de que Maximiliano fuera fusilado en Querétaro.

Almonte fue el monarquista mexicano más relegado de la empresa. Su nombramiento como lugarteniente del imperio le prometía un futuro político de importancia; sin embargo, cuando los soberanos llegaron a México fue designado Gran Mariscal, con lo que sus actividades se limitaron al protocolo y la pompa de la corte. No participó en ningún gabinete imperial ni fue llamado para formar parte del Consejo de Gobierno. En abril de 1865, cuando las dificultades del imperio comenzaron a hacerse mayores y Maximiliano reorientó su régimen hacia el conservadurismo, Almonte fue nombrado ministro de la Casa Imperial, otro puesto de labores protocolarias. Al año siguiente, cuando Napoleón ordenó iniciar el reembarco de sus tropas hacia Francia, fue designado ministro plenipotenciario en París, para tratar de que el emperador diera marcha atrás.

Almonte llegó a la capital francesa a mediados de mayo de 1866. La misión resultó un fracaso, pues Napoleón III se mantuvo firme en su decisión de abandonar la aventura mexicana. Tras la ejecución de Maximiliano, sus actividades diplomáticas terminaron pero, sabiendo el futuro que le esperaba en caso de volver a su patria —al menos la prisión y confiscación de sus bienes—, decidió permanecer en Francia.

³² Romero Cortés, “José María Gutiérrez de Estrada”, *op. cit.*, pp. 241-244.

³³ Egon Caesar Conte Corti, *Maximiliano y Carlota*, 2003, México, FCE, trad. de Vicente Caridad, p. 538.

Vivió cómodamente gracias a la pensión de 10 000 francos que le concedió el gobierno de Napoleón, aunque solo por menos de dos años, pues falleció en París el 21 de marzo de 1869.³⁴

Por su parte, el arzobispo Labastida y Dávalos, tras su expulsión de la Regencia a finales de 1863, se mantuvo a la expectativa en la capital mexicana, lamentando la política liberal impuesta por las autoridades francesas y esperanzado ilusamente en que la llegada del monarca cambiaría la situación. El tiempo le demostró que no debía engañarse y su distanciamiento con el gobierno imperial se tornó insalvable. En febrero de 1865, tras el decreto de tolerancia de cultos expedido por Maximiliano, su paciencia se agotó. Junto con Clemente de Jesús Munguía, arzobispo de Michoacán, escribió al soberano una dura carta en la que, además de manifestarse en contra de la medida, le advertía que con tales disposiciones corría el riesgo de que su gobierno se tornara odioso para los mexicanos, toda vez que la instauración del imperio se había debido más a los deseos de la población de ver revocadas las leyes liberales que a la existencia de una verdadera tradición monárquica en el país.³⁵ Para finales de 1865, Labastida ya se había convencido de que la empresa monárquica había fracasado, pero decidió permanecer en México, separarse de los asuntos políticos y dedicarse a la labor pastoral de su arquidiócesis. Cuando Maximiliano pensó en abdicar a principios de 1867, una junta de ministros en la capital acordó que continuara en su gobierno. Monseñor Labastida formó parte de ella pero se negó a resolver tales cuestiones. Al final, la junta votó a favor de la continuación del imperio.³⁶

Al ver que se acercaba el final, Labastida se resolvió a salir del país. Abandonó la capital el 5 de febrero de 1867 con rumbo a Europa. Radicado en Roma una vez más, tuvo noticia de la muerte de su amigo Gutiérrez de Estrada y del trágico final en Querétaro del proyecto en el que tantas esperanzas habían puesto. Se mantuvo cerca de Pío IX hasta principios de 1871, cuando Benito Juárez autorizó su regreso al país.

³⁴ De la Fuente, "Juan Nepomuceno Almonte", *op. cit.*, pp. 155-165.

³⁵ García Ugarte, *Poder político y religioso*, *op. cit.*, pp. 1155-1160.

³⁶ Agustín Rivera y San Román, *Anales mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*, 1972, México, Cámara de Diputados, nota introductoria de Martín Quirarte, pp. 272-276.

VÍCTOR A. VILLAVICENCIO NAVARRO

Murió el 4 de febrero de 1891, casi veinticuatro años después del final del Segundo Imperio.³⁷

El monarquista más longevo fue José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar. Como representante del imperio en París, vivía en una corte en la que contaba con un sitio de preferencia, al lado de los monarcas que auspiciaban el proyecto y con quienes había trabado amistad. Al principio todo fue de maravilla para él, pero las cosas cambiaron rápidamente. Desde los primeros meses de 1865, la situación de comodidad en la que vivía comenzó a decaer. En medio del disgusto popular porque el asunto mexicano tardaba y costaba más de lo esperado, frente a la presión estadounidense para que Francia sacara las manos de México y ante la creciente impopularidad de la empresa en el cuerpo legislativo, Napoleón y Eugenia comenzaron a desentenderse de Hidalgo. Poco después, cuando Maximiliano comprendió que el emperador de los franceses planeaba abandonarlo, lo mandó llamar para exigirle cuentas sobre su labor diplomática. Hidalgo sabía mejor que nadie que el imperio tenía las horas contadas y se embarcó a regañadientes rumbo a México a mediados de diciembre de 1865.

58 | Arribó a la capital mexicana a mediados de enero del año siguiente. Sostuvo un par de entrevistas con Maximiliano, en las que lo enteró de la visión que se tenía de su gobierno en París, y le confirmó la orden de Napoleón de repatriar sus tropas. Como entendió que el emperador adjudicaba la situación a su torpe desempeño diplomático, renunció a su cargo con una mezcla de indignación y temor. Consciente de que el final del Imperio mexicano estaba próximo y sabiendo lo que podía significar si se quedaba en México, salió enseguida a Veracruz y se embarcó a Francia a principios de marzo de 1866.³⁸

De regreso en París, se sumergió en la alta sociedad, decidido a dejar para siempre las cosas de México. En el verano de 1866, de paseo por Bélgica y Suiza, se enteró del desesperado viaje de Carlota y de cómo fueron negadas sus peticiones. Al año siguiente tuvo noticia de la ejecución de Maximiliano, pero decidió no presentarse a los funerales que

³⁷ *Ibid.*, pp. 371-372.

³⁸ Víctor Villavicencio Navarro, "José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar...", *op. cit.*, pp. 77-78.

tuvieron lugar en Viena y Miramar. Durante el resto de su vida, Hidalgo se dedicó a recorrer Europa, cultivar amistades, redactar cartas en las que destacaba su participación en el proyecto monárquico mexicano y tratar de convertirse en literato.³⁹ Hacia el final de su vida, el talento social que había cultivado para desenvolverse entre la aristocracia le valió no morir de hambre, pues padeció serias dificultades económicas. Pobre y enfermo, falleció el 26 de diciembre de 1896 en la capital francesa. Sobrevivió poco menos de treinta años al Imperio mexicano.⁴⁰

Los monarquistas mexicanos descubrieron muy pronto que sus expectativas no serían satisfechas con el cambio de régimen político que deseaban. Gutiérrez de Estrada y Labastida y Dávalos, que habían compuesto la mancuerna romana, molestos e inconformes, decidieron apartarse del proyecto desde el principio, decepcionados del rumbo que le habían dado las autoridades francesas y, poco después, de las políticas practicadas por Maximiliano. Hidalgo y Almonte, que habían formado la mancuerna parisina, se integraron al gobierno imperial, pensando que traería una mejora sustancial al país y a su situación personal, aunque rápidamente cayeron en la cuenta de que los resultados no eran los que habían previsto. Al final, distanciados, hechos a un lado o aun colaborando con el imperio, los mexicanos que más habían trabajado para restaurar un trono en su patria se encontraron muy lejos del infortunado archiduque austriaco cuando sucumbió en el Cerro de las Campanas a mediados de 1867.

³⁹ En 1887 publicó sus memorias, *Recuerdos de juventud*. Entre el año siguiente y 1896 escribió y publicó siete novelas con resultados modestos.

⁴⁰ Víctor Villavicencio Navarro, “José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar”, *op. cit.*, p. 81.

©ITAM Derechos Reservados.

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

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LAS PRIMERAS ESCUELAS SOCIOLÓGICAS

*Francisco Javier Ullán**

RESUMEN: Se revisa el debate entre las corrientes sociológicas positivistas y no positivistas de finales del siglo XIX y principios del XX, y se concluye que se trata, en el fondo, de un falso debate, pues, más allá de sus diferencias, ambas comparten los principios básicos del paradigma de la modernidad.



CONVERGENCE AND DIVERGENCE REGARDING THE MODERNITY PARADIGM IN THE FIRST SOCIOLOGICAL SCHOOLS

ABSTRACT: In this article, we will revisit the debate between the sociological positivists and non-positivists schools at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century and we conclude that it is in fact a false debate because they both share the same basic principles of the modernity paradigm despite their differences.

PALABRAS CLAVE: epistemología de las ciencias sociales, positivismo, hermenéutica, posmodernidad.

KEY WORDS: epistemology of social sciences, positivism, hermeneutics, postmodernism.

RECEPCIÓN: 11 de enero de 2016.

APROBACIÓN: 3 de mayo de 2016.

*Universidad de Alicante, España.

©ITAM Derechos Reservados.

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

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS EN LAS PRIMERAS ESCUELAS SOCIOLÓGICAS

Introducción: la doble “jaula de hierro” de la epistemología en las ciencias sociales

La epistemología posestructuralista de la década de 1960, su desembarco masivo en las ciencias sociales y, de forma más difusa pero sin duda más profunda y duradera, el movimiento contracultural de la posmodernidad del que se irían impregnando nuestros valores culturales a partir también de esa década, lanzaron un asalto frontal al paradigma científico ortodoxo, que predicaba para la ciencia la promesa (ya parcialmente cumplida según sus sacerdotes) de la objetividad del conocimiento, de la racionalidad objetiva, de la formulación de leyes universales.¹ A medio siglo de distancia de

63

¹ En términos muy generales, podemos definir el paradigma moderno como aquel basado en los principios de la Ilustración: el rechazo a la tradición como principio de organización de la sociedad y el conocimiento a favor de la razón y la ciencia empírica que se postula como totalmente objetiva. El paradigma posmoderno supone una crítica al racionalismo y a la pretensión absoluta de objetividad de la ciencia que recupera las dimensiones no racionales de lo humano, así como expone las debilidades y sesgos de la ciencia (la epistemología posestructuralista es parte de dicho movimiento). Para un análisis exhaustivo de la posmodernidad como paradigma y fenómeno histórico y de su contraposición a la modernidad, véase A. Giddens, *The consequences of modernity*, 1990, Palo Alto, Stanford University Press; D. Harvey, *The condition of postmodernity*, 1989, Blackwell, Oxford; B. S. Turner (ed.), *Theories of modernity*

la irrupción del paradigma posmoderno, seguimos en buena parte inmersos en esas batallas, si bien parece que finalmente nos aproximamos a una síntesis estable entre ambas tesis, un estadio científico y epistemológico superior al precedente en el que el paradigma moderno se ha perfeccionado y depurado gracias a la crítica posmoderna sin renunciar, sin embargo, a sus ambiciosos objetivos. Pero no es de los últimos 50 años de las ciencias sociales de lo que se quiere hablar en este ensayo, sino de los 50 o, más bien, 100 años precedentes. Y ello con dos ideas centrales en mente.

La primera, recordar a los lectores interesados en la historia de las ciencias sociales, que ese debate entre lo nomotético² y lo ideográfico,³ entre la objetividad/universalidad y la subjetividad/contextualidad, que nos ha llevado hasta donde estamos hoy, no es en absoluto, como algunos han pretendido, nuevo ni es fruto de ese debilitamiento del paradigma de la modernidad que se produjo después del trauma de las guerras mundiales en un mundo poscolonial, sino que se remonta a los mismos inicios de la ciencia social como disciplina científica, desde el primer momento en que se reflexiona sobre la sociedad de una forma sistemática y sistematizada académicamente. No hemos sido tan originales en nuestras disquisiciones epistemológicas posmodernas como algunos aún piensan, así como tampoco lo fueron los movimientos contraculturales “sesentaiochistas”: el gran primer movimiento contracultural posmoderno fue el Romanticismo.

La segunda idea es recurrir a la mirada retrospectiva para extraer lecciones que sean útiles para la reflexión sobre la ciencia social hoy. Aquí entra en escena el análisis del debate que anunciábamos en el título del ensayo. De la misma manera que a finales de la década de 1960 y exponencialmente a partir de la década siguiente, las ciencias

and postmodernity, 1990, Londres, Sage; P. M. Rosenau, *Post-modernism and the social sciences: Insights, inroads, and intrusions*, 1992, Princeton, Princeton University Press; A. Touraine, *Critique de la modernité*, 1992, París, Fayard; y G. Ritzer, *Postmodern social theory*, 1997, Nueva York, McGraw-Hill.

² Por “nomotético” se entiende un enfoque científico cuyo objetivo es el establecimiento de leyes universales y objetivas para explicar la realidad.

³ Por “ideográfico” se entiende un enfoque hacia el conocimiento de la realidad que se limita a describirla en su contexto, sin pretender encontrar leyes de aplicación general que la expliquen.

sociales de finales del siglo XIX y principios del XX y, más en concreto la sociología —disciplina de las ciencias sociales que he escogido como caso ilustrativo—, también protagonizaron un acalorado debate entre los partidarios del descubrimiento de leyes universales y estructurales objetivas (los positivistas) y los partidarios de modelos interpretativos con validez únicamente contextual (sintetizados aquí por el término de *verstehen*, “interpretación”, en alemán); sin embargo, ese debate no era en realidad tal. No podía serlo, en el fondo, sin haber minado la entera posibilidad de hacer ciencia, exactamente como hoy en día. La lección (anticipada) que se extrae de la revisión de esas discusiones es que la crítica al paradigma de la modernidad, entonces como ahora, es solo una falsa crítica o, mejor dicho, una crítica parcial, un conjunto de enmiendas, un proyecto reformista del paradigma, pero en ningún caso un proyecto de demolición y sustitución por algo radicalmente diferente. Esto es así porque, consciente o inconscientemente, los parámetros básicos de la epistemología y la ética de la modernidad, de la Ilustración, están presentes en todos los autores de entonces y de ahora, incluso en los críticos: búsqueda sistemática de la verdad, elevación del ser humano a cotas más altas de perfección (sea esta perfección entendida a través de la razón pura o de la emoción) y por lo tanto, evolucionismo y teleología del progreso (lo cual es una forma de ideología).

La comparación entre el debate entablado por los padres de la sociología y el que incendió las ciencias sociales en las últimas décadas nos revela la existencia de una inescapable doble “jaula de hierro” de la que no podremos nunca salir: por un lado no hay pretensión de ciencia ni conocimiento sin pretensión de algún tipo de verdad (aunque esa verdad sea que la “verdad” es subjetiva y contextual) y, por lo tanto, de objetivación y universalidad incluso cuando afrontamos el mundo humano y sus procesos intrínsecamente reflexivos. La única alternativa sería el nihilismo epistemológico total, que ningún autor razonable ha defendido jamás. Por el otro, nadie busca el conocimiento desprovisto de intenciones de uso: la verdad se busca para aplicarla a la realidad y, por eso, está inexorablemente ligada a una agenda que es subjetiva y enmarcada en una ideología social, a una imagen de la sociedad que queremos mantener o formar.

La sociología entre los siglos XIX y XX en el debate entre positivismo y *verstehen*

En los orígenes de la sociología como disciplina, un intenso debate alineaba a los autores en dos grandes bandos: el positivista (en el cual debemos incluir al tándem de Marx y Engels, a Durkheim y a plumas como las de Halbwachs y Small en Estados Unidos) y el no positivista de la llamada *verstehen* o sociología interpretativa en el que meteríamos a toda la escuela alemana (que podríamos casi considerar como una Escuela de Berlín pues todos, excepto Tönnies, enseñaron en esa universidad: Simmel, Sombart y Weber) y a la corriente del pragmatismo en Chicago (Mead, Dewey y, hasta cierto punto, Thomas y Znaniecki). En el bando positivista, en una categoría diferente, se abrió una segunda división no menos importante entre los marcos teóricos del materialismo histórico de Marx y Engels, y el funcionalismo de Spencer y Durkheim. Para complicar más las cosas, se producía un debate transversal, el político-ideológico, que separaba a socialistas (Marx y Engels, Tönnies, Sombart, Halbwachs) de liberales (Simmel, Durkheim, Weber, los de Chicago). Como se observa, ya en esos momentos estaban presentes las posiciones que contendieron la arena de las ciencias sociales durante todo el siglo XX. Dicho lo anterior, es necesario recordar que el objetivo de este artículo es el debate epistemológico y sobre él proyectaremos el haz central de nuestra linterna analítica. Vamos, pues, a analizar con mayor detalle ambas posiciones.

66

La epistemología positivista o la búsqueda de leyes universales de la conducta humana

Como han señalado autores como Giddens,⁴ Halfpenny⁵ o Wacquant,⁶ el positivismo tiene como punto de partida la unidad de todas las ciencias y la aplicación de un mismo método científico tanto para estudiar los

⁴ *Positivism and sociology*, 1990, Porstmouth, Heinemann.

⁵ *Positivism and sociology*, 1982, Londres, Allen and Unwin.

⁶ "Positivism", en T. Bottomore y W. Outhwaite (eds.), *The Blackwell dictionary of twentieth-century social thought*, 1992, Oxford, Blackwell.

fenómenos naturales como los sociales. Fue formulado específicamente para las ciencias sociales por Auguste Comte en *Cours de philosophie positive* (escrito entre 1830 y 1842) y en *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), y luego desarrollado, entre otros, por Herbert Spencer en el precoz *Social statics* (1851) y por el maduro y monumental *System of synthetic philosophy* (diez volúmenes, escrito entre 1862 y 1896). De acuerdo con estos autores, el punto de partida del positivismo y el principio esencial que lo define es la afirmación de que todos los fenómenos, sean estos naturales o sociales, obedecen y son explicables por leyes universales externas e independientes de los objetos observados. Todas las ciencias, incluidas las sociales deben, por tanto, aspirar a ser nomotéticas, es decir, a formular leyes universales que pueden ser conocidas objetivamente por medio de un método científico único que puede resumirse en los siguientes pasos:

1. *Obtención empírica de datos individuales.*

2. *Análisis comparativo de los datos en busca de regularidades.*

Así, a, b y c, que son hombres con características x, se comportan todos de forma y.

3. *Elaboración de hipótesis mediante la lógica inductiva.* Es probable que todos los hombres que muestran características x se comporten siempre de forma y.

4. *La hipótesis se somete a verificación.* En ciertos casos, como para algunas ciencias naturales (aunque no todas, si pensamos, por ejemplo, en la astronomía) esto se puede hacer en un laboratorio, reproduciendo artificialmente las condiciones de interacción de los objetos estudiados. En el caso de la mayoría de las ciencias sociales esto no es posible (aunque hay casos en que sí, sobre todo en psicología) y dicha verificación solo se puede realizar a través de la observación comparativa de situaciones reales concretas. Ahora bien, el método comparativo, cuando se aplica en forma sistemática, puede ser igualmente eficaz: si nuestra hipótesis fuera, por ejemplo, que un fenómeno como el surgimiento de las primeras ciudades Estado prístinas (no surgidas por expansión de otras, sino endógenamente a partir de formas políticas más simples) se

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

produce solo en ciertos entornos geográficos (nodos de intercambio entre nichos ecológicos diferenciados que son a la vez territorios aptos para una intensificación de la producción agrícola basada en especies de cereales de alto rendimiento energético), podremos comprobar si todos los lugares del planeta donde se han establecido ciudades Estado prístinas reúnen esas características. En el ejemplo anterior, más abstracto, supondría observar los sujetos c, d y f, que también son hombres con características x, y comprobar si se comportan de forma y.

5. *Extracción de una ley de aplicación universal a través de la lógica deductiva.* En cualquier momento y lugar, todos los hombres x se comportan de forma y. O en nuestro caso, la teoría ecológica del materialismo cultural sobre el origen del Estado tal como la formuló el padre de la corriente del materialismo cultural en antropología y uno de los más conocidos adalides del enfoque positivista en las ciencias sociales más recientes.⁷

El enfoque positivista implica siempre la independencia entre el objeto de estudio y los investigadores y observadores: el objeto de estudio existe con unas características determinadas independientemente de quien lo estudie. Los predicados de la ciencia son universales, tienen validez en cualquier tiempo y lugar. Esto, en ciencias sociales, consiste en la separación entre los procesos sociales y los sujetos que son sus actores, y ello en dos sentidos:

a) *Separación epistemológica entre procesos sociales y actores sociales.* Los fenómenos sociales y las leyes que los gobiernan son independientes de los valores y las ideologías de los observadores. Las ideas pueden conducir, en todo caso, a una interpretación errónea de la sociedad (como por ejemplo, para el marxismo, la “falsa conciencia” de los obreros alienados que “creen” que la sociedad funciona de una manera cuando en realidad lo hace de otra o, para el evolucionismo racista la tesis de que la civilización urbano-industrial es producto de una inteligencia superior de las poblaciones blancas del planeta) pero no constituyen la realidad última. Por tanto, en última instancia el positivismo rechaza el relativismo cultural: no hay, al menos al nivel

⁷Marvin Harris, *Culture, man, and nature: An introduction to general anthropology*, 1971, Nueva York, Crowell.

más elevado de conocimiento, interpretaciones contingentes de la realidad, válidas solo para cierto contexto. El significado o sentido de un objeto o una acción es siempre una propiedad del objeto en sí mismo, invariable con independencia de quien la observe o trate de explicarla. El positivismo es, en ese sentido, un absolutismo epistemológico: solo existe una verdad y la misión de la ciencia es descubrirla, aunque estemos aún lejos de alcanzar plenamente ese objetivo. Todas las sociedades y culturas pueden explicarse, en última instancia, de acuerdo con los mismos parámetros (que serán los parámetros objetivos marcados por la realidad biológica, ecológica, económica y psicológica del ser humano en tanto especie natural).

La ciencia positiva no solo es capaz de explicar los fenómenos presentes o pasados, sino también de formular predicciones basadas en la universalidad de las leyes que gobiernan los fenómenos. En el siglo XIX, la más importante de las predicciones de la ciencia social positiva (importante hasta el punto de haber constituido un eje cardinal de la cosmovisión moderna) tomó la forma de un evolucionismo unilineal. Se llamaba “unilineal” porque se veía la historia de la humanidad como determinada por una ley universal que la conducía por una única línea evolutiva, siempre hacia cotas crecientes de complejidad social y racionalidad. Los autores positivistas discrepaban sobre los mecanismos por los cuales se operaba este proceso de complejidad y racionalidad: para Spencer, eran los principios físicos de la termodinámica y la ley biológica de “la supervivencia de los más aptos”. Es él, de hecho, como señala Francis, quien incorporó este término a la ciencia social, adaptándolo del contexto biológico para el cual lo había acuñado Darwin.⁸ En cambio, para Marx y Engels es la dialéctica de la lucha de clases;⁹ para Durkheim, como ha explicado Giddens,¹⁰ son las leyes isostáticas de un sistema social que se autorregula a sí mismo. También discrepaban sus predicciones sobre el futuro de la evolución social:

⁸ Mark Francis, *Herbert Spencer and the invention of modern life*, 2007, Newcastle, Acumen Publishing, p 18.

⁹ Para una exposición sintética del marxismo como corriente positivista en ciencias sociales ver Peter Worsley, *Marx and Marxism*. 2002, Londres, Routledge.

¹⁰ Anthony Giddens, *Durkheim*, 1978, Londres, Fontana Modern Masters.

en Spencer, la selección natural acabaría en una especie de anarcocapitalismo, un sistema social perfectamente eficiente y en equilibrio guiado por el *laissez faire* y la mano invisible del mercado (traducción al terreno humano de la selección natural en las otras especies).¹¹ Esta idea la recoge también, aunque desde posiciones menos ultraliberales, Durkheim. En Marx y Engels el mal funcionamiento de la economía política capitalista conduciría, indefectiblemente, a su sustitución por la socialista que, en cualquier caso, constituía una forma más progresiva y racional de organización social liberada de atavismos irracionales como el nacionalismo o la religión.¹²

b) *Separación ontológica entre procesos sociales y actores sociales.* Si el conocimiento es objetivable, explicable e incluso predecible es porque los procesos sociales gobernados por leyes son ontológicamente distintos de los individuos, de sus acciones y de sus voluntades concretas. Más allá de las bases físicas que explican y condicionan en última instancia sus procesos, la sociedad es una especie de entidad colectiva (el superorganismo de Durkheim, la formación social de Marx), una nueva forma de vida que ha emergido de la natural, no menos real que aquella pero formada por una estructura que no es material (aunque su base, los seres humanos que la conforman, sí lo sea), sino inmaterial, conformada por relaciones organizadas entre sus partes (y por tanto reducibles a modelos y leyes). La sociedad humana es un sistema semejante en ese sentido al resto de los ecosistemas biológicos o a los sistemas no biológicos (como el sistema solar, por ejemplo) aunque en su funcionamiento entren a formar parte, en razón de la naturaleza inteligente de la especie humana, otros elementos como los psicológicos y los culturales, cuyo papel el positivismo no niega pero sí reduce a la lógica última de las leyes universales: así es, en efecto, desde el “darwinismo” social de Herbert Spencer al materialismo cultural de Leslie White o Marvin Harris o la sociobiología de Edward O. Wilson y el neodarwinismo de Helen Fisher. Al igual que un cuerpo humano

70

¹¹ Herbert Spencer, *Social statics*, 1969 [1851], Nueva York, Robert Schalkenbach Foundation.

¹² Cf. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, 1998, Barcelona, Crítica.

(la metáfora organicista es muy potente porque es muy clara) tiene una existencia real más allá de las células (individuos) que lo componen, la estructura o sistema de relaciones existe lo quieran los individuos o no y funciona por sí mismo, de acuerdo con ciertos mecanismos (leyes), con independencia de la voluntad o del conocimiento de los individuos.

Las consecuencias políticas del enfoque positivista son, en principio, muy claras: la ciencia debe mantenerse ideológicamente aséptica frente a la sociedad. Su finalidad es producir conocimiento objetivo, no imponer transformaciones en el objeto de estudio. Por supuesto, sabemos que esto nunca fue así en la realidad y que la ciencia positiva estuvo desde el principio al servicio de los ideales modernos de progreso y de la conquista de la naturaleza (y en muchas ocasiones también la de otros seres humanos).¹³ Si difícil ha sido siempre separar la ciencia en general de sus aplicaciones en la sociedad, esta dificultad se reveló desde el principio titánica para los sociólogos positivistas, pero para unos más que para otros. El caso más dramático es el de Marx y Engels, cuya vida transcurrió, como señala Worsley, en la tensión inevitable entre el análisis neutral de las estructuras sociales (el marxismo como método científico que les ha sobrevivido hasta hoy) y el compromiso político de operar activamente en su transformación en una dirección concreta.¹⁴ Es la tensión, en resumidas cuentas, entre el científico y el ingeniero social. En Marx y Engels, esta tensión se resuelve finalmente por medio de su ontologismo sistémico y su evolucionismo: ambos estaban tan epistemológicamente convencidos de que las leyes sistémicas del capitalismo conducirían más pronto o más tarde al comunismo, que percibían sus acciones políticas como una suerte de refrendo de dicha dinámica, todo lo más destinadas a acelerar un proceso en cualquier caso inevitable.

¹³ Véase, por ejemplo, J. R. Saul, *Voltaire's bastards: The dictatorship of reason in the West*, 1992, Glencoe, Free Press.

¹⁴ Peter Worsley, *Marx and Marxism*, 2002, Londres, Routledge, pp. 73-101.

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

La familia de las epistemologías ideográficas: hermenéutica,¹⁵ neokantismo, historicismo, sociología interpretativa de la verstehen, fenomenología¹⁶ e interaccionismo simbólico

La segunda posición viene representada por toda una serie de autores cuyos trabajos encontraremos etiquetados en las historias de la filosofía y de las ciencias sociales con diferentes taxonomías (con el riesgo de dejarme en el tintero alguna de las que se incluyen en el encabezamiento de este apartado). Aunque cada una representa una identidad intelectual propia en ciertos sentidos, todas ellas, *grosso modo*, ofrecen una posición similar respecto al estatuto epistemológico de las ciencias sociales. Todas son parciales herederas del movimiento cultural del romanticismo, en sí mismo una reacción al positivismo moderno y la tiranía de la razón. Sin embargo, sus planteamientos no son ni antimodernos ni antirracionalistas, sino más bien fruto de un intento de moderar el mecanicismo y el determinismo naturalista por medio de cierto humanismo que reintrodujera la importancia (aun admitiendo su contingencia) de un mundo “antropocéntrico” producido por el ser humano a partir de sus propias motivaciones psicológicas y, por ende, de un libre albedrío del individuo frente a la estructura (aunque fuera limitado). Es una reacción que emana de otro de los elementos cardinales del paradigma de la modernidad, el individualismo, elemento que el positivismo, con todo lo moderno que se reclama, parecía arrinconar; una reacción, en suma, que no renunciaba de ninguna manera al conocimiento racional de los fenómenos humanos sociales, pero planteaba que ese conocimiento no podía alcanzarse aplicando las mismas metodologías que se aplicaban para el análisis de los fenómenos no humanos.

Dilthey, compañero de Weber en la Universidad de Berlín, planteó de forma sistemática la necesidad de separar epistemológicamente las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) de las ciencias humanas, a las

¹⁵ La hermenéutica es la teoría y metodología de la interpretación de textos.

¹⁶ La fenomenología es una corriente filosófica que se basa en la premisa de que la realidad consiste en objetos y eventos (fenómenos) tal y como son percibidos e interpretados por la mente humana y nunca como algo independiente de dicha interpretación mental.

que denominaba, literalmente, “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). En aquella época, por “espíritu” se entendía en la academia la dimensión de lo mental, es decir, de la cultura. El objetivo de las *Naturwissenschaften* es establecer leyes de funcionamiento universales, mientras que el de las *Geisteswissenschaften*, es “comprender” (*verstehen*) los fenómenos humanos, “interpretándolos” en relación con su contexto, un contexto que, si bien colectivo, es histórico, contingente.¹⁷ La interpretación que han hecho de esta posición ciertos autores como no positivista o incluso como antipositivista¹⁸ es, a todas luces, errónea. Ni Dilthey ni Weber ni Simmel renegaron de la pretensión positivista de encontrar leyes universales en la naturaleza. Y con respecto a la sociedad, simplemente rechazaron la posibilidad de la aplicación estricta del método científico a la misma, afirmando que posee una naturaleza especial diferente de la de los fenómenos físicos: la de estar modelada por acciones humanas individuales, voluntarias y reflexivas.

Dilthey, cuyo planteamiento ha sido denominado muchas veces como simple historicismo,¹⁹ siempre defendió el carácter científico de su *Geisteswissenschaften*. Es diferente de la *Naturwissenschaften* pero igualmente ciencia, un producto de la razón, aplicada al caso concreto del mundo cultural creado por la acción de los cuerpos y mentes humanos. Su trabajo se reconocía heredero de una tradición hermenéutica introducida por el racionalismo de la Ilustración, inicialmente dirigida a la interpretación científica de las Sagradas Escrituras no como manifestaciones de una verdad divina revelada, sino como textos históricos cuyo verdadero código podía “descifrarse” a partir de la comparación intertextual y con su contexto histórico concreto. Esta tradición fue continuada por Schleiermacher (1768-1834), verdadero padre de

¹⁷Para una exposición exhaustiva de la epistemología dilthiana, véase J. De Mul, *The tragedy of finitude: Dilthey's hermeneutics of life*, 2004, New Haven, Yale University Press.

¹⁸Entre otros, J. Giedymin, “Antipositivism in contemporary philosophy of social science and humanities”, *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 26, núm. 4, diciembre de 1975, pp. 275-301.

¹⁹Por ejemplo en A. Waismann, *Dilthey o la lírica del historicismo*, 1959, San Miguel de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. Por historicismo se entiende la corriente que considera que todos los fenómenos sociales están únicamente determinados por su contexto histórico, son únicos e irrepetibles y así se deben abordar, sin intentar encontrar explicaciones universales, válidas para cualquier tiempo o lugar.

la hermenéutica moderna, quien generalizó el método introducido en la exégesis bíblica a cualquier texto y forma de comunicación humana, es decir, a la cultura en general. Su método se basaba en el conocimiento de las reglas gramaticales y las leyes psicológicas, pues por estos medios se llegaba a la “comprensión” o “decodificación” del significado del texto y de las intenciones del autor.

La sociología de la *verstehen* recoge también la importante influencia de dos escuelas filosóficas contemporáneas: la corriente neokantiana de Cassirer, Windelband y Rickert²⁰ y la fenomenología de Edmund Husserl,²¹ este último también profesor en Berlín. Estas dos corrientes sí pueden, sin embargo, considerarse plenamente antipositivistas. Para el neokantismo, el mundo tal y como lo percibimos es siempre un mundo parcialmente construido por las categorías mentales de los individuos y, por ello, se concluye que el conocimiento puramente objetivo es imposible. Para la fenomenología, los objetos son inseparables del sentido que cada particular individuo, desde su propio contexto psicológico y cultural, les concede. Aunque los fenomenólogos no niegan la existencia ontológica de los objetos en sí, estos se consideran inseparables y vienen constituidos por el significado concreto que el individuo y la cultura les da. Para la epistemología fenomenológica, por tanto, la naturaleza o la sociedad entendidas como sistemas que existen y funcionan por sí mismos, independientemente de que los individuos sean conscientes de ellos o conozcan sus leyes, están fuera de nuestras posibilidades de cognición. Lo único que puede conocerse es la realidad (sea esta social o física) investida de sentido humano (y por lo tanto modificada y constituida al menos parcialmente). Esta premisa es la negación de la posibilidad de alcanzar una explicación objetiva y universalmente válida de la realidad, en todos los contextos culturales y para todos los seres humanos como pretendían los positivistas.

Sin embargo, la sociología de la *verstehen* que encarnan Weber, Simmel o Tönnies no fue, ya lo hemos apuntado, tan radical, sino que se

²⁰ Para quien desee profundizar en la relación entre neokantismo y positivismo, véase K. C. Köhnke, *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press.

²¹ Para la obra de Husserl, véase T. Luckmann, *Phenomenology and sociology: Selected reading*, 1978, Nueva York, Penguin Books.

limitó a acotar el determinismo materialista o sistémico de los positivistas para salvar así la agencia y la libertad humanas. Weber, Simmel y Tönnies no renunciaron a elaborar análisis generales de los procesos sociales, si bien advirtieron que no se trata ni de explicaciones predictivas ni de pretensiones absolutas, sino de tendencias más o menos mayoritarias o más o menos probables. Lo que la *verstehen* pretendía era afirmar la existencia de un mundo humano de acciones, valores y símbolos que era parcialmente independiente del substrato material sobre el que se desarrollaba, y que obedecía a sus propias dinámicas, no determinado mecánicamente por las leyes de la naturaleza, sino constituidas por sus propios códigos internos (históricas, contingentes, que variaban de sociedad en sociedad, de época en época). Las sociedades y sus manifestaciones culturales no pueden, por tanto, afirmaban, reducirse a modelos universales del tipo “dadas las condiciones a, b y c el resultado será siempre d”, porque está de por medio la agencia individual y colectiva, que es siempre el producto final de una voluntad y de una reflexividad (el sujeto que piensa e interpreta sus propias acciones), voluntad y reflexividad que no son, como plantean los positivistas, variables dependientes del sustrato material o del sistema social, sino factores que realimentan el sistema social, modificándolo. Detrás de este planteamiento yace el rechazo a aceptar que la idea/cultura sea un mero producto de la materia o que el genio individual creador de cultura sea un mero reflejo de la cultura/consciencia colectiva. Se trata de una reacción al materialismo puro que afirma la agencia humana sobre la historia: la idea/cultura tiene una vida propia, la cultura tiene la capacidad de modificar también la materia y la voluntad, mientras que la creatividad de los individuos tiene el poder de transformar el sistema social.

Este planteamiento marca el nacimiento del culturalismo²² y el psicologismo²³ en las ciencias sociales. Su foco es doble y está estre-

²² El término “culturalismo” fue acuñado por Florian Znaniecki. Con él, como ha señalado Elzbieta Halas (*Towards the world culture society; Florian Znaniecki's culturalism*, 2010, Fráncfort, Peter Lang), Znaniecki quería reivindicar el papel protagonista de la cultura en la construcción de la realidad. La cultura construye nuestra visión del mundo y nuestra manera de pensar y de estudiarlo. El mundo es estudiado siempre a través de la lente de una cultura determinada, la del observador.

²³ Entendemos por psicologismo una postura filosófica que otorga a la psicología un protagonismo especial en la explicación causal de fenómenos, como los sociales, que en principio parecerían regirse por otro tipo de leyes o mecanismos.

chamente ligado a los orígenes de la sociología: en Europa, tenemos la ya citada escuela alemana de Berlín, en la que abundaremos a continuación. Al mismo tiempo, otro foco culturalista y psicologicista se había gestado en torno a algunos exponentes de la primera generación del Departamento de Sociología de Chicago (a pesar de que su fundador, Albion Small, permaneció siempre fiel al positivismo). Es el llamado “pragmatismo filosófico” de George Herbert Mead, Charles Cooley y John Dewey (quien pasó temporalmente por Chicago) y en el que habría que incluir a William James.²⁴ Al igual que la *verstehen*, el pragmatismo ahonda en la concepción de los fenómenos sociales como emanaciones de una esfera simbólica y psicológica autónoma que es necesario siempre entender y decodificar en su contexto. Pero lo hace a costa de rebajar el nivel de autonomía del individuo con respecto a su medio cultural. “La mente individual solo puede existir en relación con otras mentes en un mundo de significados compartidos.”²⁵

El individuo es, pues, para el pragmatismo, un producto de la interacción social concreta y solo puede ser entendido culturalmente, en su contexto colectivo. La posición de Mead sería desarrollada plenamente por la segunda generación del Departamento de Sociología de Chicago, en concreto, por su discípulo Herbert Blumer, quien la completó a partir de 1937 con el nombre de “interaccionismo simbólico”.²⁶ La idea central es que las personas actúan sobre la realidad basándose en el significado que esa realidad tiene para ellas, y por lo tanto, la cultura, la idea, modifica la realidad. La gente interactúa con los demás interpretando o definiendo las acciones de los otros y no meramente reaccionando a las acciones objetivas de los otros. Chicago, una ciudad fuertemente segregada en comunidades étnicas con sus propios valores y estilos de vida, resultó, mucho más que la más homogénea Berlín de los fenomenólogos alemanes, el laboratorio ideal para someter a prueba los planteamientos de este relativismo cultural. Mucho más que

²⁴ Para la relación entre la corriente del pragmatismo y la sociología de su época, véase R. B. Goodman, *Pragmatism: A contemporary reader*, 1995, Londres, Routledge.

²⁵ Mead, en D. L. Miller (comp.), *The individual and the social self: Unpublished essays by G. H. Mead*, 1982, Chicago, University of Chicago Press, p. 5.

²⁶ Herbert Blumer, *Symbolic interactionism: Perspective and method*, 1969, Nueva York, Prentice Hall.

en Berlín, en Chicago aparecía evidente a la experiencia cotidiana que “todo depende del cristal (cultural) con que se mire” y que la propia identidad del grupo y el individuo se forma en buena medida en el juego de interrelaciones entre grupos culturalmente diversos pero al mismo tiempo obligados a interactuar. Una interacción que conduce a la creación de enormes prejuicios recíprocos que luego (re)construyen las barreras étnicas. En esas circunstancias, la invitación al relativismo era una forma de combatir los prejuicios étnicos y la tensión social desenmascarando la lógica en que se fundaban. Este planteamiento culturalista y relativista se introducirá en la Escuela de Chicago a través de los llamados *community studies*, estudios etnográficos de las diferentes comunidades que la masiva inmigración había hecho convivir en Chicago, cada una con sus códigos simbólicos propios y cuyo principal impulsor y exponente será Louis Wirth. Esta rama culturalista encajaba mal con el positivismo de la ecología humana, pues dificultaba la aplicación de un mismo marco teórico explicativo para el conjunto de la ciudad, y acabó separándose para derivar hacia la antropología urbana, no sin antes haber dejado una producción muy extensa en las bibliotecas.

Volviendo de nuevo a la escuela alemana, su particular combinación de agencia individual y culturalismo condujo a su rechazo, para las ciencias sociales, del método inductivo-hipotético de las ciencias naturales y a su sustitución por dos tipos de metodologías:

1. En un primer nivel, el más genuinamente no positivista, está la metodología hermenéutica, que se sirve de todas las herramientas cualitativas (análisis de textos y etnografía). El propósito es “traducir”, “decodificar”, el universo social y simbólico concreto de un momento o lugar describiéndolo y exponiendo sus propias dinámicas internas (no necesariamente nomotéticas) en un lenguaje que sea comprensible para el lector. Como vemos, se trata de un análisis fundamentalmente ideográfico; es decir, se trata de reducir el aparente caos de la realidad a una representación (*graphos*), un dibujo que la retrate y la haga comprensible.

2. En un segundo nivel, los sociólogos de la *verstehen* no quisieron renunciar a hacer ciencia e intentaron realizar análisis generales

y explicativos, es decir, retornaron al positivismo, aun reconociendo las limitaciones de la ciencia social para establecer leyes universales. La sociología puede y debe establecer modelos explicativos que sean razonablemente válidos en el sentido de que marquen una tendencia predominante, una “probabilidad” más o menos alta de que la realidad se acerque al modelo. Pero estos modelos, formulados con un método comparativo, no son absolutos, no son “leyes” en el sentido de las ciencias naturales ni deben confundirse con la realidad social en sí misma, que nunca será plenamente predecible ni determinada del todo por ninguna fuerza o factor externos a la agencia humana. Esos modelos dotados de parcial poder explanatorio son lo que Simmel denomina “la forma”, distinguiéndola del contenido (las acciones humanas individuales)²⁷ y lo que Weber denomina los “tipos ideales”, es decir, abstracciones conceptuales extraídas de datos empíricos (la sombra del positivismo sigue, inevitablemente, proyectándose sobre los sociólogos alemanes), contruidos por el sociólogo con propósitos heurísticos, es decir, como herramientas para acercarnos a un conocimiento que es por definición escurridizo.²⁸

78 | En resumidas cuentas, es como si dijésemos: si tienes problemas para entender cómo funciona un motor intenta hacer un dibujo. Si tienes dificultades para entender una realidad compleja, divídela en partes más pequeñas y ponle etiquetas a cada una. Bocetos y etiquetas para captar la abigarrada realidad empírica eran, así, los tipos ideales de Weber (como el capitalismo, la ciudad medieval o el liderazgo carismático) o los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gessellschaft* de Tönnies.²⁹ Desgraciadamente, lecturas distorsionadas posteriores, como las de Adair-Toteff³⁰

²⁷ Véase D. Levine (comp.), *Simmel: On individuality and social forms*, 1971, Chicago, Chicago University Press.

²⁸ Para la teoría weberiana sobre los tipos ideales, véase Weber, *Economía y sociedad*, 1969, México, Fondo de Cultura Económica; S. Hekman, *Weber, the ideal type, and contemporary social theory*, 1983, Notre Dame, University of Notre Dame Press; y J. Freund, *The sociology of Max Weber*, 1998, Londres, Routledge.

²⁹ Tönnies, *Comunidad y sociedad*, 1947, Buenos Aires, Editorial Losada.

³⁰ C. Adair-Toteff, “Ferdinand Tönnies: Utopian visionary”, *Sociological Theory*, vol. 13, 1996, pp. 58-65.

o Bond,³¹ reificaron estos tipos y plantearon, por ejemplo, el famoso dualismo campo-ciudad como dos categorías ontológicamente distintas y excluyentes.

Conclusión: Las diferencias entre positivismo y *verstehen* son de matiz más que de fondo

Si escarbamos más allá de las sofisticadas florituras epistemológicas desplegadas por los autores, el debate positivismo/*verstehen* de principios de siglo se nos revelará como esencialmente estéril y falso. Falso, porque falsas son las imputaciones que los dos bandos se hacen recíprocamente, fruto de lecturas vulgarizadas y reduccionistas de sus obras: ni el positivismo es un determinismo que anula la voluntad humana o la acción de la cultura ni la *verstehen* es un relativismo radical que niega la existencia de dinámicas objetivas que mueven la sociedad por encima de los individuos. Falso también, porque ambas posiciones se reencontran al final en el terreno común de un paradigma cultural que impregnaba el espíritu de la época y que es el de la modernidad, entre cuyos principios quiero hacer referencia aquí a dos, por la importancia que tienen en el abordaje de los fenómenos sociales: el racionalismo epistemológico y ético, y el evolucionismo histórico y etnocéntrico.³²

Pero antes volvamos a la cuestión de la falsa diferencia entre ambas posiciones. Un análisis de los textos de los principales autores revelará que los sociólogos interpretativos no renunciaron nunca a la explicación causal ni a las leyes y que los marxistas no eran materialistas vulgares que reducían la causalidad al imperativo de la infraestructura.

³¹ N. Bond, "Ferdinand Tönnies's Romanticism", *The European Legacy*, 16, 4, 2011, pp. 487-504.

³² La sociología y la antropología social definen etnocentrismo como la tendencia que lleva a una persona o grupo social a interpretar la realidad a partir de sus propios valores culturales, interpretación que a su vez sustenta la creencia en la superioridad de las prácticas culturales propias frente a las de otras sociedades o etnias. El evolucionismo etnocéntrico es una forma particular de etnocentrismo que considera a la cultura occidental como la cumbre de la evolución social.

Para todos los autores, herederos de la Ilustración, el ser humano es definido fundamentalmente por su capacidad racional. De ello se desprende la dificultad para aceptar o aprehender la realidad por otros medios que no sean los del pensamiento lógico-racional. Es posible que la *verstehen* sea una forma de racionalismo más humilde pero es, en cualquier caso, un intento de comprensión racionalista de los procesos sociales, incluidos los irracionales. Y al serlo, cesa inmediatamente de ser un posicionamiento ideográfico propiamente dicho, puesto que la lógica racional opera siempre con principios causales y por lo tanto le resulta imposible limitarse a describir la realidad: necesita explicarla, y para hacerlo, tiene que procesarla en modelos y pretender que esos modelos son reales. No hay, en ese sentido, escapatoria al positivismo nomotético, salvo el irracionalismo relativista absoluto.

Así, ciertos exégetas de Simmel, como Watier,³³ dicen que para el autor alemán la “forma” poseería una existencia real (lo cual es una posición positivista), que no debe confundirse de ninguna manera con la imagen de la forma (el modelo) que construye el sociólogo. Este mismo ontologismo final estaría presente en Weber con cierta incoherencia que solo es explicable por la renuencia consciente del autor a confesar que piensa que los fenómenos sociales obedecen, en última instancia (más allá de los millones de acciones individuales producto de la voluntad humana), a leyes objetivas: así en su *Economía y sociedad* define la sociología como “la ciencia cuyo objeto es interpretar el significado de la acción social (esta es la parte de la *verstehen*) y, a partir de ella ofrecer una explicación causal (entramos en el terreno positivista) de la forma en la que procede la acción y los efectos que produce”.³⁴ La convivencia entre *verstehen* ideográfica y explicación nomotética es aún más evidente en las líneas que siguen, cuando explica que el significado de las acciones al que se refiere puede ser el que los actores sociales individual o colectivamente les confieren o “el significado atribuido al agente o agentes, en tanto tipos, en un tipo ideal puro

³³ P. Watier, *Simmel sociologue*, 2003, París, Circé.

³⁴ Weber, en Runciman, W. G., *Weber. Selections in translation*, 1991, Cambridge, Cambridge University Press, p. 7.

construido en abstracto”, es decir, el sentido de una acción en tanto derivado del funcionamiento de un sistema externo a los individuos. El reconocimiento de estas leyes sistémicas hace de Weber, en última instancia, un funcionalista y uno de los ejemplos más claros es su teoría de los tres tipos de liderazgo (tradicional, carismático, burocrático-racional). Weber interrelaciona los tres tipos en un modelo circular en constante movimiento en el que con el tiempo unos se transforman en otros de acuerdo con lógicas sistemáticas que están más allá de la voluntad de los individuos y se postulan como universales, independientes de los contextos culturales concretos. Esta ley es especialmente determinista en el caso del liderazgo carismático, que, coincidimos en señalar con Adair-Totef, ³⁵ Weber considera “intrínsecamente” inestable y que acaba desembocando “inexorablemente” en uno de los otros dos. Semejante presencia de la inexorabilidad de una lógica sistémica la encontramos también en Tönnies: al plantear su programa político de tenor comunitarista, Tönnies reconoce que un regreso completo a las formas comunitarias de organización social del pasado es estructuralmente imposible en una sociedad urbana e industrial de masas. ³⁶ La lógica propia del sistema se impone, pues, a la voluntad humana.

Las mismas consideraciones, pero en sentido contrario, deben señalarse respecto al materialismo histórico de Marx y Engels. La idea de que se trata de un determinismo material o económico radical es absolutamente falsa, como señaló la revisión neomarxista en las décadas de 1960 y 1970. ³⁷ Lo que hace el marxismo es establecer una jerarquía de causalidades (con las constricciones materiales ocupando el lugar central) dentro de un esquema sistémico en el que a las ideas y las acciones humanas también se les concede una capacidad de modificar la base material. La relación entre infraestructura y superestructura es

³⁵ Adair-Totef, “Max Weber’s charisma”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 2, 2005, pp.189-204.

³⁶ Tönnies, *op. cit.*

³⁷ Por citar tan solo algunos autores: M. Harris, *The rise of anthropological theory*, 1968, Nueva York, Harper and Row; R. Williams, “Base and superstructure in Marxist cultural theory”, *New Left Review*, núm. 82, 1973; y M. Bloch, *Marxist analyses and social anthropology*, 1975, Londres, Malaby Press.

una relación de realimentación y la primera solo determina la segunda en última instancia.³⁸

La misma contraposición se revela falsa cuando analizamos otro de los debates teóricos que también tiene importantes repercusiones en los estudios sociales: el posicionamiento en torno al evolucionismo. Según autores como Andreski,³⁹ Weber, precisamente porque rehúye el establecimiento de leyes universales en la historia, ofrecería un evolucionismo multilíneal, es decir, uno que niega la existencia de una lógica única predeterminada en la historia, al contrario de la teoría de la inevitabilidad de la “complejización” social por la que abogaba el positivismo y que conducía inexorablemente a la sociedad urbana industrial como culmen del proceso evolutivo. Para Weber, era solo una de las posibles formas de sociedad en la historia y en el planeta, resultado de una serie de procesos idiosincráticos acumulativos desarrollados a lo largo de los siglos en las sociedades occidentales. Pero la cuestión no puede zanjarse tan ligeramente. En primer lugar, porque los denominados autores positivistas nunca negaron la evolución multilíneal. Era, de hecho, una evidencia que se mostraba por doquier en una época de expansión colonial que ponía a Occidente en contacto con pueblos en estadios muy diferentes de complejidad social y tecnológica. Como han apuntado Harris y Bloch,⁴⁰ el famoso esquema unilíneal marxista de los modos de producción esclavista-feudal-capitalista-socialista es, así expresado, una terrible reducción ideológica y vulgar de los planteamientos de Marx y Engels para quienes era evidente que la evolución histórica era más bien ramificada y había producido otras economías políticas.

³⁸ Un ejercicio de gran potencia heurística puede ser el de imaginar la infraestructura como un campo de fútbol. Las propiedades del campo de fútbol condicionan el tipo de juego que puede practicarse dentro de sus límites e incluso determinar negativamente ciertas dinámicas (en un campo así no se podrá jugar, por ejemplo, al baloncesto o al waterpolo) pero de ninguna manera determina las reglas concretas del juego (pueden ser 11 jugadores por equipo o 9 o 14; puede haber una regla del fuera de lugar o no) ni el desarrollo ni el resultado (las jugadas concretas) ni las motivaciones y significados que los jugadores le atribuyen. Por otro lado, las acciones de los jugadores pueden acabar modificando las características del terreno de juego, lo que posibilitaría la aparición de nuevas reglas y dinámicas (los jugadores pueden construir canastas, alargar o acortar el terreno, etcétera).

³⁹ S. Andreski, *Max Weber's insights and errors*, 1984, Londres, Routledge.

⁴⁰ Véase la nota 28.

Ambos autores dedicaron, en efecto, grandes esfuerzos al análisis de una, el llamado “modo de producción asiático”.⁴¹ En segundo lugar, porque tanto unas como otras versiones del evolucionismo multilineal, la de Weber, la de Marx, la de Durkheim o también la de Simmel⁴² no son otra cosa que falacias muy bien elaboradas que esconden en su interior un complaciente unilinealismo etnocéntrico: el que emana del paradigma moderno del progreso que todos, absolutamente todos, hijos de la Ilustración, abrazan entusiásticamente.

Este evolucionismo etnocéntrico había sido elevado en las últimas décadas del siglo XX al rango de mito basilar de la identidad occidental (reforzado en su contemporaneidad por el imperialismo y la vertiginosa revolución industrial y científica) y afirmaba que Occidente era la punta de lanza del progreso civilizatorio, progreso que explica y justifica su dominio mundial. Más allá de todo el escolasticismo epistemológico, todos los padres fundadores de la sociología (como, por otra parte, los del resto de las ciencias) eran rabiosamente modernos, lo cual les hacía entender la historia, con optimismo, como una transformación hacia adelante, hacia formas más progresivas de sociedad, aunque ese impulso no se produjera estrictamente en línea recta, sino a veces en espiral, o aunque no se realizara al mismo tiempo en todos los lugares del planeta, de lo que resultaba un progreso desigual y la convivencia de sociedades muy distintas. Para alguien aferrado al paradigma moderno, exaltador de la razón, ese progreso solo podía producirse a través de un crecimiento de los procesos racionales, cuyas manifestaciones directas eran grados siempre más elevados de complejidad científico-tecnológica y social y de una capacidad mayor de crear entornos artificiales como transformación de la naturaleza. Esa es, sin duda, la visión de todos los primeros sociólogos, por debajo de sus construcciones epistemológicas más o menos elaboradas. Una visión claramente etnocéntrica y que desprende un inconfundible tufo a des-

⁴¹ Véase, de Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: “Grundrisse” 1857-1858*, 1989, México, Siglo XXI.

⁴² El evolucionismo de Simmel es estudiado, quizá por la primera vez, en la obra colectiva de K. H. Wolff, (ed.), *The sociology of Georg Simmel*, 1950, Glencoe, Free Press.

tino manifiesto. El progreso de la razón es visto, en última instancia, como una ley de funcionamiento de la historia. Desde este punto de vista, todas las formas sociales menos racionales se rebajan a callejones sin salida, fases temporales o fósiles históricos destinados más tarde o más temprano a desaparecer. Puesto que la forma más compleja tecnológica y socialmente es la de la sociedad urbano-industrial occidental, la consecuencia es evidente y de fuertes implicaciones prácticas: tiene que ser la que prevalezca. Tras el evolucionismo unilineal se escondía el rostro del imperialismo y de la suficiencia etnocéntrica occidental que puede resumirse así: solo nosotros hemos conseguido llegar al progreso de la modernidad; luego, ser como nosotros es el único camino para alcanzar el progreso. ¿Cuál era la alternativa? Había quedado muy claramente diseñada por Spencer en el dogma biologicista de la supervivencia de los más aptos. En Spencer, ese progreso racional tomaba la forma de un mercado perfecto que se autorregulaba. De forma similar, el multilinealismo marxiano tornará de nuevo sobre la senda del unilinealismo con su fe en el advenimiento de una sociedad socialista como forma más racional de civilización urbano-industrial.

84 | ¿Y nuestro multilineal y contingente Weber, que preconizaba la autonomía de los individuos y de las culturas en la construcción de la historia? Una lectura más atenta de su obra nos lleva a descubrir las compulsiones del sistema y de una lógica interna que conduce a sucesivas cotas de racionalización. Esa racionalización es considerada por Weber en *Wissenschaft als Beruf* (“La ciencia como vocación”) (1918-1919) como un “destino”⁴³ y en su *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (“Sociología de la religión”) de 1920 como “una ley inmanente”⁴⁴ que haría inevitable fenómenos como el cambio religioso desde las formas

⁴³“El destino de nuestro tiempo se caracteriza por la racionalización e intelectualización y, sobre todo, por el “desencantamiento del mundo”; Weber en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in sociology*, 1946, Oxford, Oxford University Press, p. 155.

⁴⁴“Cuanto más sigue el mundo de la moderna economía capitalista sus propias leyes inmanentes, menos accesible se vuelve a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de confraternidad. Cuanto más racional y, por ende, impersonal se vuelve el capitalismo más infrecuente será el caso”; Weber en Gerth, H. H., y Wright Mills, C. (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946, Oxford, Oxford University Press, p. 331.

mágicas hasta el monoteísmo, y de la que se deducirían consecuencias universales como, por ejemplo, la incompatibilidad entre la evolución de la sociedad hacia una estructura racional-legal de autoridad y el mantenimiento de formas de organización basadas en solidaridades de naturaleza religiosa. ¿Podría haber evolucionado dicha racionalidad de manera independiente en diferentes sociedades? Escribe Weber en su *Sociología de la religión*: “El origen de una ética racional y secular [...] se desarrolló en un contexto social que era extraño a las culturas asiáticas”.⁴⁵ El texto es extremadamente revelador de dos aspectos: el estructuralismo final de Weber (las ideas no surgen al azar, sino como productos de determinadas estructuras sociales) y su profundo etnocentrismo (la racionalidad, considerada punta de lanza del progreso es un producto exclusivo de Occidente). Y aun dentro de Occidente, Weber estableció una gradación etnocéntrica al ligar la ética protestante al desarrollo del capitalismo (y este al progreso y la racionalización), colocando así a los países católicos en un peldaño inferior de su escalera evolucionista⁴⁶ que es, al derivar de la razón y ser la razón el fundamento de la ética, una escala a fin de cuentas moral. Weber, sin embargo, como ninguno de los otros padres de la sociología, no adoptó en ningún momento una posición explícitamente racista que negara la posibilidad de racionalización a las culturas occidentales. Para él, la causa está en la cultura, no en la biología. Lo cual no modera un ápice su feliz autocomplacencia de varón occidental, blanco y protestante, y las elevadas dosis de moralina, por supuesto. Cabe preguntarse, como reflexión final, si la sociología, después de varias décadas de revolución posmoderna, se ha “desencantado” realmente de los aspectos más ideológicos del paradigma de la modernidad o si sigue atrapada aún, de la misma manera que los sociólogos de la *verstehen* lo estuvieron en su momento. Seamos honestos por un momento y preguntémosnos si acaso la gran mayoría de los sociólogos, y el gran público en

⁴⁵ Weber en Bendix, R., *Max Weber: An intellectual portrait*, 1960, Oxford, Taylor and Francis, pp. 337-38.

⁴⁶ Véase Weber, *The Protestant ethic and the spirit of Capitalism, and other writings*, 2002, Londres, Penguin.

FRANCISCO JAVIER ULLÁN

general, no seguimos viendo nuestra cultura urbano-industrial y tecnológica como el destino inevitable, y deseable, de la humanidad, y si esta visión no es incluso más potente hoy, a la luz de la globalización, que en la era imperialista de hace una centuria. ¿Seguimos esperando de la ciencia algo más que una explicación objetiva y eficaz del mundo y unas guías para transformarlo en nuestro beneficio?

MURALLAS Y OTROS ESTADOS DE EXCEPCIÓN

*Rodrigo Chacón**

RESUMEN: Desde la década de 1990, el mundo ha visto una proliferación de estados de excepción. La detención indefinida de “combatientes enemigos”, la acelerada construcción de barreras fortificadas entre países y el aumento de la población mundial considerada “ilegal” ejemplifican la tendencia mundial a normalizar las excepciones. Donald Trump es el caso más burdo —no por ello menos alarmante— de esta tendencia.



BARRIERS AND OTHER STATES OF EXCEPTION

ABSTRACT: Since the 1990s, states of exception have proliferated. The indefinite detainment of “enemy combatants”, the accelerated growth of fortified barriers between countries, and the increase of an “illegal” population are examples of this global tendency to regulate these exceptions. Donald Trump is the rudest case, not the least alarming, of this trend.

PALABRAS CLAVE: estado de excepción, derechos humanos, soberanía, Estado de derecho, Hannah Arendt, Donald Trump.

KEY WORDS: states of exception, human rights, sovereignty, Rule according to higher law, Hannah Arendt, Donald Trump.

RECEPCIÓN: 17 de marzo de 2016.

APROBACIÓN: 3 de mayo de 2016.

* Departamento Académico de Estudios Internacionales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

MURALLAS Y OTROS ESTADOS DE EXCEPCIÓN

Hablar de un mundo sin fronteras era un lugar común a finales del siglo pasado. Recuerdo que cuando estudiaba en el ITAM, a finales de la década de 1990, no era ni cliché ni absurdo sugerir que pronto viviríamos en una “aldea global”. Era común pensar que en un futuro cercano las fronteras estatales dejarían de importar. La autoridad del estado se desplazaría hacia arriba, hacia los lados y hacia abajo; por ejemplo, a instituciones supranacionales, organizaciones transnacionales y ONG. En esos años hubiera resultado extraño o disparatado decir lo contrario: que a partir del año 2000, un número creciente de Estados afirmaría su autoridad precisamente *en* sus fronteras territoriales y, más aún, de la forma física y violenta que hemos visto en las últimas décadas y sobre todo en las últimas semanas en Europa.¹

En la década de 1990 se construyeron siete muros que dividen Estados o territorios.² De 2000 al presente se han construido veinticinco, es decir, casi cuatro veces más que en la década anterior.³ Los más famosos son los que dividen a Israel de Cisjordania y el que separa casi mil kilómetros de la frontera entre México y Estados Unidos. Pero hay muchos otros muros más largos y también más caros; por ejemplo, los

¹ Este texto se basa en una ponencia presentada el 1° de octubre de 2015.

² Ron Hassner y Jason Wittenberg, “Barriers to entry: Who builds fortified boundaries and why?”, *International Security*, vol. 40.1, pp. 157-190, 165.

³ *Loc. cit.*

RODRIGO CHACÓN

que dividen a Marruecos del Sahara Occidental (de aproximadamente 1600 kilómetros) y los que ha construido Arabia Saudita. Tan solo el que separa al reino saudí de Yemen costó más de 8000 millones de dólares y mide aproximadamente 1400 kilómetros.⁴ A estas murallas hay que sumar la barrera que está construyendo Hungría en su frontera con Serbia y otras que se van a levantar en los próximos años, como la de Ucrania y Rusia.⁵

¿Cómo podemos explicar este fenómeno? ¿Qué podemos esperar del futuro? ¿Qué hacemos al respecto? Voy a proponer que, aunque, desde luego, no hay una sola causa que explique el amurallamiento mundial, sí hay factores estructurales que indican que el problema es de largo alcance. Es decir, la construcción acelerada de muros no es solo una epidemia pasajera, sino una enfermedad crónica. Los nuevos muros son un síntoma de la debilidad del Estado. Son medidas excepcionales que suelen volverse permanentes. Si tienen algo de positivo es que funcionan como una especie de alerta. Detrás de cada muro hay un problema sin resolver. Detrás de cada expresión de violencia —como son los muros— hay un fracaso colectivo, una incapacidad de llegar a acuerdos o incluso de entender las crisis que vivimos.⁶

90 | ¿Cuáles son estas crisis? Trataré de señalar dos tipos. Por un lado, detrás de los muros hay crisis visibles y bien conocidas. Por otro lado, hay crisis que son más difíciles de detectar y podría decirse que son invisibles.

Las crisis visibles son principalmente tres. Primero, los muros responden a la crisis migratoria y, en particular, al desplazamiento masivo de poblaciones que vemos hoy en Europa. Segundo, los muros son una respuesta también a la enorme desigualdad económica y de oportunidades entre los países que envían y los que reciben migrantes. Tercero, muchas barreras se levantan para enfrentar problemas de seguridad, sobre todo en el Medio Oriente y Asia Central y desde que aparecieron organizaciones como Al-Qaeda.

⁴ *Ibid.*, pp. 167, 190.

⁵ “More neighbours make more fences”, *The Economist*, 7 de enero de 2016.

⁶ Cf. Marcelo Bergman, “La violencia en México: algunas aproximaciones académicas”, *Desacatos*, núm. 40, septiembre-diciembre de 2012, p. 67.

La crisis invisible es sobre todo una: la creciente población mundial de refugiados, desplazados y los llamados “ilegales”. Estos grupos son parte de un número cada vez más grande de personas que viven en una situación de extrema precariedad. *De facto*, si no *de jure*, esta población ha perdido lo que Hannah Arendt llamó el “derecho a tener derechos”. Más concretamente, voy a proponer que lo que estamos viviendo es una *proliferación de estados de excepción* que se están volviendo permanentes.

Los muros mismos se justifican como medidas temporales o excepcionales. La norma es, simplemente, tener una frontera, digamos como la que existe entre México y Guatemala. Sin embargo, cada vez tenemos más barreras fortificadas. La norma es nacer con derechos humanos o derechos de ciudadanía. La excepción es gente desplazada que se ha quedado sin país y por lo tanto sin la garantía efectiva de tener derechos. De nuevo, esta excepción es cada vez más común. La norma, finalmente, es que rija el Estado de derecho. La excepción que caracteriza a las zonas amuralladas es la ilegalidad.

Se han hecho muchas propuestas prácticas sobre cómo responder a las crisis. Aquí me voy a concentrar en el problema teórico o conceptual. Voy a proponer que debemos entender que las excepciones se están volviendo la nueva norma. Esto nos ayudará, al menos, a ver los problemas que he llamado “invisibles”.

I

Primero hay que detallar con más precisión los muros. En la siguiente tabla se encuentra una lista de las fronteras fortificadas que se han construido desde 1945.

RODRIGO CHACÓN

TABLA 1
Fronteras fortificadas desde 1945

	<i>Constructor-Objetivo</i>	<i>Año (comienzo)</i>	<i>Extensión aproximada (km)</i>
1	República Democrática Alemana- República Federal Alemana	1952	1360
2	Argelia-Túnez	1957	275
3	República Democrática Alemana-Ber- lín occidental	1961	150
4	Israel-Libano	1975?	
5	Sudáfrica-Mozambique	1976	
6	URSS-Noruega	1976?	
7	URSS-Finlandia	1978	
8	Sudáfrica-Zimbabue	1979-83?	183
9	Marruecos-Sahara Occidental	1980	1641?
10	Israel-Jordania	1981?	
11	Egipto-Gaza	1982	11
12	Israel-Siria	1984?	
13	Sudáfrica-Suazilandia	1985?	
14	India-Pakistán	1985?	484
15	Tailandia-Camboya	1987?	
16	URSS (Hungria)-Austria	1989?	
17	Rumania-Hungria	1989	
18	Rumania-Yugoslavia	1989	
19	India-Bangladesh	1989-94	
20	Irán-Pakistán	1990-92	
21	Malasia-Tailandia	1993?	
22	Israel-Gaza	1994	50
23	Kuwait-Irak	1994	196
24	España-Marruecos (Ceuta)	1995	8
25	España-Marruecos (Melilla)	1998	11
26	Uzbekistán-Kirguistán	1999	
27	Irán-Afganistán	2000-2007	
28	Emiratos Árabes-Omán	2000-2007	396
29	Emiratos Árabes-Arabia Saudita	2000-2007	459
30	Turkmenistán-Uzbekistán	2001	1566
31	Uzbekistán-Afganistán	2001?	132
32	Israel-Cisjordania	2002	394
33	Botsuana-Zimbabue	2003	483
34	Arabia Saudita-Yemen	2003	1408?
35	Tailandia-Malasia	2004?	
36	Uzbekistán-Kazajistán	2004	
37	China-Corea del Norte	2006	
38	Kazajistán-Uzbekistán	2006	43?
39	Estados Unidos-México	2007	986
40	Arabia Saudita-Irak	2008	900
41	India-Myanmar	2010	
42	Israel-Egipto	2010	
43	Kazajistán-Kirguistán	2010	
44	Israel-Libano	2012	1.6
45	Grecia-Turquía	2012	13
46	Turquía-Siria	2012	
47	Israel-Siria	2013	
48	Bulgaria-Turquía	2014	
49	Hungria-Serbia	2015 (en construcción)	80

Fuente: Ron Hassner y Jason Wittenberg, "Barriers to entry: Who builds fortified boundaries and why?", *International Security*, vol. 40.1, 2015, pp. 166-167.

De la tabla se desprenden tres puntos importantes. En primer lugar, se muestra la aceleración en el ritmo de construcción. De 49 muros, 22 o casi la mitad se han construido desde el año 2000. También hay que notar que cada vez se proyectan barreras más largas. Las barreras de la década de 1990 no pasan de 200 kilómetros. En contraste, entre las más recientes hay varias que se acercan a los 1000 e incluso 1500 kilómetros.

Segundo, no todos los muros son iguales. Muchas barreras se construyeron con fines de seguridad, como una de las más largas (de 1640 kilómetros), que divide a Marruecos del Sahara Occidental. Lo mismo se puede decir de las barreras entre Pakistán y Afganistán e India y Pakistán.⁷ Sin embargo, otras —sobre todo las más recientes— tienen también el objetivo de prevenir la entrada de migrantes; la más famosa e importante para nosotros es la que divide a México de Estados Unidos.

Tercero, erigir barreras de miles de kilómetros, como pretende Estados Unidos, *no es imposible* como algunos críticos objetan o como quisiéramos pensar. Marruecos construyó una de las barreras más largas y eficaces.⁸ Las barreras saudíes son mucho más caras que la que planea terminar Donald Trump. El costo de concluir el muro entre México y Estados Unidos se estima en 1000 millones de dólares; los muros que separan a Arabia Saudí de Yemen costaron ocho veces más.⁹

Es importante también precisar el fenómeno en sí. Las murallas denotan solidez y permanencia en un mundo que se ha vuelto cada vez más líquido; un mundo donde nos movemos todos los días a través de muros electrónicos (*firewalls*) con contraseñas. Las murallas organizan nuestro espacio mental, separando visiblemente a un “nosotros” imaginario de un “ellos” externo o foráneo. Se trata de instituciones binacionales, al menos en tanto que comprenden y afectan a dos Estados. Sin embargo, todo muro es también una imposición unilateral y asimétrica. Es por ello que los muros ofenden.¹⁰ Los muros establecen una jerarquía en la cual los excluidos son considerados inferiores: si fueran iguales,

⁷Hassner y Wittenberg, *op. cit.*, pp. 166-167.

⁸*Ibid.*, p. 170.

⁹Hassner y Wittenberg, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰Paulina Ochoa Espejo, “¿Qué tiene de malo el muro?”, *Nexos*, abril de 2014.

RODRIGO CHACÓN

se les daría una justificación o se les consultaría;¹¹ si fueran superiores serían bienvenidos en el país.¹² Los muros mandan una señal al país vecino: las amenazas que hay que erradicar están del otro lado de la frontera. Parte del mensaje también es que el otro lado no coopera o es incapaz de hacerlo.¹³

II

¿Qué está detrás de este fenómeno y cómo podemos explicarlo?

Hay dos clases de explicaciones. La primera se enfoca en la acción de los Estados concebidos como entes racionales y unitarios. De acuerdo con esta postura, la construcción de muros responde a un análisis de costos y beneficios. El estudio más completo del tema desde una perspectiva global fue publicado el verano de 2015 por Ron Hassner y Jason Wittenberg de Berkeley.¹⁴ Los autores concluyen lo siguiente.

La mayoría de las barreras fortificadas son construidas por Estados ricos para limitar la entrada de migrantes de países más pobres. Esto sucede en particular si los países excluidos son mayoritariamente musulmanes.¹⁵ El PIB per cápita de los países constructores de muros entre 1990 y 2014 fue de 9143 dólares en promedio. La cifra correspondiente de los países bloqueados fue de 2361.¹⁶

La principal motivación para levantar un muro es económica y no territorial ni de seguridad. Según Hassner y Wittenberg, las amenazas terroristas y las disputas territoriales *no* son mayores en los Estados que construyen muros.¹⁷ El mejor factor de pronóstico de que se

¹¹ *Loc. cit.* “Aunque los estadounidenses digan que la barda no es xenofóbica, el solo hecho de que no haya habido consulta oficial con las instituciones mexicanas muestra que Estados Unidos no considera a los mexicanos como iguales.”

¹² La violencia (real y simbólica) de los muros se disimula con nombres como “security fence” (Israel), “U.S. border marker” o “Northern Ireland Peace Lines”.

¹³ Hassner y Wittenberg, *op. cit.*, p. 162.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 158.

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷ *Ibid.*, p. 158.

va a construir una barrera fortificada es la riqueza relativa del Estado y la intensidad de los flujos migratorios que recibe.¹⁸ Es el caso, por ejemplo, de las bardas que separan a Estados Unidos de México.

Los muros tienden a ser levantados por Estados autoritarios en contra de otros Estados autoritarios.¹⁹ Más de la mitad de los países constructores de muros son mayoritariamente musulmanes y más del 80% de los países objetivo o excluidos son de mayoría musulmana.²⁰

También en contra de lo que muchos suponen, Hassner y Wittenberg sostienen que algunos muros de hecho funcionan y lo hacen muy bien, a pesar del altísimo costo humano y económico que representan. Es el caso de las barreras en Ceuta y Melilla, dos ciudades españolas rodeadas por territorio marroquí, que constituyen el perímetro externo de la Unión Europea. Estas barreras de aproximadamente seis metros, fortificadas con alambres de púas y financiadas por la Unión Europea, han detenido el flujo de migrantes y refugiados africanos hacia Europa.²¹ Las barreras que dividen a Israel de Gaza y Cisjordania también han cumplido la misión de interrumpir el cruce de fronteras. En este caso, se trata de murallas dobles (paralelas) que llegan a medir ocho metros de altura y que demarcan zonas intermedias de hasta 100 metros de ancho.²² Finalmente, uno de los sistemas de contención más largos alrededor de Marruecos (de casi dos mil kilómetros) también ha logrado sus objetivos (a pesar de que requirió un gasto de 40% del PIB y el apoyo de 100 000 miembros del ejército).²³

La segunda explicación cuestiona la racionalidad y unidad del Estado, así como la racionalidad de los muros. En casos como el de México y Estados Unidos, la construcción de las bardas responde a una lógica de política interna que no puede ser considerada racional. Más precisamente, esta lógica no es *en su conjunto* racional, por mucho que beneficie a actores locales o internos; por ejemplo, a legisladores, policías,

¹⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁹ *Ibid.*, p. 168.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 178.

²² *Ibid.*, p. 181.

²³ *Loc. cit.*

RODRIGO CHACÓN

contrabandistas y, sobre todo, a políticos como Trump (y antes a Pat Buchanan, Pete Wilson, Bill Clinton y otros).²⁴

La construcción de muros divisorios no es racional en su conjunto porque los objetivos planteados no se logran, como se ve en los muros entre México y Estados Unidos. Más allá de eso, las fortificaciones *crean* los mismos problemas que pretenden resolver. Veamos el caso de las divisiones entre México y Estados Unidos.

Las tensiones en la frontera que culminan en la construcción de los muros comienzan alrededor de 1993, durante la presidencia de Clinton, justo antes de firmarse el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. El primer paso es una iniciativa llamada Operación Bloqueo en la frontera con Ciudad Juárez. La operación consistió en mandar a la frontera 450 agentes de la patrulla fronteriza para formar una guardia o una línea de 30 kilómetros que tenía el objetivo de interceptar migrantes. La Operación Bloqueo fue una iniciativa local del jefe de la patrulla fronteriza de El Paso, Silvestre Reyes (también conocido como “Silver” Reyes, quien después llegó a ser congresista demócrata). A nivel federal, el Servicio de Inmigración y Naturalización (INS) primero se opuso a la estrategia, pero el éxito de la operación —y su visibilidad e impacto mediático— lo orilló a aceptar y promover la expansión del programa.²⁵

El plan consistía en enfocarse en los cruces más habituales, lo que significaba continuar con San Diego. En efecto, en octubre de 1994 se puso en marcha la Operación Guardián. Una vez que se echó a andar esta dinámica, comenzó a realimentarse. Los migrantes prefirieron cruzar por otras zonas, como Nuevo México y Arizona, donde se lanza una nueva operación (Operación Salvaguarda) que en 1995 continuó la barda entre Nogales Sonora y Nogales Arizona. A esto le siguió en 1997 la Operación Río Grande, en el sudeste de Texas.²⁶

²⁴ Peter Andreas, *Border games: Policing the U.S.-Mexico divide*, 2009, Ithaca, Cornell University Press, p. 85.

²⁵ *Ibid.*, p. 93.

²⁶ *Ibid.*, p. 94. No es la primera vez que se realiza una operación semejante. En 1954, Eisenhower promovió la Operation Espaldas Mojadas. El año previo (1953), la patrulla fronteriza había interceptado 850 000 migrantes. *Ibid.*, p. 34.

Debido a las nuevas fortificaciones, los migrantes empezaron a cruzar por regiones desérticas más remotas y por montañas y ríos, lo cual llevó a un incremento en las cifras de muertos²⁷ y a que los migrantes recurrieran más a contrabandistas o coyotes, cuyo negocio se volvió más rentable.²⁸

El punto analítico que hay que resaltar en este contexto es que lejos de reforzar el Estado de derecho y hacer la zona fronteriza más segura, los muros han logrado lo contrario. Al volverse más difícil cruzar, ha habido más muertes y se ha propiciado el tráfico ilegal de personas. A finales de esa década de 1990 se construyeron muchos túneles: se calcula que tan solo en El Paso, en 1999 había entre 50 y 60 (uno, por cierto, salía justo al costado del ayuntamiento local).²⁹

Otro factor que incrementa la ilegalidad son los grupos de vigilantes que comenzaron a patrullar la zona. La motivación central de estos grupos (entre ellos, *Minuteman Project*, *Ranch Rescue* y *Arizona Border Watch*) era precisamente la de restablecer el Estado de derecho que las autoridades ya no podían garantizar. Es decir, si el gobierno fallaba en una tarea esencial como poder soberano —la tarea de controlar sus fronteras—, no quedaba otra opción que dejar que los ciudadanos mismos lo hicieran o, en otras palabras, dejar que interpretaran y aplicaran la ley.³⁰ La percepción de una crisis de soberanía fue tal que los *Minutemen* decidieron construir su propia barda en 2007, para lo que invirtieron un millón de dólares. Se trató de una barrera a la vez simbólica (pues no se construyó en la frontera) y también real: es decir, es una realidad física (y técnicamente compleja) con la intención de mostrar al Estado qué es lo que tenía que hacer. Me parece que esto ilustra muy bien el fenómeno del muro. Los muros son vistos como el último baluarte de la soberanía y como defensa simbólica del espacio mental de las poblaciones que los construyen.

²⁷ Wayne A. Cornelius y Idean Salehyan estiman que entre 1995 y 2006 murieron 4045 personas tratando de cruzar sin autorización la frontera. Deshidratación e hipotermia fueron las causas más comunes. Wayne A. Cornelius y Idean Salehyan, “Does border enforcement deter unauthorized immigration? The case of Mexican migration to the United States of America”, *Regulation and Governance*, vol. 1, 2007, pp. 139-153, 142.

²⁸ Andreas, *op. cit.*, p. 95.

²⁹ *Ibid.*, p. 97, n. 47.

³⁰ Catherine Dauvergne, *Making people illegal: What globalization means for migration and law*, 2008, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159.

RODRIGO CHACÓN

Tenemos, pues, coyotes, contrabandistas, vigilantes, y un Estado que responde a un ambiente de pánico construyendo muros. Finalmente, hay que añadir que el Estado mismo comenzó a suspender la ley. Esto ocurrió sobre todo en la segunda fase de construcción en la presidencia de George W. Bush, la fase que ha extendido el muro de unas cuantas ciudades a los casi mil kilómetros que divide ahora, es decir, aproximadamente un tercio del total de la frontera.³¹

Para repasar brevemente esta historia, en 2006, más de una década después de Operación Guardián, las barreras de San Diego todavía no se habían terminado de construir por demandas y regulaciones ambientales, entre otros problemas.³² Para poder continuar las barreras en San Diego y más allá, en 2008 el Congreso estipuló que el Estado podía “suspender [...] cualquier ley necesaria para asegurar la construcción expedita de las barreras”.³³ Esto permitió al entonces secretario de Seguridad Nacional, Michael Chertoff, suspender 36 leyes locales y federales a lo largo de 760 kilómetros de la frontera. Entre este conjunto había más de 24 leyes ambientales y de preservación cultural, así como leyes sobre salud pública.³⁴ La ley que imperaba en la zona era la ley de la excepción.

¿Cuál ha sido el impacto de los muros sobre la migración? Según expertos como Wayne Cornelius, ha sido mínimo el efecto sobre la determinación de cruzar y sobre la capacidad de ingresar al país para quienes perseveran en sus intentos.³⁵

Si el muro entre México y Estados Unidos crea los mismos problemas que supuestamente resuelve, ¿por qué se ha seguido construyendo? Peter Andreas, de la Universidad de Brown, argumenta que el

³¹ “Borderland”, *National Public Radio*, en <http://apps.npr.org/borderland/#_23>, consultado el 11 de marzo de 2016.

³² Wendy Brown, *Walled States, waning sovereignty*, 2010, Nueva York, Zone Books, p. 36.

³³ *Ibid.*, p. 113.

³⁴ *Ibid.*, p. 36.

³⁵ Cornelius y Salehyan, *op. cit.*, p. 150. A partir de 2008, la migración mexicana empezó a disminuir notablemente hasta llegar ahora a su punto más bajo en 40 años. Pero esto no parece deberse a los muros, sino a la crisis económica y a la política de deportación de Obama. Desde 2009, se han deportado en promedio 400 000 inmigrantes indocumentados al año, mientras que durante el régimen de George W. Bush la cifra fue de 250 000. Jeffrey Tobin, “American limbo”, *The New Yorker*, 27 de julio de 2015, en <<http://www.newyorker.com/magazine/2015/07/27/american-limbo>>, consultado el 14 de marzo de 2016.

muro tiene una función sobre todo simbólica. El Estado utiliza este símbolo (una muralla fortificada) para responder a la crisis migratoria de la forma supuestamente más “eficaz”. Es decir, el muro soluciona *en el nivel de las percepciones* un problema que es mucho más complejo y que divide al país políticamente. El problema real es la enorme demanda y necesidad de mano de obra barata (además de la demanda de drogas, entre otras cosas). El muro sirve como sustituto de la respuesta política que se ha vuelto imposible.³⁶

III

Regresemos a la perspectiva global desde un punto de vista teórico. ¿Qué lecciones podemos derivar de este análisis? En primer lugar, debemos reconocer que la tendencia a cerrar fronteras no es un fenómeno local ni coyuntural. Como indica la perspectiva macro de Hassner y Wittenberg, esta tendencia tiene causas estructurales, como las desigualdades económicas entre los Estados y la expansión mundial de las migraciones. A esto hay que añadir la proliferación de Estados divididos o destruidos por guerras civiles e intervenciones militares, como Somalia, Siria, Libia e Irak, así como Estados con altos índices de violencia, como los países del triángulo del norte de Centroamérica y México. Finalmente, hay que mencionar el cambio climático que, según estudios

³⁶Andreas, *op. cit.*, p. 9. La frontera se asemeja a un gran escenario en el cual el Estado exhibe su determinación de excluir a poblaciones indeseadas, a la vez que manifiesta su voluntad de mantener abierto el comercio legal. El problema migratorio ha crecido —según argumenta Andreas—, porque la audiencia del espectáculo del Estado ha crecido: hay cada vez más gente y más instituciones interesadas en la frontera: el Congreso, los medios, observadores internacionales e incluso ciudadanos que radican lejos de la zona (por ejemplo, en Montana), que pueden ver la frontera por internet a través de cámaras instaladas en la zona. La fortificación de la frontera es un acto ritual. Las imágenes de desorden y caos en la frontera transmitidas por los medios son remplazadas por un paisaje de orden y solidez. Cuando los esfuerzos de contención fallan, el Estado puede salvar su imagen prometiendo un nuevo espectáculo mejor y más grande. Todo esto agrava el problema. Un indicador de este agravamiento es la nómina de la patrulla fronteriza, que se duplicó en la década de 1990 y nuevamente al comenzar el siglo XXI, de aproximadamente 5000 agentes en 1990 a 20 000 en 2009. *Ibid.*, pp. 9, 156-7.

RODRIGO CHACÓN

recientes, también influye en las migraciones que hemos visto.³⁷ Todo indica, pues, que el problema seguirá creciendo.

Ante esta situación algunos, como Thomas Friedman, han propuesto ya sea levantar más muros o montar más intervenciones militares.³⁸ Otra propuesta es crear de nuevo protectorados en Estados fallidos, como sugiere Michael Walzer y como *de facto* ha sucedido en Kosovo en los últimos años.³⁹ No es difícil darse cuenta de que estas soluciones no son satisfactorias.

A largo plazo, lo que tendría que ocurrir para atacar las raíces del problema, según argumentan académicos a los que me uno, es un cambio conceptual e institucional. Es decir, debemos repensar conceptos y prácticas como la responsabilidad internacional, la soberanía, los derechos humanos y el mismo Estado de derecho.

Sin embargo, esto es a muy largo plazo.⁴⁰ La tarea más inmediata, según voy a proponer, es primero que nada ver y *entender* el problema creado por los nuevos estados de excepción. Los muros, como vimos, son medidas excepcionales que suelen volverse permanentes. Además, no son un fenómeno aislado, sino que son a la vez manifestación y causa de otras excepciones permanentes en todo el mundo. Veamos dos situaciones.

100 | La primera es la condición de los refugiados y, en general, de las poblaciones desplazadas por violencia. Son las principales poblaciones que se pretende contener con los muros en Europa. En todo el mundo, según la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR),

³⁷ Véase Richard Black *et al.*, “The effect of environmental change on human migration”, *Global Environmental Change*, vol. 21, 2011, pp. S3-S11.

³⁸ Thomas L. Friedman, “Walls, borders, a dome and refugees”, *The New York Times*, 9 de septiembre de 2015.

³⁹ Michael Walzer, “The European Crisis”, *Dissent*, 11 de septiembre de 2015.

⁴⁰ En efecto, podría decirse que nos hemos tardado más de dos siglos en darnos cuenta de que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 contiene ya un grave problema conceptual. Como explica Giorgio Agamben, la Declaración puede referirse a dos realidades distintas: hombre y ciudadano. Si los “derechos del hombre” fueran exactamente los “derechos del ciudadano”, el derecho fundamental sería el derecho a la ciudadanía, un derecho que en la actualidad no reconoce el derecho internacional. Como notó Hannah Arendt al examinar la experiencia totalitaria, el “hombre” desprovisto de ciudadanía simplemente no goza de derechos humanos, pues no existe una instancia que los garantice. Giorgio Agamben, “We refugees”, *Symposium*, núm. 49 (2), verano de 1995, pp. 114-119.

en 2014 había casi 60 millones de desplazados por la violencia. Esta es la cifra más alta que se ha registrado.⁴¹

Ser refugiado es una condición excepcional; la norma es tener una nacionalidad y ciudadanía. Al concebirse como excepción de la norma de nacionalidad, se asume que la solución ideal es repatriar al refugiado (en lugar de buscarle otro hogar u otra ciudadanía). Sin embargo, casi nunca es viable la repatriación. En efecto, la mayoría de los refugiados se encuentran en lo que se conoce como “situaciones prolongadas”, es decir, situaciones que duran mucho tiempo. Según una investigación del Refugee Study Centre de Oxford, en el 2011 dos tercios de la población mundial de refugiados se encontraba en este estado. El tiempo promedio de una situación prolongada es de casi veinte años.⁴²

Como señala Laura Rubio, en México hay una población de desplazados por violencia que se estima que suma 281 418 personas,⁴³ aunque encuestas del INEGI apuntan a que la cifra podría ser mucho mayor: de 1.6 millones.⁴⁴ El problema comienza precisamente con que no sabemos, pues, entre otras cosas, no hay un reconocimiento legal del desplazamiento.⁴⁵ Los desplazados por violencia y los refugiados suelen ser invisibles, y esa invisibilidad los pone en una situación de enorme precariedad. Como indica la etimología (de la raíz del término “precario”, *prex*, vienen las palabras plegaria o ruego), los refugiados

⁴¹ UNHCR, “Worldwide displacement hits all-time high as war and persecution increase”, 18 de junio de 2015, en <<http://www.unhcr.org/558193896.html>>, consultado el 14 de marzo de 2016.

⁴² James Milner y Gil Loescher, “Responding to protracted refugee situations: Lessons from a decade of discussion”, Refugee Studies Centre, Oxford, enero de 2011, en <<http://www.rsc.ox.ac.uk/files/publications/policy-briefing-series/pb6-responding-protracted-refugee-situations-2011.pdf>>, consultado el 14 de marzo de 2016. Véase Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants*, 2015, Oxford, Oxford University Press, p. 140.

⁴³ Luis Pablo Beauregard, “Una investigación cifra en 280 000 los desplazados en México por la violencia”, *El País*, 15 de mayo de 2015, en <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/05/15/actualidad/1431655479_587421.html>, consultado el 15 de marzo de 2016. Véase también Laura Rubio Díaz-Leal, *Desplazamiento interno inducido por la violencia: Una experiencia global, una realidad mexicana*, 2015, México, Tres Picos Servicios Editoriales.

⁴⁴ Beauregard, *loc. cit.*

⁴⁵ *Ibid.* En México, la Ley General de Víctimas de 2013 reconoce el desplazamiento interno, pero no provee una definición. Esto impide que se creen mecanismos de reparación.

RODRIGO CHACÓN

se mantienen vivos en muchos casos por caridad o por ayuda humanitaria. Sin esta ayuda humanitaria, *son solo seres humanos*.

Una de las lecciones más importantes del siglo XX es que ser humano (y nada más) es una de las situaciones más peligrosas en las que podemos estar. Quien ha sido desprovisto de ciudadanía, carece (paradójicamente) de los derechos inherentes al hombre.

Es el caso de millones de refugiados. Por ley internacional, los refugiados tienen derechos, tales como el derecho de asociación, acceso a tribunales legales, derecho a trabajar y libertad de movimiento.⁴⁶ Sin embargo, dentro de los campamentos de refugiados no hay instancias que garanticen estos derechos. Se trata de espacios fuera de la legalidad donde se limita el movimiento, el empleo y la educación de los refugiados, entre otras violaciones.⁴⁷

Un segundo estado de excepción que tiende a volverse permanente es ser considerado “ilegal”. La población mundial considerada “ilegal” se calcula en 50 millones de personas.⁴⁸ Aproximadamente once millones están en Estados Unidos y 60% (o más de seis millones) son de origen mexicano.⁴⁹ Ningún otro país occidental tiene una población no autorizada tan grande. Esta tendencia también se ha acentuado en las últimas décadas. A mediados de la década de 1990, cuando empezó la Operación Guardián, se estima que había 3.5 millones de indocumentados en Estados Unidos. Para 2008, este número se había multiplicado por cuatro, a más de doce millones.⁵⁰ Esto indica que los

⁴⁶ Dauvergne, *op. cit.*, p. 56. Véase la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, ONU, 28 de julio de 1951 (entrada en vigor, 22 de abril de 1954).

⁴⁷ Gündogdu, *op. cit.*, 141. Véase el trabajo de campo de Michel Agier, *Managing the undesirables: Refugee camps and humanitarian government*, 2011, Cambridge, Polity Press. Si bien los refugiados se encuentran en un limbo legal *de facto*, quienes demandan la *condición* de refugiado se encuentran *de jure* en dicho limbo: el estatus del reclamante de asilo no está reconocido por el derecho internacional.

⁴⁸ Dauvergne, *op. cit.*, p. 14 (las cifras son de 2008).

⁴⁹ Michael Hoefler, Nancy Rytina y Bryan C. Baker, “Estimates of the unauthorized immigrant population residing in the United States: January 2009”, *Population Estimates*, U.S. Department of Homeland Security, <http://www.dhs.gov/xlibrary/assets/statistics/publications/ois_ill_pe_2009.pdf>. consultado el 15 de marzo de 2016.

⁵⁰ Dauvergne, *op. cit.*, 161.

muros no solo no han reducido la población considerada ilegal, sino que *probablemente han contribuido a que aumente*.⁵¹

Que los muros, junto con políticas antimigratorias más estrictas, *generen* personas “ilegales” (en vez de fortalecer el Estado de derecho) parece paradójico. Sin embargo, es lo que vemos: al volverse más restrictivas las leyes, más “ilegales” han aparecido.

Ante esto, hay quienes insisten en que lo ilegal no son las personas, sino la forma en la que entraron al país. Esto es cierto *en principio*, al menos, en tanto que “ninguna persona es ilegal” (como insiste la campaña mundial desde 1997). Pero hay que recordar que el “ilegal” es también una construcción social, creada por el lenguaje y —más importante aún— por la ley. En 2006, por ejemplo, el Congreso estadounidense propuso una ley según la cual simplemente *estar* en el país sin documentos sería considerado un delito. Actualmente, los indocumentados violan la ley migratoria. Con esta propuesta, en cambio, serían en sí mismos, por solo estar en territorio estadounidense, delincuentes.⁵²

Al igual que los refugiados, los ilegales tienden a ser invisibles. Los mismos inmigrantes *tienen* que mantenerse invisibles, fuera del radar de las autoridades. El resultado es lo que se conoce en la bibliografía académica como “brecha ciudadana”, que es la condición de quienes viven en un Estado sin tener la protección que otorga la ciudadanía.⁵³ En Estados Unidos esta brecha crecería enormemente con propuestas como las de Trump. Según la propuesta más extrema, Estados Unidos dejaría de otorgar la ciudadanía incluso a quienes nacen en su territorio.

⁵¹ De otra forma, es difícil explicar el salto en el número de “ilegales” de tres a doce millones en quince años. *Ibid.*, p. 15.

⁵² Se trata del proyecto de ley Sensenbrenner (por su patrocinador, el congresista de Wisconsin, Jim Sensenbrenner), aprobado por la Cámara de Representantes en diciembre de 2005 y rechazado por el Senado. H.R. 4437 [109th], *The Border Protection, Anti-Terrorism, and Illegal Immigration Control Act*. Al respecto, véase Ayelet Shachar, *The birthright lottery: Citizenship and global inequality*, 2009, Cambridge, Harvard University Press, p. 234, núm. 66.

⁵³ Gündogdu, *op. cit.*, 3. Sobre la situación de los indocumentados en Europa véase Monika Krause, “Undocumented migrants: An Arendtian perspective”, *European Journal of Political Theory*, vol. 7, núm. 3, julio de 2008, pp. 331-348. El número de indocumentados en la Unión Europea se estimaba a finales de la década de 1990 en tres millones, con incrementos anuales de 500 000. Se calcula que en 2008, tan solo en Alemania había un millón de indocumentados. *Ibid.*, p. 332.

RODRIGO CHACÓN

Aunque es muy improbable que esto suceda, conviene notar cómo lo que estamos viendo no son fenómenos aislados. En resumen, lo importante del caso Trump es entender que forma parte de una crisis mucho más amplia. Desde la década de 1990, el Estado se ha visto vulnerado por la globalización. La respuesta mundial que hemos visto es la reafirmación de la soberanía a través de medidas excepcionales como la construcción de fronteras fortificadas. Lo que no logran las fortificaciones (detener el flujo de migrantes), se intenta a través de la exclusión interna. En todo el mundo hay cada vez más personas consideradas “ilegales” y más refugiados que se encuentran en un limbo legal. Trump es solo el aspecto más burdo de la proliferación global de los estados de excepción. El reto es entender que esos estados se están volviendo permanentes. A largo plazo, el enorme costo humano de estas excepciones requerirá replantear nuestras instituciones y conceptos.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía de Kenia Cano es, entre otras cosas, un ejercicio de asedio sensorial a la realidad. Con el verso y el versículo, con la anáfora y la metáfora (por ejemplo), el lenguaje de la poeta explora un repertorio de objetos cotidianos mediante una técnica de toque paciente, sucesivo, acumulativo; se trata de contactos muy diversos, tanto por su pretensión —caricias, golpes, tientos inquisitivos, enriquecimientos perceptivos—, por su fuente —la experiencia verbal de palpar brota de todos los sentidos—, como también por su efecto: los versos modelan lo que tocan, así como las cosas dejan huella en la voz lírica que las toca a través de la membrana del lenguaje. A manera de invitación a esta liturgia sensorial, presentamos aquí algunos poemas, extraídos de dos libros inéditos.

Kenia Cano nació en la Ciudad de México, y vive en Cuernavaca, Morelos. Algunos de sus libros de poemas son *Acantilado* (2000), *Oración de pájaros* (poesía y pintura de la autora, 2005), *Las aves de este día* (Premio Iberoamericano de Poesía Carlos Pellicer, 2009) y *Autorretrato con animales* (2013). Poemas suyos han sido traducidos al francés, al inglés y al rumano. Ha expuesto obra pictórica en México, Francia y Estados Unidos. Imparte talleres de poesía en la Escuela de Escritores Ricardo Garibay, así como talleres de correspondencia entre las artes. Ha sido becaria del Sistema Nacional de Creadores. Ha participado en varios festivales nacionales e internacionales de poesía, dando talleres y lecturas públicas.

Gabriel Astey

KENIA CANO

POEMAS

Kenia Cano

No te preguntas cuántos perros forman una jauría. Cómo recuperan su condición puramente animal. Cómo se rebelan a ser domesticados, se entregan a provocar dolor y a dolerse.

Una jauría mató a una madre y a su hijo en el Cerro de la Estrella

Recuerdas el rostro tranquilo de esa criatura. Se te insertó en el corazón.

Dibujas una jauría desaforada, el gesto deforme, algo parecido al latido de Dios: la mirada perdida de uno de los perros, sin propósito, tampoco esperanzada.

¿En qué formas dices que experimentas lo divino? ¿No somos todos su experimento?

Confía en cosas calladas. El momento en que hincan los dientes. La carne tiene sus límites, no aguanta la desgarradura. ¿Te tomarás el tiempo para dibujar cada cabeza desenfundada? ¿Los ojos desorbitados? ¿Cada mordida?

Mordida: presión, deslizamiento y perforación, como en la escritura.

Mira bien qué hay debajo de la carne.

(Del diario *Poemas incómodos*)

De la caja de la proporción de mi alma. De los pedazos, de las visiones y los contrastes. Del contratiempo. Del enderezado bien, del mal y de la prisa. De todo lo que no cabe en una contemplación. De este martes que se borrará. De los sabores en la boca secos. De los higos que se acompañan por cordero.

Nadie escuchó el balido

De esas despedidas prolongadas. De lo que hemos querido olvidar, de lo que no hemos podido. De lo que decimos de mejor modo por incapacidad. De las desproporciones del sueño. De los letreros despostillados y las descomposturas. De las posturas clavadas en tu entrecejo.

Del bramido

Del alimento sin pausa en tu oreja. Del rastro vertido. Del rostro que vio la cara del cielo. De aquellos que dices haber amado. De un corte fino de carnes frías. Del *prosciutto* y el tomate con semillas explotando dentro de tu boca. De los detalles, de los vecinos. Del todo en orden —ella no sabe nada—, del reverso de las cartas. De todas las historias a medias. “Que me dejen en paz.” Que te dejes en paz y que te abras, saques tu regla, tu balanza. ¿Tiene esto cierta verdad?

Quién podría tener miedo de morir. Si los retornos, las medias vueltas, mírame y sostenme detrás. La muerte no tiene sostén, no usa, no amamanta, no serena, no conoce ropa cómoda.

(Del diario *Poemas incómodos*)

**AVISPAS GRISES, O DEL AMOR
FUERA DE PELIGRO EN MORANDI
(FRAGMENTOS)**

Nada más abstracto que el mundo visible

GIORGIO MORANDI

1

Avispas grises incomodan la estabilidad visible
en una naturaleza muerta de Morandi.
Bolonia y las impurezas que hay sobre la mesa, aquí.
Allá, el pintor acomodaba objetos frente a sus ojos.
Podía amansar el fondo, entibiar o enfriar la estancia a su antojo.
Aquí las hormigas suben sin fatiga por las patas,
la mesa ofrece migajas, una gota de mermelada.
Nuestra disposición insegura debe salir de casa
y con ella palabras que pronto toman otra posición.
Allá quizá el pintor deseaba contener el brillo de la leche,
acá debemos contentarnos con un sorbo claro a expensas
del ruido circular de las avenidas,
pisadas sobre la grava suelta.

¿De qué forma las charlas fundadoras de los niños
se ocultan detrás de un mudo recipiente
aun cuando la leche no es más tema de conversación?

2

¿Por qué nos interesa esta zona fuera de peligro?
Una avispa zumba debajo de la tapa.
Mora alrededor de los cristales del azúcar
como caricias que buscan permanencia.

Ellos desacomodan sus cuerpos desnudos sobre la mesa,
entre la piel de los objetos que sí arriesgan.

El silencio en la cerámica vibra espeso en el blanco de titanio.
Su estancia bajo altas temperaturas amalgama
y vuelve sólido el amor solo aquí.

5

Dos milagros se presentaron esta mañana
y él decidió solo seguir pintando:
matiza el latido de la madre,
esparce la presencia de la hermana
mientras una gallina ciega al fondo del jardín
no lamenta ni un minuto la oscuridad.

13

¿Por qué considerabas este universo ordinario?
Debías irte lejos de tu historia personal,
nunca de las sugerencias de esta página.
El cielo de la mesa y el aire superior.
Puedes respirar entre la naturaleza viva de estos objetos.

Entre frasco y fervor un leve desplazamiento.
Prefiero la degradación de grises en el recipiente.
Nada imita los astros tan bien.
La sombra de estos objetos un umbral,
materias que no esperan ningún desenlace.

(Del libro *Parcela blanca*)

PALABRAS CERCANAS

No porque vienen de la boca con vida del padre. No porque pueden morderse y saben dulces. No porque suenan cerca de tu oído. Palabras cercanas. No buscan lo que no has visto, no corren hacia encuentros que no has tenido.

Se dejan sobar como un perro manso, se alegran si las tocas, te agradecen el contacto físico. Se pasean desnudas dentro de tu casa. Se esconden en tus sábanas. Olfatean tu ropa interior. Tu deseo les parece lo más natural. Leen los muros de tu casa sin alarmarse. No desean sorprenderte.

Se mueven entre el aroma a vainilla y los vapores tibios cuando preparas un helado artesanal. Se elevan cuando huele a tierra mojada. Buscan esta presencia y no se precipitan. No forman parte de nada más. Solo de este momento. No te engañan, soportan tus engaños.

Toleran cualquier página en los libros. Pueden darte la espalda si les da la gana, no andan con buenos modales, no se preocupan por su olor, pero por lo general huelen bien. Caminaron alrededor del cuerpo de tu abuela pero no convirtieron su muerte en algo trágico. Abrieron los perfumeros como si la vida siguiera por ahí. Se sentaron en la alfombra junto a ti, y vieron sus pies. Le dieron la última caricia. Se meten bajo el suéter negro de tu padre y escuchan su corazón.

Miran tus pesadillas y se ríen. Cortan los hilos que sobran en los tejidos de tu casa. Hacendosas, limpian tus libros, leen sus lomos y mansamente ofrecen el suyo. Tus manos no enfrían su piel. Son dóciles y nunca golpean la puerta. Encuentran siempre la forma de pasar. Se pegan como el buen polvo a los marcos y no hacen mucho ruido.

Apagan la luz cuando tienes sueño. Dejan marcas sobre la mesa si aprietas de más el cuchillo. Prefieren verbos como embarrar, embadurnar. Sugiero que desconfíes de su comodidad, no sea que un día no te dejen entrar a casa.

(Del libro *Parcela blanca*)

EL REVERSO

Tiene estrategias que no conoces. Piensas que es una cuestión de docilidad y de dar la vuelta, pero no es así. No sabes qué verso desde el final de la página subirá hasta aquí para picarte los ojos. No trae idea de suicidio, no hereda los males visibles de tu casa. No tiene que ver con el miedo ni con los sueños en donde no llegas nunca a la estación.

El reverso se burla de tus sueños, de las rajaduras en el piso de tu casa y del temblor. Está aunque lo ignores. Entre el cuerpo de tu abuela y la sábana de flores. Entre su piel y la pijama que conserva su olor. El reverso no respira por ti ni por tus hermanos. Te ignora pero tú no debes ignorarlo a él.

¿Forma parte de una fibra en tu corazón? ¿Está parado en la fila del colegio? Se ríe de tus decisiones pero no es el mal. Posibilita lo que no concebías y no daña con ello. No aumenta la creciente del río, no se lamenta, no tiene prisa, no se esconde bajo tu chamarra de cuero. No se anuncia y no tiene lista de verbos favoritos. No te condiciona pero tampoco te mira como crees.

Si fuera silencio habría tapado tu boca, tampoco es sorpresa. Es lo que es. No la parte interna del cuenco ni su base, tampoco los poros fríos en la cerámica. No se manifiesta visiblemente pero no hay molécula ni mínima constitución que desconozca. No está bajo la tapa ni en la parte posterior del ojo. No ubica el nervio óptico, no invierte ninguna imagen.

No opaca la piel de las manzanas. Consume la cera de las velas. Se traga las horas con gula y confía demasiado en su imagen.

¿Tiene oído para los pájaros? ¿Le importa tu propio tiempo? ¿La profunda gana de crecer del tabachín? ¿Leerá la línea de Malinowsky dibujada en el muro de tu casa?:

Se acordará el viento de la hierba y de nosotros.

GÉRARD DE NERVAL

El reverso no distingue gama de grises. No puede diferenciar entre el grafito y la tinta china. Le dan igual las sombras. No le incomoda el negro de los funerales, no conoce el peso de los hombros. Nunca ha visto un bulto lanzarse por la ventana. No tiene iniciativa, tampoco voluntad. No escribe malos poemas ni poéticas para despertar a Li Po. No fabrica nada mal hecho, no acumula ni guarda nada para sí. Permite que te veas de otro modo. No conoce la bondad pero quizá intervenga en el crecimiento. No tiene culpa ni compromiso. Conoce al derecho y al revés tu casa. Cada uno de tus pensamientos, pero no los atesora ni los aborrece.

El reverso te sostiene pero no moldea tu gravedad. Va a contratiempo. No le preocupa la eternidad, un goteo mal arreglado en la cocina. Tampoco la cara leal de tus amigos. No está oculto a tus ojos, pero nada de tus pertenencias le conviene. Tampoco le interesa el pan que no vendes, el que se endurece; ni la madera que astilló tus dedos ni los actos que te pusieron el gesto rudo. No sabe de cuerpos adheridos ni de heridas que se distienden. No tiene principio ni fin. Tampoco se enreda en la mitología. No se anuncia en visiones y jamás conoció el rostro de Blake. No guió ninguno de sus carbones. No caligrafió ninguno de sus textos, no lamió nunca su torso.

No sabe nunca cómo detenerse.

(Del libro *Parcela blanca*)

OJO DE MEDUSA

*Susana Patiño**

“**E**stamos subiendo en un elevador de alta velocidad. En menos de un minuto llegaremos al piso 62 de la torre más alta de América Latina: mide 300 metros, tan solo 10 menos que la Torre Eiffel. En el mirador tendrán una vista de 360 grados de Santiago y, accediendo al piso superior, respirarán el aire más puro de la ciudad a cielo abierto. Disfruten su visita.”

Las puertas se abren para ponernos cara a cara con los gigantes: ahí está la misma nieve con la que jugábamos hace apenas unas horas pero ahora vista a lo lejos, coronando la cordillera y con un gigantesco manto de luces extendido a sus pies. El sol ya se fue pero todavía alcanzamos su último rastro en el horizonte. El impulso de pararme al borde del precipicio es irresistible: tan solo dos centímetros me separan del abismo. ¿Por qué no tengo miedo? ¿Dónde están las cosquillas en las manos? ¿Qué mecanismo se apagó en mi mente para que yo no sea consciente del lugar en el que estoy?

Un salto ligero borra mis preguntas, se siente como si hubiera pasado un camión pesado que mueve ligeramente el suelo. La segunda sacudida es más seria: hay que alejarnos de los vidrios. Algunos corren desesperados a la escalera. Yo sólo tengo un pensamiento: “hay que grabar”.

* Escritora.

Doy *play* y entonces comienza la danza más majestuosa que haré en mi vida. Veinte mil ciento cincuenta toneladas de acero comienzan a balancearse a un ritmo cadencioso. Es como bailar un vals de Shostakóvich pero sin violines. La música es cortesía del esqueleto del edificio: una orquesta fiel que seguirá tocando hasta el final, como la del Titanic. No es un ruido estridente, tampoco es caótico, es el sonido de las ondas en expansión. Dicen que así se escuchan las trompetas en el cielo. No puedo evitar pensar que vamos a caer en cualquier instante pero nuestro baile con el Costanera es suave y al parecer eterno.

Ya pasó un minuto y los vidrios no se han quebrado, deben estar blindados. La música sigue sonando, viene de arriba. Hay una gigantesca estructura metálica que amenaza a mi mente con venirse abajo, pero lo único que cae al piso es mi razón porque aquí no pasa nada. Nuestra pareja se rinde y al final nos deja libres. La mayoría huye por las escaleras, los más eufóricos se toman selfies celebrando que vencimos al gigante. La algarabía dura un suspiro, la réplica empieza de inmediato y entonces las instrucciones de los guardias pierden el tono amable para adquirir un destello militar:

“Van a evacuar el edificio bajando por las escaleras. Son 62 pisos, van a tardar aproximadamente media hora, si vuelve a temblar no se preocupen porque estarán en el lugar más seguro del edificio.”

O tal vez estamos en el lugar más seguro de todo Chile. El Costanera Center fue diseñado para resistir terremotos de 12 grados. Hay un péndulo gigante en su centro que se encarga de mantener el equilibrio. Por eso vencimos a la tiranía de la gravedad. El Costanera hacía su propio trabajo bailando embelesado una danza fractal consigo mismo.

La escalera de emergencia no la han limpiado nunca: los rastros de obra negra reciente están a cada paso y no riman con el glamour del centro comercial. En el piso 60 hay llamadas, fotos, gente texteadando. En el 45 se escucha la siguiente réplica. Insisto, “se escucha” porque la consciencia del movimiento la perdimos hace muchos escalones; es el sonido de algo que parece una explosión en los cimientos del edificio el que se expande en todas direcciones. En el 30 nos detenemos a estirarnos porque un calambre sería fatídico. En el 20 los niños ya están

demasiado cansados y asustados. En el 10 un hombre obeso y joven parece al borde de un paro cardíaco. En el 6 hay una escalera tirada descuidadamente bloqueando el paso, en el 3 notamos que faltan extintores, que las instalaciones eléctricas están pelonas y las luces de emergencia, desconectadas. ¿Estaremos realmente listos para inaugurar el Costanera en su totalidad? Pero después de 45 minutos bajando escaleras ya nada importa: salimos como héroes agigantados luego de nuestra danza entre la vida y la muerte.

Nosotros también estamos hechos para soportar terremotos de 12 grados y un péndulo interno nos sostiene, pero ojalá pudiéramos mirar con los ojos que ven las medusas: ellas salieron del mar dos días antes del tsunami, como si nos hicieran un favor alejándonos de la costa con sus neurotoxinas. Ojalá pudiéramos ver con otros ojos lo realmente importante. México, cuídate: la medusa está en la playa.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

ERNST JÜNGER Y EL INSTANTE DE CRISIS

*Humberto Beck**

RESUMEN: La noción de *instante* (el momento presente, el ahora) es una de las principales categorías para analizar la experiencia del tiempo en la modernidad. Por su vínculo con el fenómeno de “lo repentino”, el instante se revela como un concepto privilegiado para explorar las experiencias de crisis y ruptura histórica. El autor alemán Ernst Jünger (1895-1998) ofrece en su producción literaria de los años de la República de Weimar —las memorias de su experiencia en la Primera Guerra Mundial, sus escritos literarios y sus ensayos de análisis político y cultural— una las encarnaciones más reveladoras de la noción de temporalidad instantánea. En la obra de Jünger, el concepto de instante arroja luz, en particular, sobre el fenómeno de la transformación de la experiencia y la percepción en las nuevas condiciones de la sociedad urbana e industrial.

PALABRAS CLAVE: Ernst Jünger, Weimar, Primera Guerra Mundial, temporalidad, instante, lo repentino, crisis, percepción, experiencia

RECEPCIÓN: 29 de enero de 2015.

ACEPTACIÓN: 2 de mayo de 2016.

ERNST JÜNGER AND THE MOMENT OF CRISIS

ABSTRACT: The notion of instant (the present moment, now) is one of the main categories for the analysis of the experience of time in Modernity. Due to its connection to the phenomenon of “suddenness”, the instant is seen as a useful concept to examine the experiences of historical crises and ruptures. The German author, Ernst Jünger (1895-1998), offers us in his literary work in the Weimar Republic years —memoirs of his experience in World War I, his literary compositions and his essays of political and cultural analysis— one of the most revealing incarnations of the concept of temporality of the instant. In his work, the concept of the instant sheds light especially on the phenomenon of the transformation of the experience and the perception of new conditions in the industrial and urban society.

KEYWORDS: Ernst Jünger, Weimar, World War I, temporality, instant, suddenness, crisis, perception, experience.

*Departamento de Historia, Universidad de Princeton.

ERNST JÜNGER Y EL INSTANTE DE CRISIS

118

En este artículo se examina el concepto del *instante* (el momento presente, el ahora) como la categoría temporal para la experiencia de la crisis y la ruptura súbita en la obra del escritor alemán Ernst Jünger. En mi opinión, la noción de instante es un elemento teórico decisivo para comprender la naturaleza de la conciencia histórica durante las primeras décadas del siglo XX en Europa en general, y en particular en Alemania durante los años de la Primera Guerra Mundial y la República de Weimar. Quiero mostrar que esta afirmación se sostiene sobre la existencia de una afinidad conceptual entre la categoría temporal del instante y las nociones de modernidad y de crisis. Asimismo, argumentaré que los escritos de entre-

guerras de Jünger (su obra autobiográfica y literaria sobre la guerra y sus ensayos de política sobre la naturaleza de la sociedad de masas tecnológica) ejemplifican la correspondencia entre instante y crisis de una manera especialmente atractiva, pues representa la crisis de la experiencia como la contraparte subjetiva e individual de la sensación de ruptura histórica de ese periodo.

Ernst Jünger

Ernst Jünger (1895-1998) fue uno de los más importantes y controvertidos escritores alemanes del siglo XX. La prolífica carrera literaria de Jünger comenzó en 1920 con la publicación

de *Tempestades de acero*, memorial de sus experiencias como oficial de tropas de choque del Ejército alemán durante la Primera Guerra Mundial. Sus distinguidos servicios le valieron convertirse en el militar más joven en recibir la orden Pour le Mérite, la más alta condecoración otorgada por el Ejército alemán.

Durante los años de la República de Weimar, Jünger continuó publicando sus experiencias de guerra y también contribuyó en revistas y periódicos con artículos sobre temas políticos. Participó en círculos nacionalistas y militaristas sin llegar a unirse al Partido Nazi ni a brindarle apoyo. (Más adelante, a partir de la Segunda Guerra Mundial, Jünger renunció a la filiación conservadora de su juventud y adoptó una postura más pacifista.) En la época de la república, Jünger también publicó narrativa, como las dos versiones de *El corazón aventurero* (1929 y 1938), así como penetrantes trabajos de crítica socio-cultural de la sociedad moderna urbana e industrial, entre los cuales destaca como el ejemplo más logrado el tratado *El trabajador* (1932).

Lo escrito por Jünger durante los años de Weimar sobresaleta entre las obras más representativas de este periodo de la historia alemana y de la sociedad moderna en su totalidad, en tanto que aborda aspectos clave de las culturas europeas y no europeas de

su tiempo, como el impacto de la guerra y la tecnología sobre la cultura y las percepciones de los individuos.

El contexto histórico: la guerra, Weimar y la crisis

Debido al despliegue sin precedentes de los recursos de la movilización de masas y la guerra industrial, y debido a los mundos y a las concepciones del mundo que destruyó y que ayudó a dar a la luz, en Alemania la Primera Guerra Mundial fue experimentada primordialmente como una ruptura sin paralelo de la continuidad histórica. Se percibió a la guerra como una gran cesura que demolió la fe optimista en la narrativa del progreso y trajo una atmósfera de insistente pesimismo en el cual prosperó la idea de “crisis”.¹ Un libro muy influyente, *La decadencia de Occidente*, publicado por Oswald Spengler en 1918, encarnó intelectualmente la disposición moral y espiritual de los tiempos. Los primeros años de la República de Weimar, una intensa sucesión de revueltas, guerras intestinas, asesinatos políticos, golpes de Estado

¹Martin Jay, *Songs of experience: Modern American and European variations on a universal theme*, 2006, Berkeley, University of California Press, p. 314, y Charles Bambach, “Weimar philosophy and the crisis of historical thinking”, en Peter R. Gordon y John P. McCormick (comps.), *Weimar thought: A contested legacy*, 2013, Princeton y Oxford, Princeton University Press, p. 133.

NOTAS

fallidos, ocupación extranjera, hiperinflación y descontento generalizado, únicamente consiguieron confirmar esta sensación “casi ininterrumpida”² de catástrofe. No debe sorprender que la conciencia histórica de la época haya quedado marcada por un intenso sentimiento de vivir días de crisis.

El interés por la discontinuidad temporal expresado en el sentimiento de crisis no se limitaba al espacio de la conciencia histórica colectiva. Algunos de los observadores más perceptivos de la época señalaron que esta sensación de ser ajeno también afectaba el territorio de la subjetividad individual, en la que cobraba forma como ruptura de la *estabilidad de la percepción*. Entre estos observadores se encontraba Walter Benjamin, quien en sus escritos de los primeros tiempos de Weimar diagnosticó que la guerra causaba una crisis profunda en la noción misma de experiencia (*Erfahrung*).³ La vida en el

frente, al imponer agotadoras exigencias sobre los sentidos de los ejércitos, había dejado un vacío en mentes y cuerpos que hizo irrumpir una sensación de urgencia radical. De manera más específica, la guerra expuso a los soldados a una sensación más intensa de que el presente estaba dislocado del pasado y del futuro. Así, la experiencia del tiempo en el campo de batalla se caracterizó por el aislamiento extremo del presente con respecto al fluir del tiempo. Se trató de una experiencia que significaba una especie de refutación tangible de proposiciones filosóficas (como las de Husserl o Bergson) que consideraban que el tiempo es un flujo continuo e ininterrumpido.⁴ Es una de las razones por las que el instante como categoría temporal se colocó en el centro de la conciencia histórica durante el periodo de entreguerras.

Instante, crisis y modernidad

Dadas las características definitorias del periodo, incluso se podría hablar de la existencia de una “afinidad electiva” entre las experiencias de crisis y ruptura en la continuidad histórica que conllevan, por un lado,

Belknap Press of Harvard University Press, trad. al inglés de Rodney Livingston, p. 732.

⁴Stephen Kern, *The culture of time and space: 1880-1918*, 1983, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, pp. 293-294.

²Peter Gay, *Weimar culture: The outsider as insider*; 2001, Nueva York, Norton and Company, p. 11.

³“Never has experience been contradicted more thoroughly: strategic experience has been contravened by positional warfare; economic experience, by the inflation; physical experience, by hunger; moral experiences, by the ruling powers. A generation that had gone to school in horse-drawn streetcars now stood in the open air, amid a landscape in which nothing was the same except the clouds and, at its center, in a force field of destructive torrents and explosions, the tiny, fragile human body.” Walter Benjamin, “Experience and Poverty”, en *Selected Writings*, vol. 2, 1999, Cambridge y Londres, The

los acontecimientos de Weimar y la guerra, y, por el otro, la noción de *instante* como artilugio intelectual (el momento presente, el ahora aislado de discontinuidad abrupta). El sustento para esta afinidad reside en el hecho de que el instante suscita ciertas cuestiones teóricas que permanecerían en la oscuridad debajo de una visión de temporalidad anclada en la duración y el flujo. Por ejemplo, debido a su vínculo con *lo repentino*, el instante implica una sensibilidad única, en armonía con lo excepcional y lo inesperado, y ello es fundamental para inteligir la naturaleza de la percepción y la conciencia históricas en Europa durante las primeras décadas del siglo XX. Al elaborar sobre esta característica distintiva del instante, es posible identificar una comunidad de significados entre los conceptos de *crisis*, *instante* y *modernidad*. Como afirma Reinhart Koselleck, la modernidad (*Neuzeit*) está basada sobre dos determinantes de temporalidad, *aceleración* y *otredad del futuro*.⁵ En consecuencia, la experiencia moderna de la temporalidad

⁵“Two specific temporal determinants characterize the new experience of transition: the expected otherness of the future and, associated with it, the alteration in the rhythm of temporal experience: acceleration, by means of which one’s one time is distinguished from what went before.” Reinhart Koselleck, “‘Neuzeit’: Remarks on the semantics of modern concepts of movement”, en *Futures past: On the semantics of historical time*, 2004, Nueva York, Columbia University Press, p. 241.

se percibe con una sensación recurrente de sorpresa ante un futuro desconocido que siempre se está actualizando. El instante se presenta a sí mismo como la categoría natural para encuadrar estos encuentros acelerados con lo inesperado y lo nuevo, los cuales caracterizan a la modernidad.

Desde la perspectiva de la comunidad de significados, se podría argumentar que alrededor de los años de la Gran Guerra, el instante se convirtió en el motivo unificador de un nuevo “régime d’historicité” específicamente moderno, esto es, en aquello que el historiador francés François Hartog entiende como el modo particular en que un agente histórico se relaciona con la temporalidad histórica.⁶ Al parecer, Oswald Spengler avanzaba en esta dirección cuando escribió en *La decadencia de Occidente*:

En el mundo clásico los años del mundo no desempeñaban ninguna función, en el mundo de la India importaban muy poco; pero aquí tienen importancia la hora, el minuto, incluso el segundo. Ni un griego ni un indio pudieran haber tenido idea de la trágica tensión de una crisis histórica como la de agosto de 1914, cuando hasta los momentos parecían de importancia sobrecogedora.⁷

⁶François Hartog, *Régimes d’historicité: Présentisme et expériences du temps*, 2003, Paris, Seuil, p. 19.

⁷*Der Untergang des Abendlandes*, I, p. 176, citado por Stephen Kern, *op. cit.*, p. 258.

NOTAS

Jünger y la experiencia

¿Cómo acomodar la obra literaria de Ernst Jünger en este marco? Quisiera argumentar que los escritos del periodo de entreguerras de Jünger se destacan como una de las ilustraciones literarias más evocativas de la afinidad antes mencionada entre las experiencias de ruptura y crisis y el instante como categoría temporal. Las obras más características de este periodo de Jünger (los diarios de guerra, la narrativa y los poemas en prosa, así como sus ensayos sobre temas sociales y políticos) proporcionan un vívido retrato de la sensación de crisis prevaleciente de la época. En estos escritos, Jünger explora la inmediatez de la experiencia vivida y alcanza un resultado importante: la formulación de una contraparte subjetiva e individual a la noción de la ruptura histórica.

La exploración de Jünger debe situarse en un contexto más amplio, el de las discusiones acerca de la naturaleza de la experiencia y la búsqueda de nuevas clases de experiencias en el pensamiento y la literatura del siglo XXI. Este contexto cuenta la historia de los esfuerzos de la cultura moderna por enfrentar la cuestión de la posibilidad y, en términos de una relación existencial con el tiempo abstracto de la modernidad, el “tiempo abstracto y homogéneo” que resulta

al generalizar el tiempo abstracto del capitalismo, la tecnología y la ciencia.⁸

La mayor parte de las respuestas que se han dado (las filosofías de Bergson y Heidegger, por nombrar dos) compartieron una ambición común, *recuperar la experiencia vivida*.

La guerra y la experiencia concreta: *La guerra como experiencia interior*

En particular, la experiencia vivida aparece en un ensayo de Jünger escrito en 1922, *La guerra como experiencia interior (Der Kampf als inneres Erlebnis)*, apasionada y controvertida meditación acerca del significado espiritual de las acciones de guerra. Acaso la característica más notable del ensayo sea la celebración del combate como una *experiencia* concreta, una auténtica *Erlebnis*, la palpable respuesta intuitiva anterior a toda abstracción intelectual.⁹ El culto que Jünger rinde a la *Erlebnis* es el vitalismo de la acción valorada en sí, una representación del encuentro con el peligro como la manera más alta posible de vivir una vida intensa. Jünger escribe: “El espíritu del guerrero, el

⁸ Charles Taylor, *Sources of the self: The making of the modern identity*, 1989, Cambridge y Londres, Harvard University Press, p. 288.

⁹ Martin Jay, “Experience without a subject”, en *Cultural semantics: Keyword of our time*, 1998, Amherst, University of Massachusetts Press, p. 48.

exponerse al riesgo incluso por la más mínima idea, pesa más en la balanza que cualquier reflexión acerca del bien y del mal [...] Queremos mostrar lo que tenemos; así, si caemos, habremos vivido con total plenitud”.¹⁰

La guerra y la experiencia de lo repentino: *Tempestad de acero*

El estilo literario de Jünger se caracteriza, sobre todo, por un énfasis vehemente sobre lo que el autor considera el atributo más sobresaliente de la experiencia en la guerra: *el elemento de lo repentino*. Con la publicación en 1920 de *Tempestad de acero (Im Stahlgewittern)*, las memorias de su tiempo en las trincheras, Jünger sobresale como testigo agudamente perceptivo de lo repentino, que se convertía en una de las categorías centrales de la percepción en la modernidad. Con esta obra, Jünger parece afirmar que la ruptura de la continuidad histórica epitomizada por la guerra se reflejaba de manera sistemática en el terreno de la subjetividad, de modo por demás evidente en el quiebre paralelo sobre la continuidad de la percepción: el advenimiento y proliferación de choques y experiencias de carácter abrupto.

¹⁰ Ernst Jünger, “Fire”, en Anton Kaes, *et al.*, *The Weimar Republic Sourcebook*, 1994, los Ángeles, University of California Press, p. 20.

En el campo de batalla, un soldado vive bajo la amenaza permanente de un fallecimiento inesperado y aprende a establecer una asociación automática entre la interrupción de la regularidad y la posibilidad de la muerte. En las memorias de Jünger, la *Fronterlebnis* llega a convertirse en un objeto de atención detallada y metódica: la irrupción de lo repentino es narrada de manera dinámica y se transforma en el tema principal de la experiencia sensible durante la guerra. Más aún, Jünger disecciona los “decisivos momentos asesinos”¹¹ de la batalla, cuando la experiencia del peligro se presenta en forma de una “iluminación profana”: los momentos cuando el relámpago del peligro implica un significado mayor, pues asume el propósito de una revelación. En un segundo, lo excepcional revela un aspecto de la verdad que, si no fuera por el instante de peligro, quedaría oculto casi por completo tras el velo de la normalidad promedio.

Terror y fenomenología de lo repentino: *El corazón aventurero*

La fascinación que Jünger sentía por lo repentino en el campo de batalla lo orilló a acuñar una categoría especí-

¹¹ Ernst Jünger, *Storm of Steel*, 2004, Nueva York, Penguin Classics, p. 33.

NOTAS

fica para este tipo de percepción: *la noción de terror (Schrecken)*. En *El corazón aventurero*, volumen de narraciones breves y poemas en prosa de 1929 (substancialmente corregido y publicado como nueva edición en 1938), Jünger refina en lo filosófico su aproximación a la temporalidad instantánea desde el punto de vista privilegiado de esta novedosa perspectiva. Las epifanías del campo de batalla mencionadas con anterioridad se vuelven materia prima para que Jünger forme y estructure una estética del terror concebida en torno a los conceptos de *conmoción y sorpresa*.¹² Un ejemplo representativo: la escena primigenia de la “impresión demoniaca”, cuando algo que se creía que estaba muerto vuelve a la vida o viceversa. Es el instante terrorífico “cuando lo vivo y lo muerto intercambian sus lugares”,¹³ el momento que rehúye toda explicación racional.

Como principio estructural del terror es igualmente importante aquello que Jünger denomina “el otro” (*das Andere*), término que se refiere al momento crítico en que dos fenómenos diferentes colisionan y desencadenan la irrupción de lo inesperado, una como puerta de entrada al reino de lo demoniaco. Cuando “lo otro”

aparece (por ejemplo, cerca de la muerte), uno siente como si el suelo que pisa desapareciera súbitamente; una sensación de vacío absoluto atezna a la subjetividad, como si uno cayera por una zanja abierta.¹⁴

De hecho, construida sobre esta tipología del terror, en *El corazón aventurero* Jünger esboza lo que pudiera denominarse la *fenomenología de lo repentino*, una descripción meticolosa del contenido de la conciencia al momento de encontrarse con acontecimientos inesperados.¹⁵ Por ejemplo, Jünger proporciona una definición fenomenológica del terror desde la perspectiva de la temporalidad instantánea: el terror es aquello que “se extiende entre haber reconocido la caída y la caída misma”.¹⁶ Esto queda ilustrado de forma paradigmática por la experiencia de Jünger cuando fue herido en la guerra, ocasión en la cual la “mayor de las revelaciones” ocurrió en “un momento inconcebiblemente breve”.¹⁷ mientras yacía herido sobre el suelo, Jünger sufrió una transición abrupta desde

¹⁴Bohrer subraya la importancia de la metáfora de “la caída” de Jünger, “símbolo de la época” en tanto que es la imagen que representa la totalidad de la teoría de la percepción estética de Jünger; véase Bohrer, *op. cit.*, p. 186.

¹⁵Ernst Jünger, *The adventurous heart: Figures and capriccios*, 2012, Candor, Telos Press, trad. al inglés de Thomas Friese.

¹⁶*Ibid.*, p. 7.

¹⁷*Ibid.*, p. 132.

¹²Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens: Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, 1978, Munich, Carl Hanser Verlag, p. 187.

¹³*Ibid.*, pp. 158-159.

un estado de voluntarismo impulsivo hasta una actitud de contemplación intensa. Fue como “si hubiera existido, dentro del espacio del campo de batalla, un espacio más profundo, una cámara más secreta”. Jünger escribe que en esos momentos “se desgarran las costuras del mundo” y “aparecen las fisuras que nos permiten adivinar los secretos arquitectónicos que suelen estar ocultos para nosotros”.¹⁸

Jünger incluso adopta una postura filosófica para inteligir estos relámpagos de sabiduría instantánea, estas fracturas en el tejido de la percepción ordinaria: “escepticismo intuitivo” (*Anschaulicher Skeptizismus*). La frase designa “aquella forma de intuición muy lejana de la norma”¹⁹ suscitada por estados de excepción perceptual como el dolor y el peligro, estados en que “se levanta el velo tenue que casi siempre envuelve al mundo”.²⁰ Es posible concebir *El corazón aventurero* como el esfuerzo de Jünger por descifrar el significado, en términos espirituales y perceptuales, de *Frontierlebnis*. Es como si Jünger hubiera declarado que la experiencia radical de lo repentino, impuesta por la guerra sobre la sensibilidad individual, tuviera implicaciones *filosóficas* genuinas que agudizarían la comprensión del funcionamiento de la mente.

¹⁸ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰ *Ibid.*, pp. 61-62.

La movilización total como fuente de nuevos peligros.

Movilización total,

Sobre el peligro,

El trabajador, Sobre el dolor

Por más que Jünger haya insistido acerca de la naturaleza excepcional de lo repentino y lo peligroso, resulta notable que haya afirmado como una de sus ideas principales que, en las condiciones de la sociedad tecnológica de masas, tales momentos de excepción realmente constituían la *nueva norma de la experiencia cotidiana*. Esta afirmación es un argumento central de los escritos políticos de Jünger en esa época; notablemente en su ensayo *Sobre el peligro* (1931) y en la trilogía sobre la movilización de las masas, compuesta por *Movilización total* (1930), *El trabajador* (1932) y *Sobre el dolor* (1934). En la interpretación de Jünger, la guerra había dado a luz un mundo nuevo definido por el fenómeno de la “movilización total”, esto es, el despliegue generalizado de la totalidad de los recursos de una sociedad con fines de guerra. Este proceso acaba por abarcarlo todo de manera que borra las diferencias entre combatientes y civiles, y entre el estado de guerra como situación excepcional y la vida cotidiana en tiempos de paz. En una colectividad completamente movilizad

NOTAS

“obrero”, es decir, en la pieza de una máquina que nunca descansa.

La movilización total inaugura una situación social marcada por la crisis permanente, por el desarreglo constante de las condiciones para la percepción y la existencia. Por tanto, el atributo que define a esta época es la posibilidad de un peligro universalmente presente. Jünger piensa que la movilización es la fuente de nuevas amenazas, de riesgos todavía más temibles que los suscitados antaño por el mundo natural. Por la movilización, la letalidad en el destino irrumpe en cada aspecto de la vida y de la sociedad, restaurando la tosca primacía de lo irracional sobre la razón.²¹ Así, de acuerdo con Jünger, modernidad y “progreso” —al revés que en los supuestos burgueses— engendran más, no menos, conflicto, guerra y dolor.²² Este proceso confirma que el sacrificio y el riesgo son hechos irreductibles de la vida y que la seguridad burguesa no es más que una ilusión decimonónica.

Resulta significativo que, con estos escritos, Jünger haya alcanzado un logro conceptual equivalente a sistematizar la *Fronterlebnis* en forma de una visión general del Estado y la sociedad. La conclusión es que

²¹ Ernst Jünger, “On Danger”, en Kaes *et al.*, *op. cit.*, pp. 369-373.

²² Ernst Jünger, *On Pain*, 2008, Candor, Nueva York, Telos Press, trad. al inglés de David C. Durst.

las condiciones sensoriales del soldado en el frente de batalla no eran, después de todo, una excepción, sino que verdaderamente constituían el primer paso en la transformación general de la naturaleza de la experiencia.

Conclusión: implicaciones filosóficas

Los escritos de entreguerras de Jünger ilustran poderosamente el ámbito teórico del instante en tanto que *dimensión perceptual* y *categoría de análisis*. De esta afirmación se desprenden dos importantes implicaciones filosóficas. La primera es que lo escrito por Jünger en tiempos de Weimar ayudan a comprender que el “régimen de historicidad” del instante funciona sobre la base propiamente histórica de la experiencia colectiva, así como en el dominio individual de la percepción subjetiva. La temporalidad instantánea de la crisis y la ruptura repentina, tal como las presenta Jünger, se convierten en una categoría que postula de manera simultánea dos importantes dimensiones del tiempo: el elemento individual de la subjetividad y el aspecto colectivo de la historicidad. El instante es una especie de “bisagra que, sin desdibujar las diferencias entre ambos, los articula en un solo marco de

experiencia". La segunda es que los ensayos, memorias y narraciones de Jünger contribuyen a la comprensión de que el instante es, para decirlo en los términos de Reinhart Koselleck, un concepto que al mismo tiempo *registra y genera* la experiencia.²³ Como lo confirman los escritos de Jünger sobre la guerra, por un lado el instante es una categoría apropiada para registrar las crisis y la ruptura histórica. Por el otro, como lo muestran las ideas de Jünger acerca del horror

y el peligro, el instante, una vez que ha sido codificado como figura de la percepción, se transforma en una estructura que permite generar nuevas experiencias. En cualquiera de sus numerosas encarnaciones, el instante de crisis de Jünger se revela como la manifestación arquetípica de la temporalidad repentina, ese concepto clave que expande el espacio de la conciencia y la acción en la modernidad.

²³ Koselleck, *op. cit.*, p. 272.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA LITERATURA Y UNA REVOLUCIÓN TOTALITARIA

*Graciela Lechuga Solís**

*Javier Meza G.***

LITERATURE AND A TOTALITARIAN REVOLUTION

RESUMEN: La idea decimonónica de la existencia de una ciencia exacta provocó desprecios y cuestionamientos hacia otras expresiones humanas. El objetivo de esta nota es analizar las persecuciones que sufrieron poetas y novelistas en la Rusia de la segunda mitad del siglo XX. Se intenta mostrar que la palabra sincera de la poesía, la novela y el ensayo ayuda a comprender y conocer mejor la realidad social que las propias ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: literatura, revolución rusa, Stalin, Gorki, totalitarismo.

ABSTRACT: The nineteenth century idea of the existence of an exact science provoked disdain and questioning of other human expressions. Our objective is to analyze the persecutions suffered by Russian poets and novelists in the second half of the twentieth century. We will demonstrate that the sincerity expressed in poetry, novels, and essays allows us to understand and learn more the social reality even better than the proper social sciences.

KEYWORDS: literature, Russian revolution, Stalin, Gorki, totalitarianism.

LA LITERATURA Y UNA REVOLUCIÓN TOTALITARIA

Se impone que hablemos porque debe insistirse en que la literatura es la mayor maestra de sutileza humana [...], y en que si una sociedad impide la existencia natural de la literatura y la posibilidad de aprender de las obras literarias, lo que está haciendo es reducir su propio potencial, retrasar su progreso y, a la larga, poner quizá en peligro su propio tejido.

JOSEPH BRODSKY, *Del dolor y la razón*

La esterilización total de cerebros y almas jamás conoció en la Historia éxito parecido al que alcanzó en nuestro país.

El pueblo fue privado de sus mejores bardos y profetas.

[Es] muy comprensible: el verdugo supremo y sus acólitos necesitaban privar a la sociedad de su conciencia.

VITALI SHENTALINSKI,

De los archivos literarios del KGB

130

La dogmática idea decimonónica de la existencia de una ciencia exacta provocó desprecios y cuestionamientos hacia otras expresiones y prácticas humanas. Así, según el cientismo, el arte era incapaz de aportar soluciones a los grandes problemas sociales. También las pragmáticas búsquedas del lucro contribuyeron a consolidar los túneles de la especialización y a acentuar especialmente la indiferencia hacia la poesía y la literatura. Incluso se dijo que poetas y novelistas escribían obras cada vez más incomprensibles y por eso se les leía menos, pero realmente no fueron

los acusados quienes con sus obras se alejaron de las mayorías, sino más bien fueron estas quienes olvidaron que tanto la ciencia como las artes forman parte integral de la cultura de nuestro tiempo.¹

Pero si las relaciones entre ciencia y arte son conflictivas, también lo son las relaciones del poder con el arte. En un estudio clásico, el poeta W. H. Auden consideró que el político es un devorador y, como tal, enemigo del artista. Quiere todo a su

¹ Cf. Jacob Bronowski, *Ciencia y valores humanos*, 1968, Barcelona, Lumen, trad. de Carlos Ribalta.

servicio y trae la mentira en la sangre porque su oficio es mentir siempre; el artista, al contrario, para que su arte sea verdadero necesita, entre otras cosas, ser sincero. Pero además es creador y, por lo mismo, prolífico. Por eso no es extraño que el arte al servicio del poder sea sobre todo mediocre y apologetico, mientras que el arte verdadero señala y enseña que la vida del Ser es ambigua y pletórica de antinomias o aporías. Nuestras certezas resultan ínfimas comparadas con nuestras incertidumbres.² En nuestro tiempo toda gran obra literaria constituye una denuncia del absurdo en que hemos convertido a la vida. El devorador corrompe y trata de convertir en cómplices a científicos y artistas, y cuando se resisten, arremete brutalmente contra ellos; pero sobre todo contra el último, quizá porque este acostumbra abrir las llagas de aquel y mostrar descarnadamente toda la pus y la podredumbre que contiene. Por eso, al devorador le conviene que el gobernado sea sumiso, débil, ignorante y que olvide pronto.

Dicho lo anterior, las siguientes líneas tienen como propósito describir y hablar de las represiones y persecuciones que poetas y novelistas sufrieron en la Rusia revolucionaria de la segunda década del siglo XX. El tema es sumamente complejo y diver-

so, de ahí que nos veamos obligados a tratar solo algunos ejemplos y dejar en el silencio miles y miles de casos. Intentamos mostrar que la palabra sincera en la poesía, en la novela y el ensayo, aun en medio de condiciones adversas, ayuda a comprender y conocer más y mejor la realidad social que las propias ciencias sociales.

La realidad y los ideales desatan pasiones y sus excesos se justifican cobijándose bajo los mantos de necesidades inevitables. Y a menudo olvidamos que la violencia contra la violencia nos hunde en una ignominia colectiva que es difícil contener pronto. Tuvieron que pasar muchas décadas para conocer más profundamente y aceptar la quemante verdad de los terribles crímenes cometidos por una dictadura en nombre de un mundo más justo. De todos modos, sorprende que a pesar del tiempo transcurrido todavía continúen apareciendo denuncias y experiencias que confirman, por un lado, la capacidad humana de resistir, y por el otro, que hay injusticias que no terminan de conocerse. ¿Podemos decirles a los que han descendido a los infiernos que nos hartan sus vivencias y que ya las hemos oído todas? Por supuesto que no: más o menos decía Montaigne que ya todo está dicho, pero como a menudo se olvida, hay que volver a repetirlo.

² W. H. Auden, *El prolífico y el devorador*, 1996, Barcelona, Edhasa, trad. y pról. de Horacio Vázquez-Rial.

NOTAS

En 1917, se produjo en Rusia la Revolución de Octubre o vulgar golpe de Estado del partido bolchevique contra la Convención legalmente establecida a principios del mismo año, y luego sobrevinieron el caos y el hambre, la guerra civil y el régimen de terror. Algunas décadas después Stalin y Hitler asesinaron a unos veinte millones de personas desde Polonia hasta Rusia occidental (con Ucrania, Bielorrusia y los países bálticos). Lo más impresionante es que la cuarta parte de esa cifra es de víctimas que perdieron la vida antes de que empezara la Segunda Guerra Mundial; tan solo en la URSS, en la década de 1930 se cometieron varios asesinatos en masa. Por ejemplo, en 1933 Stalin privó de alimentos a los campesinos de Ucrania para que murieran de hambre, y cientos de miles de campesinos y trabajadores fueron fusilados con un tiro en la nuca durante el Gran Terror de 1937 y 1938. Hoy sabemos que “[m]ás de un millón de vidas fueron truncadas por el agotamiento y las enfermedades en el GULAG³

³ Acrónimo de *Glávnoe Upravlenie Lagueréi* o Dirección General de los Campos. Los campos de concentración se establecieron a lo largo y ancho de la URSS: de las islas del Mar Blanco al Mar Negro, del Círculo Polar Ártico al Asia Central, de Múrmansk y Vorkutá a Kazajstán; en el centro de Moscú y en los suburbios de Leningrado. En los campos encerraron a delincuentes comunes y presos políticos. Hombres, mujeres y niños contribuyeron con su trabajo y su vida a acumular capital. A pesar de que el trabajo forzado ruso se remonta la época de los zares del siglo XVII, en 1918 Lenin lo mantuvo y ordenó que “los elementos inseguros

entre 1933 y 1945, mientras que en los campos de exterminio y las zonas de hambre soviéticas murieron seis millones de personas”⁴.

En las “zonas de hambre” de Ucrania, Bielorrusia y los países bálticos murieron unos cuatro millones de personas, porque los bolcheviques estaban convencidos de que luego de la Primera Guerra Mundial, la revuelta proletaria se propagaría en Europa central y occidental y sobre todo en los países más industrializados. Así, entre 1919 y 1920 emprendieron una guerra contra Polonia con el fin de exportar la revolución, pero fueron derrotados por el revolucionario polaco Józef Pilsudski, y entre uno y otro bando se dividieron Bielorrusia y Ucrania. La imposibilidad de extender su influencia más allá de sus fronteras obligó a los bolcheviques a conformarse con dominar un país pluriétnico, con muchos campesinos nómadas y económicamente atrasado. Como sabían que para acumular capital e industria-

fueran confinados en campos de concentración en las afueras de las principales ciudades”. En 1921 ya había 84 campos distribuidos en 43 provincias. Véase Anne Applebaum, *GULAG. Historia de los campos de concentración soviéticos*, 2005, Barcelona, Debate, trad. de Magdalena Chocano Mena, pp. 19 y sigs.

⁴ Timothy Snyder, *Tierras de sangre. Europa entre Hitler y Stalin*, 2011, Barcelona, Galaxia Gutenberg, trad. de Jesús de Cos, pp. 12 y sigs.

lizar el país era necesaria la explotación, decidieron que el Estado debía dirigir una sociedad capitalista supuestamente efímera que diera paso a una verdadera sociedad socialista. Así, los campesinos de Rusia, Ucrania, Bielorrusia y los nómadas de Asia central trabajaron forzados mientras los dirigentes intentaban construir el socialismo en las ciudades habitadas por el proletariado de lengua rusa. Los bolcheviques se convirtieron en los verdugos de sus propios pueblos, sacrificaron a las otras nacionalidades y establecieron durante la guerra civil el llamado “comunismo de guerra” (1918-1921).

Convencidos de sus teorías, afirmaban que la implantación del socialismo haría desaparecer al campesinado pero, temporalmente, los agricultores debían trabajar las tierras arrebatadas a los antiguos terratenientes y vender libremente sus productos en el mercado. Sin embargo, las guerras causaron escasez de alimentos y los bolcheviques los embargaron para ellos y sus seguidores, lo que provocó la muerte por hambre de millones entre 1921 y 1922. Ante el fracaso del “comunismo de guerra”, en 1921 Lenin impuso un pequeño giro y decretó la nueva economía política, de tintes liberales, con la que se reintrodujo una especie de mercado libre para mejorar la economía. Durante ocho años hubo cierta libertad en

la economía, la administración y la cultura. El control político cedió ligeramente aunque nunca dejó de haber censura; por ejemplo, la editorial del Estado (*Gosizhdad*) cedió parte de su monopolio y permitió la aparición de editoriales independientes, aunque luego varios de sus autores fueron perseguidos y asesinados.

Lenin murió en 1924. En ese mismo año, Stalin empezó a hablar de la necesidad de establecer “el socialismo en un solo país”; la riqueza del campo debía servir para industrializarse al precio que fuera. No todos los dirigentes estaban de acuerdo y surgieron conflictos entre ellos. En 1927, Stalin recurrió a todas sus artimañas para formar inestables alianzas y conseguir el poder absoluto. Primero se alió con los más moderados en contra de los radicales y expulsó del partido a Trotski, Grigori Zinóviev y Lev Kámenev. Luego, en 1929, radicalizó su posición apropiándose de las ideas de los eliminados y arremetió contra Nikolái Bujarin haciendo alianza con Lázár Kaganovich y Viacheslav Molotov. Desde ese momento fue el amo absoluto.

En 1928, Stalin decretó su primer plan quinquenal, que consistió en requisar las granjas y las tierras y obligar a los campesinos a trabajar controlados por el Estado. Primero los acusaron de conspirar para estallar “una huelga de grano”, y con ese

NOTAS

pretexto, justificaron la apropiación de las cosechas y el control estatal sobre el suministro de alimentos. Tierras y máquinas pasaron a ser propiedad de granjas colectivas.

¿Es posible nombrar a todas las víctimas? Parece que Stalin dijo en una ocasión que la muerte de un hombre era una tragedia, pero la muerte de millones, solo una estadística. La simple expropiación de los kulaks (campesinos considerados acomodados solo porque muchos tenían más de dos vacas o una casa con tejado de cinc) expulsó de sus tierras a millones de personas, que tuvieron que buscar trabajo y comida. Las estaciones de los ferrocarriles estaban llenas y los lugares de destino casi nunca fueron mejores que los lugares que dejaban. Para Nadiezhda Mandelstam, el traslado obligatorio de grupos o pueblos enteros causó emigraciones voluntarias. Los viejos y los niños morían por ser los más vulnerables.

Las migraciones forzadas son algo absolutamente nuevo que nos trajo el siglo XX. ¿O quizás se remontan a los conquistadores egipcios y asirios? Vi trenes repletos de hombres barbudos de Ucrania y Kubán, luego vagones de ganado precintados que se dirigían al Lejano Oriente llenos de exiliados, luego trenes con alemanes del Volga, con tártaros, polacos, estonios... Y de nuevo vagones-jaula con deportados. Circulaban

siempre, algunas veces con mayor frecuencia, otras con menor. De un modo algo distinto salieron los aristócratas de Leningrado. Fue la segunda migración masiva que siguió al proceso de expropiación de los kulaks.⁵

La poeta Anna Ajmátova dice en algunos versos de su poema *Réquiem*: “Otra vez se avecina el Día de Muertos /Y a las veo, ya las oigo, ya las siento”. (...) “Quisiera, una a una, llamarlas por sus nombres, mas me han robado la lista, ya nunca podré hacerlo”.⁶

En efecto, los asesinados fueron innumerables, pero ¿a quién le importan los números? Posiblemente solo al asesino o al tecnócrata amantes eternos de lo cuantitativo. Más bien, lo importante sería saber sus nombres, mirar sus rostros y escuchar sus voces a pesar de que los revolucionarios verdugos y cómplices perdieron la memoria o prefieren el silencio cínico del olvido. Afortunadamente, algunos todavía creen en la voz poética de Ajmátova y se rebelan. Se rebelan y recuerdan, y nos hacen conocer y recordar y, gracias al milagro de la memoria y la huella, nombran y evocan y algunas sombras de las víctimas recobran la palabra. En 1921 fusilaron

⁵ Nadiezhda Mandelstam, *Contra toda esperanza. Memorias*. 2012, Barcelona, Acantilado, trad. de Lydia Kúper, pp. 162-163.

⁶ Anna Ajmátova, *Réquiem y otros escritos*, 2000, Barcelona, Galaxia Gutenberg, trad. de José Manuel Prieto, p. 49.

al gran poeta Nikolai Gumiliov, acusado falsamente de contrarrevolucionario. El poeta Yesenin se ahorcó un poco antes de que se intensificara el terror. Mayakosvski fue traicionado y eligió una bala en lugar de la obediencia a la autoridad. A Pasternak lo despreciaron y difamaron escritores mercenarios al servicio del poder. Tabidze prefirió el abismo que está bajo la ventana antes que traicionar al amigo. Mijaíl Zóschenko terminó loco, y a los poetas Jarms, Vedenski y Oléinikov los fusilaron. Pero más... ¡siempre más!

Arrestado y condenado a campos de trabajo Nikolái Zabolotski. / En el campo de Valdivistok murió Mandelstam, el gran amigo de Ajmátova / Asesinado Babel. / Asesinado Boris Pilniak, amigo y destinatario de versos de Ajmátova. / Asesinado Vladímir Narbut, con quien en su tiempo Nicolái Gumiliov ideó el grupo de los acmeístas.⁷ / Asesinada Anna Bárkova, muerta en la miseria, la soledad y el desprecio, después de tres condenas. / Se suicidó Marina Tsvetáieva, después del fusilamiento de su marido

⁷ Osip Mandelstam regresó a Rusia en 1911, luego de pasar una temporada de estudio en Heidelberg, y redactó los primeros manifiestos del movimiento acmeísta que, junto a Nikolái Gumiliov, definió como “la nostalgia de una cultura universal” que aspira a “hipnotizar la transparencia”. Véase de Osip Mandelstan, *Gozo y misterio de la poesía*, 2003, Barcelona, El Cobre, ed., trad. y pról. de Víctor Andresco, pp. 13-14. También del mismo autor *Viaje a Armenia*, 2004, Córdoba, Alción, trad. y pról. de Fulvio Franchi.

Serguéi Efrón, de la detención de su hija y de su hermana Anastasia... / Detuvieron y llevaron a la muerte al hijo de Andréi Platónov...”.⁸

El asesinato y el genocidio fueron elevados a ley natural, porque el prometido dulce y brillante porvenir requería toda la violencia inimaginable. A Máximo Gorki le gustaba decir: “Honor al loco que insufla a la humanidad un sueño dorado”, pero el sueño realmente fue una pesadilla en la que se competía por ser el más canalla. El escritor Iván Bunin relata los horrores que vivió en Moscú y Odessa en 1918 y 1919, y dice que la justificación bolchevique siempre fue la fuerza. El resentimiento desencadenado hizo que soldados y obreros de cualquier tendencia caminaran con “sangre hasta las rodillas”. Y todos aquellos que dijeron que era necesario e inevitable siempre echaron la culpa a la aristocracia, a los burgueses, a los blancos, a los campesinos acomodados y que por eso el pueblo hizo la Revolución. Predicando la igualdad, la fraternidad y la libertad se desató la más espantosa locura. Bunin sabía que las revoluciones se parecen. Al igual que en la francesa, surgieron por todas partes órganos administrativos, continuos decretos y comunicados, aumentaron los comisarios, aparecieron más

⁸ Vladimir Leónovich, “Prólogo” a *Réquiem y otros escritos*, p. 21.

NOTAS

autoridades, comités, uniones, partidos, y todos con ahínco se devoraban unos a otros. Además, apareció una nueva jerga política presuntuosa y vulgar: “Y todo eso se repite una y otra vez, puesto que entre los rasgos distintivos de las revoluciones están la sed de juego, la hipocresía, el gusto por las poses y la farsa. El mono que hay en cada hombre se despierta y asoma la cabeza”.⁹

Bunin entendió también que las revoluciones provocan desvaríos y locuras colectivas. Ciertamente, la peste, el cólera, los terremotos, no hay un loco que los glorifique, pero con la revolución ocurría lo contrario; los bolcheviques enaltecían los abusos y la pérdida de la cordura para que la gente perdiera la sensibilidad y viviera al límite. El crimen, el saqueo y el abuso, como eran cotidianos, provocaban indiferencia, falta de asombro y de indignación, y olvido. Bunin, como otros escritores, muy pronto se percató de hacia dónde conducían los deseos de un poder ávido de controlar a los cuerpos y a las almas. El cultivo del lenguaje, la piedra angular de toda cultura, se perdía y fue reencauzado oficialmente según los caprichos del amo y sus secuaces. En 1918, Bunin veía que “[l]a decadencia, la destrucción del idioma, el olvido del

sentido sagrado de las palabras, de su sonido y su peso, hace mucho que se han convertido en la moneda común de nuestra literatura”.¹⁰

Máximo Gorki denunció en febrero de 1918, en su periódico *La Vida Nueva*, que los bolcheviques eran una pandilla de aventureros que destruían lentamente a la aristocracia para sustituirla en el gobierno. Escribió contra los pillajes y actos vandálicos cometidos y aseguró que Lenin desataba en sus seguidores los “instintos animales” y la furia del pueblo indigente; eran solo unos incendiarios que experimentaban con las masas y aprendían a azuzarlas. En 1921, asumiendo sus responsabilidades como escritor, declaró públicamente que Lenin era solo “una guillotina pensante”.¹¹ No obstante, los actos de Gorki eran contradictorios. El propio Bunin refiere que si en 1918 repudió los actos de los bolcheviques, en el Congreso de la Tercera Internacional celebrado en Moscú en mayo de 1919 pronunció un discurso (“El día de la gran mentira”) lleno de elogios y exageraciones, en el que afirmaba que había terminado el dominio de la mentira y el destino elegía al pueblo ruso para dirigir y liberar “con ardor y coraje” a todos los pueblos del mundo.¹²

¹⁰ *Ibid.*, p. 149.

¹¹ Véase de Frank Westerman, *Ingenieros del alma*, 2005, Madrid, Siruela, trad. de Isabel-Clara Lorda Vidal y Goedele De Sterck, pp. 30-32.

¹² Citado por Bunin, *op. cit.*, p. 137.

⁹ Iván Bunin, *Días malditos (un diario de la revolución)*, 2007, Barcelona, Acantilado, trad. de Jorge Ferrer. p. 60.

En el exterior de Rusia empezaron a escucharse voces críticas de quienes veían y se preocupaban por lo que estaba pasando. Uno de los primeros en escribir con alarma fue Joseph Roth. En agosto de 1926 viajó a Rusia para escribir varios reportajes encargados por el periódico *Frankfurter Zeitung*. Lenin había muerto, Trotski ya no era comisario de guerra y Stalin se preparaba para redoblar el terror de las persecuciones y el trabajo forzado. La nueva política económica desembocó muy pronto en los planes quinquenales, por medio de los cuales el Estado asumió el control no solo de todos los mandos del poder económico, sino también de la cultura, la política y la vida en general. Roth arribó lleno de optimismo y simpatía, pero se fue decepcionado (por los mismos años visitó Rusia el filósofo Walter Benjamín y escribió en su *Diario* que llegó como bolchevique convencido pero regresó como monárquico).¹³ Roth encontró que de la “libertad” de comercio brotó un nuevo burgués (*novi burzhui*), comerciante e industrial, que sin embargo era primitivo como en los inicios del capitalismo. Los miembros de esta nueva clase consiguieron privilegios y dinero y solo les interesaba comprar y no gobernar; pero como eran pocos, muy pronto el control del Estado los aplastó.

¹³ Citado por Klaus Westermann en el “Posfascio” a Joseph Roth, *Viaje a Rusia*, 2008, Barcelona, Minúscula, trad. de Pedro Madrigal, p. 229.

Una de las primeras decepciones de Roth fue descubrir que en la educación estaba proscrito Homero, y que a Sófocles, Ovidio y Tácito los consideraban representantes de la “intelectualidad burguesa”.¹⁴ Ante sus ojos aparecía un gobierno que pregona no necesitar genios ni literatos, y que los maestros, los ingenieros, las construcciones, las fábricas eran más importantes que los poetas. Para los dirigentes, las masas no necesitaban la duda; y la sutileza y la distinción eran burguesas. A Roth le pareció un país inmerso en una vida sumamente banal. A la banalidad de la Europa decadente se sumaba la nueva banalidad rusa joven, fuerte y burocrática preocupada seriamente por las estadísticas.¹⁵ Al héroe lo sustituyó el burócrata amigo incondicional de la mediocridad, que renuncia a la Antigüedad clásica, a los aportes de la Iglesia romana, al Renacimiento, al humanismo, a la Ilustración, y admira y elogia, con un espíritu muy estadounidense, al becerro de oro, la plancha eléctrica, la higiene y el agua corriente. Lo peor era que las propias aportaciones rusas como el misticismo, el arte religioso, la poesía, y Turguéniev y Dostoievski, eran en su totalidad completamente reaccionarios.¹⁶ A

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 88-90.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

NOTAS

juicio de Roth la revolución que soñaba con exterminar a la burguesía impulsaba lo contrario, y el espíritu pequeñoburgués aparecía en la política, en la burocracia y en los dispositivos y organizaciones calificadas como revolucionarias, pero siempre sumisas a las resoluciones que dictaba el partido. Además los administradores estaban embriagados con las cifras:

En Rusia domina un *fanatismo de la estadística*, una veneración por las cifras, que se elevan al rango de argumento. Es sabido que no hay nadie más ufano, feliz y cómico que un ideólogo que encuentra ocasión de enumerar “hechos”. Se imagina que así ha cogido a la “realidad” por el pescuezo. (Nunca ha estado más alejado de la realidad.) En todas las asambleas, en todas las conferencias, en todas las disertaciones escolares, en cualquier tiempo y lugar resuenan “constataciones” (de cifras). Los responsables de Rusia viven sumidos en la embriaguez de las cifras, y los grandes y redondos ceros encubren los verdaderos rostros de las realidades.¹⁷

En cambio perseguían a filósofos, artistas e intelectuales, y a las masas las educaban en las “verdades” del gobierno, que los periódicos, férreamente censurados, difundían para

¹⁷ *Ibid.*, pp. 128-129.

consolidar una opinión pública manipulada y supuestamente crítica. Las consignas de los medios de información, a fuerza de repetirse, convencían a las multitudes. Eran consignas sumamente estúpidas: ¡contra los parásitos!, ¡contra la anarquía!, ¡contra los traidores!, ¡a favor de la industrialización! Como consecuencia, el lema sustituía al argumento, los cerebros se mecanizaban y las miradas y las opiniones se uniformaban.

Profundamente decepcionado, Roth decía que Rusia estaba abarrotándose de dirigentes que eran como Tartufos pequeñoburgueses, que en lugar de portar un misal y un rosario, enarbolaban una insignia y una bandera, y empaquetaban las nuevas ideas con un lenguaje burgués, mediocre, con lo cual, más que destruir el mundo que pregonaban despreciar, lo heredaban y lo consolidaban. En la aguda crítica de Roth no podía faltar el marxismo. Los dogmáticos de la teoría triunfante tenían hambre de eternidad. Olvidaban que todo caduca y nada permanece porque en el tiempo se suceden procesos de descomposición que destruyen todo. El marxismo leninismo que gobernaba Rusia estaba creando una sociedad crédula, acrítica, devota y estúpida. Ciertamente, era preferible que los cándidos creyeran más en la prosperidad del proletariado que en la prosperidad de los banqueros o los generales, pero al escritor le molestaba que la mayoría de los rusos se

convirtieran en banales como resultado de una cultura popularizada:

Nivelar significa convertir en planicie los montes y valles, donde ya no pueden seguir alzándose las montañas [...] Los necios se sienten inteligentes. Es insoportable. Tienen derecho a sentirse inteligentes. El ser humano es educado en un colectivismo conciente. Pero no se le dice que hay, además, otra sabiduría que también tiene su lugar, que hay una visión del mundo construida no a partir de un solo punto, sino desde muchos miles de puntos, que la vida no se entiende cuando uno se queda parado, sino cuando camina y vuelve a pararse una y otra vez.¹⁸

Los escritos de Roth, precursores de la crítica externa a la “dictadura del proletariado” en Rusia, no tuvieron el impacto y la trascendencia que lograron unos años después, en 1936 y 1937, los de André Gide. De sus opiniones puede decirse lo mismo que de las de Roth: fue un primer testimonio crítico y sereno propio de un escritor libre. Cuando Gide volvió de la URSS en 1936 no sabía si la palabra exacta para referirse a lo que encontró era “decepción”. Obviamente, el repudio dogmático de sus impresiones fue brutal; “renegado”, “pequeñoburgués”, “individualista” fueron los adjetivos más usados en su contra. Normalmente, la valentía y la obligación de denunciar el dogmatismo es

¹⁸ *Ibid.*, pp. 178 y sigs.

vista como paranoia o conspiración alucinatoria que debe censurarse. Solo que para Gide estaba primero la responsabilidad, pues antes de su viaje, creyó que el futuro de la cultura podía estar en manos de la URSS y era hora de rectificar. Pensaba que “La mentira, aun la del silencio, puede parecer oportuna, como también la perseverancia en la mentira, pero significa dar terreno abonado al enemigo, y la verdad, aun dolorosa, no puede herir sino para sanar”.¹⁹

Como extranjero invitado, los anfitriones de la Unión de los Escritores Soviéticos lo llevaron solo a donde convenía al régimen. Se trataba de enseñar la mejor cara. Solo que, junto a una fervorosa alegría, estaba siempre la seriedad, la solemnidad y la mínima burla nunca apareció ni siquiera en los niños. Era una mala señal para quien ama la risa. “Burla, ironía, crítica, todo va junto. El niño que es incapaz de burla acabará siendo un crédulo y sumiso adolescente cuyo ‘conformismo’ usted, burlón, criticará más tarde. Yo prefiero la guasa francesa aun cuando pudiera ejercerse a mis expensas”.²⁰

A Gide siempre le preocupó el hombre y sus problemas sociales: la seriedad indica incapacidad de asombro, la uniformidad de los vestidos quizá también oculta la uniformidad

¹⁹ André Gide, *Regreso de la U.R.S.S. Seguido de Retoques a mi regreso de la U.R.S.S.*, 1982, Barcelona, Muchnik Editores, trad. de Carmen Claudín.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

NOTAS

en los espíritus, las largas filas de personas que horas para conseguir algo de comer indica paciencia, pero también resignación y miedo ante la fatalidad, y la imposibilidad de protestar. Muy pronto a Gide, como antes a Roth, le indignó que el diario *Pravda* dijera todos los días a las personas qué debían pensar, creer y cómo actuar, y que impusiera desde la infancia una obediencia ciega. Ya para estos años los beneficiarios de la revolución disfrutaban una felicidad impuesta y basada en la esperanza, la confianza y la ignorancia. El conformismo y la falta de libertad de crítica engendraron divisiones clasistas, pues había pobres por todas partes, cuya situación contrastaba con los privilegios de los dirigentes. Hoy, decía el escritor, todo lo que se acusa de “contrarrevolucionario” es el fermento que luchó contra el mundo zarista. Por eso preguntaba:

¿No sería preferible, entonces, en lugar de jugar con las palabras, reconocer que ya no se estila, que ya sobra el espíritu revolucionario (y hasta el mero espíritu crítico)? Lo que se pide hoy en día es la aceptación, el conformismo. Lo que se pretende y exige es una aprobación de todo lo que se está haciendo en la U.R.S.S.; lo que se intenta alcanzar es que esta aprobación no sea resignada, sino sincera y hasta entusiasta. Lo más asombroso es que se consigue tal cosa. Por otra parte, la mínima pro-

testa, la mínima crítica, ya expuesta a las penas mayores, se ve además inmediatamente ahogada. Y dudo que en ningún otro país hoy por hoy, ni siquiera en la Alemania de Hitler, exista espíritu menos libre, más doblegado, más temeroso (aterrorizado), más avasallado.²¹

Al Gide igualmente le pareció repugnante el culto a Stalin: su imagen estaba en todos lados en efigies, fotografías, pinturas y carteles. Cuando el escritor viajó a Gori, la pequeña ciudad donde nació Stalin, pensó que no era mala idea escribirle agradeciéndole la invitación para conocer Rusia. Cuando entregó sus líneas al traductor, le dijo que era incorrecto utilizar solo el “usted”, y que debía anteponer al nombre “Usted, jefe de los trabajadores” o “Padre de los pueblos” o cualquier otra zalamería semejante. Con esto comprobó que no se trataba de ninguna dictadura del proletariado, sino más bien de la de un hombre con instintos bestiales y despóticos. Repetir consignas termina por embotar la conciencia y uno deja de saber el grado de esclavitud que sufre. Para Gide, ser artista implicaba ser anticonformista y nadar casi siempre contra la corriente. No le estaba permitido “dejarse llevar”, y debía buscar siempre todo lo que ayuda a pensar por uno mismo y a protestar. Cuando un inter-

²¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

locutor le advirtió que “en el país del proletariado” todos los escritores debían seguir “una línea” para no ser acusados de formalistas, pues aspiraban a crear junto con el pueblo un gran arte nuevo fundado en lo popular, sometido a una ortodoxia, y debían también abandonar preocupaciones como la belleza, que era un simple valor burgués, Gide pensó que olvidaban o pretendían olvidar que toda creación sometida a un único dictado, a una sola regla, se vuelve estéril y mediocre. Por eso, desde que llegó a la URSS le interesó descubrir qué sentido le daban a la palabra “formalismo”, y encontró que

la acusación de formalismo recaía sobre cualquier artista culpable de prestar mayor atención a la *forma que al fondo*. Sin contar con que el único *fondo* que se considera digno de interés (o mejor dicho, el único tolerado) es aquel orientado en un sentido determinado. La obra de arte será juzgada formalista en cuanto se aparte de la orientación debida y deje, por tanto, de tener sentido (juego deliberadamente con la palabra). No puedo, lo confieso, escribir las palabras “forma” y “fondo” sin sonreír. Aunque llorar sería más apropiado cuando vemos que tan absurda distinción va a determinar la crítica. Se le puede conceder una eventual utilidad política, pero entonces que no se hable más de cultura. Esta se

halla en peligro desde el momento en que desaparece la libertad de ejercer la crítica.²²

En los *Retoques a mi regreso de la URSS*, Gide dice con enojo que su libro anterior (*Regreso...*) recibió muchas injurias porque es un hecho que la verdad siempre molesta al dogmatismo; sobre todo al dogmatismo que vocifera sin ton ni son que “el fin justifica cualquier medio” y que los crímenes cometidos en nombre del proletariado no son iguales a los cometidos por la burguesía, pretendiendo olvidar que el crimen es crimen sin importar en nombre de quién se realiza. Para el dogmatismo solo hay un camino: el suyo. El terror y los crímenes cometidos nunca inquietaron a las tranquilas conciencias de otras latitudes. Aún hoy se calla y se olvida. Pero quizá es injusto exigir a la ignorancia que recuerde algo que nunca reconoció ni aceptó. En el segundo libro Gide reprocha en particular que le dieran “gato por liebre” en un país cuyos dirigentes encubrían sus crímenes “con rostro humano”, un país donde la gente no tenía ni siquiera la libertad de ir a donde quisiese y sí la obligación de mudarse a donde se le ordenara. Ahí, el cuerpo y el alma habían dejado de pertenecer al individuo, y eran una propiedad del Estado. Pensar por uno mismo

²² *Ibid.*, p. 62.

NOTAS

era “contrarrevolucionario”, y quien aspiraba a mejorar socialmente debía aprender a delatar con la policía a los indeseables, renunciando al honor y a la amistad. Cuando el poder desea aplastar a alguien no recurre al enemigo, sino al amigo, e impone que convertirse en un soplón es un deber. La atmósfera inquisitorial se implantó en la URSS, perfeccionada por la técnica y la ciencia. Uno debía desconfiar de todo y de todos. Los pensamientos prohibidos no debían externarse ante los niños ni ante los amigos; en ocasiones, ni siquiera con la esposa. “Cada uno vigila, se autovigila, es vigilado”. No hay palabra libre. Las condenas por comentarios realizados años atrás eran numerosas, y resultaba preferible, como en la época de la Inquisición, adelantarse a delatar:

Para protegerse de las denuncias, el medio más expeditivo es tomar las delanteras. Por añadidura, quienes no han informado inmediatamente de comentarios disonantes que hayan oído, se exponen al encarcelamiento o a la deportación. La delación forma parte de las virtudes cívicas. Se empieza a practicar en la edad más temprana, y el niño que “se chiva” se ve felicitado.²³

En un mundo donde la delación es elevada a rango de virtud, es lógico

²³ *Ibid.*, p. 105.

que la servidumbre se convierta en un estado ideal, porque el mayor deseo es servir. La idea de que “no hay cosa más grande que arrastrarse ante los poderosos” parece que ha sido una de las múltiples herencias zaristas que el régimen totalitario soviético retomó y perfeccionó. Es una asquerosa herencia que el siglo XXI debe afrontar. Decía Gide: “De arriba abajo en la escala social reformada, los que tienen mejor calificación son los más serviles, los más cobardes, los más sumisos, los más viles. Todos los que levantan cabeza son eliminados o deportados uno tras otro”.²⁴

La historia de la URSS está llena de denuncias y traiciones, e infinidad de veces los propios traidores fueron fusilados o enviados a los campos de trabajo, pues quien vive de la traición un día será traicionado. La maquinaria estalinista fue creada de tal forma que el movimiento de un engrane arrastraba consigo racimos de víctimas. Investigaciones relativamente recientes y afortunadas como las del poeta y novelista Vitali Shentalinski²⁵ en los archivos de la policía política,

²⁴ *Ibid.*, p. 106.

²⁵ Véase de Vitali Shentalinski, *De los archivos literarios del KGB*, 1994, Madrid, Anaya y Mario Muchnik, trad. del francés y del ruso de Vicente Cazcarra y Helena S. Kriúkova; *Denuncia contra Sócrates. Nuevos descubrimientos en los archivos literarios del KGB*, 2006, Barcelona, Galaxia Gutenberg, trad. de Marta Rebón, y *Crimen sin castigo. Últimos descubrimientos en los archivos literarios del KGB*, 2007, Barcelona, Galaxia Gutenberg, trad. de Marta Rebón.

han confirmado lo que siempre se supo, aunque algunas izquierdas, incluso hoy, prefieren callar o incluso negar: las atrocidades cometidas en nombre de los proletarios rebasan los límites de toda maldad imaginable. Ahora bien, también corroboran la resistencia heroica de víctimas cuya única falta fue no querer marchar al paso que marcaban los verdugos. Esa resistencia permanecerá siempre como un cristalino ejemplo de valentía, honradez y orgullo.

Todo ser humano ama la risa, excepto los dueños del poder y los que lo obedecen a ciegas buscando quedar bien. El poder detesta la risa abierta, franca, sincera, y prefiere la sonrisa reprimida, pudibunda y siniestra. Cuando el poder ríe abiertamente su risa es maligna, soez, pues acostumbra celebrar así sus fechorías, abusos y crueldades. Por supuesto que el pueblo ruso, como todos los pueblos, sabe reír, pero la revolución bolchevique, en su afán geométrico y despótico por transformar a los seres reprimió la risa y la ironía, y sobre todo la escritura. Es posible que algunos dirigentes hayan leído en su día, por ejemplo, a Nikolái Gógol o a Iván A. Goncharov, pero como sus obras no son precisamente espejos empañados o rotos, ver reflejadas en ellas sus comportamientos debió causarles rabia y seriedad. Se dice que el despiadado

padre de los pueblos reía mucho con una de las obras de teatro de Mijaíl Bulgákov, pero quizá por eso nunca perdonó que un ser “inferior”, al denunciar con ironía las estupideces que cometían los que mandaban, le arrancará la risa a él, nada menos que el *hombre de acero*.

La risa, aunque no siempre, requiere la palabra, y el pueblo ruso y sus escritores lo saben. Ya en el siglo XIX Aleksandr Herzen escribía que las tres cuerdas de la lira rusa eran la tristeza, el escepticismo y la ironía, y vio en la literatura un segundo poder que realmente era la verdadera autoridad. En el mismo sentido, Vitali Shentalinski observa: “Más que un arte, la literatura ha sido siempre, en Rusia, una especie de parlamento social que compensaba la carencia de un verdadero parlamento político, al ejercer de voz de la conciencia y de la verdad. La palabra ha sido tan valorada en nosotros que por ella se ha llegado incluso al asesinato”.²⁶

Ya señalamos que la nueva política económica permitió una pasajera libertad de expresión en libros, periódicos y revistas, que fue aprovechada por un grupo de nuevos escritores influidos por Yevgueni Zhamiatin y Víctor Shklovski que en febrero de 1921 fundaron el grupo *Serapionovy*

²⁶ Shentalinski, *De los archivos literarios del KGB*, op. cit., p. 13.

NOTAS

bratia (“Hermanos Serapios”). En su manifiesto inicial declararon:

Nos hemos dado el nombre de Hermanos Serapios porque nos oponemos a la coerción y al aburrimiento, y porque *nos oponemos a que todo el mundo escriba de la misma manera* [...] Cada uno tiene su propio modo de expresarse. Creemos que *la literatura rusa actual es asombrosamente almidonada, fatua y monótona*. Se nos permite escribir cuentos, novelas y piezas de teatro [...] con tal de que tengan un contenido social y temas inevitablemente contemporáneos. Solo pedimos una cosa: que una obra de arte sea orgánica y auténtica y que viva su propia vida particular.²⁷

En 1918 Bunin señaló que Lev Tolstoi tenía razón al decir que, para obtener reconocimientos literarios, era necesario ser imbécil y desvergonzado, y solo los advenedizos se preocupaban por glorificar las peores animaladas del presente y olvidar todos los abusos. Los críticos no sabían nada de literatura y le exigían que hablara de lucha de clases, de rojos y blancos y, más adelante, que alabara a obreros y campesinos ficticios y grotescos que luchaban en un mundo considerado el mejor de todos. El

²⁷ Citado por Marc Slonim, *Escritores y problemas de la literatura soviética, 1917-1967*, 1974, Madrid, Alianza, trad. de Aurora Bernárdez, p. 124, las cursivas son nuestras.

nuevo poder no quiso entender que, como decía Isaac Babel (escritor asesinado en 1940), el creador debe conocer su individualidad con independencia de que a la sociedad le importe o no porque, sin duda, cada libro es un mundo visto por el hombre, “y cuanto más se descubre el hombre en él, en toda su infinita complejidad, más elevada es su calidad literaria. Ninguna consideración moral o social debe impedir que se desvelen y se desarrollen el escritor y su estilo”.²⁸

La imposición de un arte oficial que obligaba a crear según los deseos de las autoridades se consolidó —según Frank Westerman—, cuando Máximo Gorki sirvió abiertamente al estalinismo y declaró que se trataba de convertir a los escritores en “ingenieros del alma”, es decir, en manipuladores preocupados por moldear las conciencias de acuerdo con las necesidades y caprichos del poder. No sabemos si Gorki aceptó servir al poder para ayudar, en lo posible, a los artistas perseguidos o simplemente para satisfacer su ego o todo a la vez, pero en 1930 se trasladó a Rusia. En Moscú lo hospedaron en una lujosa residencia situada en la calle Malaya Nikitskaya y sus obras dramáticas se presentaron en muchos teatros. Su novela *La madre* fue traducida a sesenta y un lenguas. Además, le otorgaron la Orden de Lenin, lo nombraron

²⁸ Shentalinski, *De los archivos...*, op. cit., p. 79.

miembro de la Academia de Ciencias y produjeron una película oficial: *Nuestro Gorki*.

Por órdenes del Estado, el credo de los artistas del nuevo arte revolucionario fue luchar contra la fantasía, el esteticismo y el engaño del arte psicológico, y perseguir, censurar, denunciar y vociferar contra todos los que no estuvieran de acuerdo. Se sabe que el 26 de octubre de 1932 decenas de escritores acudieron convocados a casa de Gorki, y sentados alrededor de una enorme mesa aguardaron expectantes: de pronto apareció el tirano acompañado por Molotov, Vorosilov y Kaganovich, todos con actitud de lacayos. Entre los reunidos estaban incondicionales como Fiodor Gladkov (autor de la novela *Cemento*) y Valentin Kataiev (autor de *Tiempo jadelante!*), y ausentes, como era de esperar, Boris Pasternak, Mijail Bulgákov, Osip Mandelstam, Anna Ajmatova y otros disidentes. Después de mucha palabrería, el amo les dijo que si los tanquistas rusos tenían alma de barro eran inútiles, y por eso creía que era más importante forjar almas que tanques. El arte propuesto en esos momentos por Stalin y sus corifeos se llamó “realismo socialista”. Algunos escritores explican que nunca supieron a ciencia cierta en qué consistía, pues como los caprichos del poder son volubles, las instrucciones y orientaciones oficiales cambiaban constantemente. En efecto,

el realismo socialista no era un principio estilístico literario ni una categoría de orden estético, claramente perfilada..., sino una instrucción para el adoctrinamiento ideológico de la literatura, de manera que el escritor, si no quería acarrearle dificultades, debía observar determinadas e ineludibles reglas fundamentales, como, por ejemplo, una actitud positiva frente a la realidad socialista, la problemática social y el trabajo; además, la interpretación del tema, querida por el Partido, que cada año podía ser distinta; la descripción optimista, afirmativa, la renuncia a experimentos formales, ya que éstos ponen en peligro la transparencia de la expresión.²⁹

A Mijail Bulgákov, uno de los mejores escritores rusos, lo anterior siempre le pareció aberrante. La policía política empezó a vigilarlo porque en noviembre de 1922 descubrió que había publicado un artículo en una revista berlinesa solicitando información sobre escritores rusos para elaborar un diccionario bibliográfico.³⁰ El 7 de marzo de 1925, un soplón informó a la policía que Bulgákov leyó la primera parte de su novela *Corazón de perro* en casa de Yevdoksia Fiódov

²⁹ Helen von Ssachno, *Literatura soviética posterior a Stalin*, 1965, Madrid, Guadarrama, trad. Luis Alberto Martín Baró, p. 47.

³⁰ Para el caso de este escritor, la mejor información acerca de la persecución a la que lo sometió la policía política está en la obra de Shentalinski *Denuncia contra Sócrates*, pp. 308 y sigs.

NOTAS

rovna Nikitina, editora y crítica literaria, y dos días después denunció en un informe pormenorizado que todo el escrito era hostil a la URSS pero, además, era pornográfico y apto para pequeños burgueses, señoritas frívolas y viejos perversos. La novela fue leída ante unas cuarenta personas, pero era seguro, según el espía, que “contaminó a más de uno”, ya que era un libro muy peligroso. A los pocos días, el 24 de marzo, informó que la segunda parte fue leída el 21 de marzo de 1925. Más adelante Bulgákov publicó su novela *La guardia blanca* y un ciclo de cuentos satíricos intitolados *Diavoliada*. El 2 de enero de 1926, el delator dijo que “Sería deseable desenmascarar la fisonomía del escritor M. Bulgákov, autor de la colección *Diavoliada*, uno de cuyos relatos, *Los huevos fatales* lo revela como el típico ideólogo de la malévola burguesía contemporánea”.³¹

La verdad es que Bulgákov estaba harto de escribir sobre “héroes en chaqueta de cuero, de ametralladoras y comunistas heroicos”. Decía que más bien era urgente escribir sobre el hombre, pero para los guardianes de la pureza del Estado tal propuesta era incorrecta. El 7 de mayo de 1926 registraron su vivienda y le decomisaron, entre otros papeles, su *Diario* y *Corazón de perro*. El 18 de mayo el escritor escribió a la OGPU exigiendo que le devolvieran sus pa-

peles y, como no contestaron, envió una nueva carta, a la que respondieron en septiembre citándolo para interrogarlo. Sin rodeos, el escritor declaró que amaba a la URSS, pero como veía que la vida cotidiana estaba llena de defectos, sentía necesidad de interpretarlos de manera satírica para plasmarlos en sus obras. Además, no sabía escribir sobre campesinos y obreros como le sugerían. Sus desafíos al sistema ya no podían pasar desapercibidos y su expediente empezó a engordar. Más adelante, el escritor estrenó su obra de teatro *Los días de los Turbín*, basada en su novela *La guardia blanca*, que le reportó un gran éxito. Su fama aumentó con *El piso de Zoika* y con *La isla púrpura*. Debido a su popularidad, a la policía le pareció peligroso dañarlo directamente, pero como a un poder omnímodo siempre le sobran recursos, recurrió a la censura y le exigió realizar algunos cambios. El autor obedeció a medias. Cansados, en 1929 los guardianes de las buenas conciencias decidieron cancelar todas las presentaciones de su obra y echarle encima todas las plumas vendidas para que lo difamaran.

Desde el 26 de febrero de 1928 Bulgákov había solicitado permiso para viajar al extranjero, pero se lo negaron. En junio de 1930 volvió a solicitarlo y le escribió a Gorki, a Stalin y a Kalínin, Presidente del Comité Ejecutivo Central, explicándoles que

³¹ *Ibid.*, p. 316.

deseaba abandonar el país definitivamente. La respuesta fue negativa. Entonces, aun cuando sabía que era más que un sueño, solicitó una entrevista con Stalin. Bulgákov dialogaba con el poder a través de sus obras, y este le respondía con los ataques de los ideólogos, la censura y los policías. Sin embargo, en 1930 Stalin le llamó por teléfono para preguntarle si realmente quería abandonar Rusia. Bulgákov, sorprendido, titubeo y le respondió que no pero que estaba sin trabajo.³² El poderoso cedió un poco y le consiguió una plaza como ayudante de dirección en el teatro artístico. Sin duda, la llamada fue una especie de broma cargada de ironía macabra y prepotencia. Bulgákov sufrió prácticamente el resto de su vida boicots y prohibiciones; decía que lo acosaban por arriba, por abajo y por los flancos. Murió en 1940, aquejado de fuertes delirios de persecución, un mal que la mayoría de los rusos padecieron bajo el socialismo. Su obra maestra, la novela *El maestro y Margarita* no fue publicada hasta 1960. Respecto a la entrevista telefónica con Stalin, uno puede preguntarse por qué Bulgákov no manifestó con firmeza su deseo de irse, pero nos parece que quizá “sus lamentos eran en balde, tal vez su subconsciente le hubiera dicta-

do, aun sin saberlo, la postura correcta que debería adoptar, la única que le permitiría salvar su vida. Es imposible saber que habría hecho con él Stalin si Bulgákov hubiera respondido de modo diferente”.³³

La palabra escrita, cuando permanece, es más poderosa que todos los ejércitos juntos y llega a todos los sitios. En la novela *Corazón de perro*, el profesor Filip Filípovich Preobrazhenski, eminente científico ruso y partidario de la paz y de la desigualdad social, quiere descubrir alguna forma de rejuvenecer, y para lograrlo realiza la cirugía más descabellada que la historia registra: a un perro vagabundo, que detesta al proletariado por las patadas y malos tratos que le han dado, le injerta las glándulas genitales y la hipófisis de un hombre recién muerto. El animal sobrevive y adopta una postura erecta, aprende a hablar (leer y razonar ya sabía) y adquiere el aspecto de una persona terriblemente fea y las características del antiguo dueño de las glándulas: borracho, ladrón y casi sin inteligencia. Pero también conserva ciertos impulsos caninos: odia y persigue a los gatos, lo que le permite obtener el puesto de director del subdepartamento de limpieza con el flamante nombre de Poligraf Poligráfovich Sharikov. El nombre, junto con su cartilla de

³² Mijail Bulgákov y Evgeni Zamiatin. *Cartas a Stalin*, 2010, Madrid, veintisieteletras, trad. de Víctor Gallego.

³³ Vitali Shentalinski, *Denuncia contra Sócrates*, pp. 358 y 308 y sigs.

NOTAS

identidad, lo consiguió gracias a los miembros proletarios que integran el Comité de Inquilinos de la casa que antiguamente pertenecía al profesor Filip Filípovich, pero que por decreto de la revolución, ahora debía compartir con el pueblo.

El profesor intentó educar al engendro, pero todos sus esfuerzos son inútiles. Los actos del “perro humanizado” van subiendo de tono: habla con groserías, viste con vulgaridad, no sabe comportarse en la mesa, emplea el chantaje para casarse con una trabajadora que tiene a su cargo e incluso intenta violar a la cocinera del profesor. Ahora ya no detesta al proletariado, sino que se identifica con el Comité de Inquilinos y participa del odio y resentimiento que tienen todos contra el profesor. Finalmente, el cirujano restituye al animal sus glándulas originales y junto con ellas su naturaleza, convencido de que no sirve de nada transplantar hipófisis de genios a otros cuerpos pues la naturaleza por sí misma los produce sin esfuerzo. Es decir, “se puede injertar una hipófisis de Spinoza o de cualquier otro desgraciado y convertir un perro en una extraordinaria eminencia. Pero ¿para qué? Uno se pregunta. Explíqueme, por favor, ¿qué necesidad hay de fabricar artificialmente spinozas cuando cualquier mujer puede parirlo cuando quiera”.³⁴

³⁴ Mijail Bulgákov, *Corazón de perro*, 1974, Barcelona, Labor, trad. de Helena S. Kriúskova y Vicente Cazcarra, p. 111.

La burla es clara: nos recuerda la disección del cerebro de Lenin y de Gorki, los intentos del genetista Lizenko de crear genios con los espermatozoides de Stalin y obtener rábanos cuyas raíces fueran nabos comestibles. Sobre todo, es una crítica a los deseos de homogeneizar a los hombres que abrigaron los ideólogos de la revolución rusa. Bulgákov parece decirnos todo el tiempo: están degradando lo elevado y espiritual al plano material y corporal. En la novela no es casual que el monstruo reúna lo “alto” (glándula hipófisis de la cabeza) y lo “bajo” (glándulas genitales), y el resultado no puede ser más que un monstruo híbrido, realista pero grotesco, horrible y deforme, que más que terror provoca risa. A menudo olvidamos que no podemos ser iguales, pero también olvidamos la responsabilidad de buscar los medios para que el fuerte ayude realmente al débil y no lo aplaste. Quienes creen dogmáticamente que a la humanidad le espera un final feliz e igualitario, y también a los que creen que la sociedad debe ser absurdamente injusta no puede agradarles la novela de Bulgákov. Los partidarios de la igualdad o la injusticia absoluta no ríen. Es claro que la novela de Bulgákov se inserta en la línea del *Frankenstein* o *el moderno Prometeo* de Mary Wollstonecraft. La obra advierte del

peligro de actuar como el aprendiz de brujo y desatar fuerzas que luego no sea posible controlar, como ocurrió con las teorías capaces de engendrar y liberar monstruos incontrolables como Stalin y como ocurre con la técnica y la ciencia.

Uno de los más grandes poetas también sucumbió ante el resentimiento y la venganza del devorador: Osip Mandelstam (1891-1938). Lo detuvieron la noche del 16 al 17 de mayo de 1934 porque la policía buscaba el “sedicioso” poema “dedicado” en 1933 a Stalin, y que el poeta había recitado a no más de 20 personas entre las cuales estaba un traidor. La policía política encargó su caso a Nicolái Jristofórovich Shivárov, el más cruel de los expertos en literatura y que según Mandelstam tenía “lo de arriba abajo y viceversa”. El inquisidor, en uno de sus múltiples interrogatorios, le preguntó si él era autor de un poema contra Stalin; Mandelstam lo aceptó y sin empacho le recitó algunos versos: “Vivimos sin sentir el país bajo nuestros pies, / Nuestra voz no se distingue a pasos diez. / Y allí donde atrevida brota la conversación / el montañés del Kremlin sale a colación”. El verdugo lo contradujo, ya que conocía otra versión en la que en lugar de “montañés del Kremlin” decía “asesino de mujiks”. Con toda franqueza, el acusado respondió: “Esa es una primera versión”. Mandelstan

era valiente y tenía un gran valor civil: justificarse era imposible porque siempre creyó que “la poesía es la conciencia de tener razón”. Sus verdugos no lo dejaban dormir. En los interrogatorios, le ponían en el rostro una luz intensa que le dañaba los ojos y le inflamaba los párpados, le servían comida salada sin darle agua, lo metían en celdas de castigo y le ponían camisa de fuerza. Entonces *la razón*, es decir, el poeta, intentó suicidarse cortándose las muñecas con una navaja de afeitar que escondía en las suelas de sus zapatos, pero el devorador lo impidió.

Bujarin, el bolchevique, intentó ayudarlo y le escribió a Stalin que: “los poetas tienen siempre razón, la Historia está a favor de ellos”. También los poetas Ajmátova y Pasternak intercedieron, y este último, en una conversación telefónica sostenida con el “devorador de hombres”, a la pregunta de si Mandelstam realmente era un maestro, contestó que sí, pero que el problema era otro, y quería discutirlo personalmente con él. Stalin le preguntó para qué y el poeta respondió: “Para hablar de la vida y de la muerte”. El poder colgó y jamás volvió a platicar con el impertinente. Ciertamente, para el poder la vida y la muerte solo existen en el marco de sus obsesiones y decisiones, y discutir el tema con un poeta encierra muchos riesgos porque mientras que este habla con

NOTAS

la certidumbre de la verdad, el otro acostumbra acobardar y aplastar corazones porque considera que le pertenecen la vida y la muerte y no acepta que le recuerden que es imposible y estúpido hacerlo. Al final, el devorador ordenó “aislar, pero preservar” al poeta, para que muriera lentamente, y así ocurrió. Lo desterraron a Vorónezh, y luego a Saviélov y a Kalinín. El término de su sentencia el 15 de marzo de 1938 coincidió con el fusilamiento de Bujarin, uno de sus defensores, y es posible que esto haya influido para que nuevamente lo detuvieran en mayo; luego de otra farsa de proceso, el dos de agosto lo condenaron a cinco años de trabajos forzados en los campos de Kolimá, es decir, a la muerte. La víctima escribía: “Me encuentro en la situación de un perro... No soy más que una sombra. No existo. La muerte es el único derecho que me queda”.³⁵

En efecto, enfermó gravemente y falleció el 27 de diciembre de 1939. En 1987 fue rehabilitado y se reconoció que fue una víctima inocente. Mandelstam, sabía que el poeta es responsable de decir una verdad siempre incómoda porque quema. El poema que le costó la vida no es el mejor de su creación, pero sí el más sincero, acertado y vitriólico:

Vivimos insensibles al suelo
bajo nuestros pies,

³⁵Chentalinski, *De los Archivos...*, op. cit., pp. 315-316.

nuestras voces a diez pasos no se oyen.

Pero cuando a medias a hablar

nos atrevemos

al montañés del Kremlin

siempre mencionamos.

Sus dedos gordos parecen

grasientos gusanos,

como pesas certeras las palabras

de su boca caen.

Aletea la risa bajo sus bigotes de cucaracha

y relucen brillantes las cañas de sus botas.

Una chusma de jefes de cuellos flacos

lo rodea, infrahombres con los que

él se divierte y juega.

Uno silba, otro maúlla, otro gime,

solo él parlotea y dictamina.

Forja ukase tras ukase como herraduras

a uno en la ingle golpea,

a otro en la frente, en el ojo, en la ceja,

y cada ejecución es un bendito don

que regocija el ancho pecho del Osseta.³⁶

Como hemos visto, algunos consideran que “los poetas tienen siempre razón, la Historia está a favor de ellos”, “la poesía es la conciencia de tener razón” y, sobre todo, ellos saben “hablar de la vida y de la muerte” y del amor. El filósofo T. W. Adorno preguntó si después de Auschwitz podría volver a escribirse poesía y los poetas respondieron: “¡Hoy más que nunca!” Igualmente, a los poetas Roberto Juarroz y Álvaro Mutis una masa los interpeló a gritos: “¿Para qué sirve la poesía en un mundo lleno de abominaciones, como el hambre, la injusticia, la violencia?” Para Juarroz, la pregunta era “arcai-

³⁶Nadieżdha Maldelstam, *Contra toda esperanza*, op. cit., p. 21.

camente estulta”, y Mutis contestó que no encontraba otra solución más que escribir poesía todos los días, porque el poeta con su obra lucha por la dignidad, la grandeza y la pequeñez del hombre.³⁷ Para el filósofo Santayana, lo más importante de la vida es comprenderla y como la poesía ayuda, es sublime y habla el lenguaje de los dioses. El poeta con su imaginación dice verdades acerca de la vida, y que la vida y la libertad existen para reconquistarlas, pero solo las merece quien

se atreve cada día. La poesía enseña a amar y a renunciar, a juzgar y a adorar.³⁸

En el mismo sentido, decía Hutchins: “Homero fue el padre de Grecia. Sería un hombre osado el que dijera que Newton enseñó a Occidente más que Shakespeare”.³⁹

Mandelstam acostumbraba decirle con sabiduría, dulzura e ironía a Nadiezdha, su compañera: “¿Quién te dijo que la vida es para ser feliz? Y si en la URSS asesinan poetas, es indicio de que la poesía les interesa”.

³⁷Roberto Juarroz, *Poesía y realidad*, 2000, Valencia, Pre-Textos, p. 48.

³⁸George Santayana, *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe*, 1943, Buenos Aires, Lozada, trad. de José Ferrater Mora, p. 20.

³⁹Robert M. Hutchins, *La universidad de Utopía*, 1968, Buenos Aires, EUDEBA, trad. de Noemí Rosenblat, p. 27.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NUEVOS PARADIGMAS EDUCATIVOS

*Jaime Castañeda Iturbide**

NEW EDUCATIONAL PARADIGMS

RESUMEN: Se propone un nuevo paradigma educativo para México, a partir de una visión amplia, crítica e innovadora que corresponda a la realidad, necesidades y circunstancias del país.

PALABRAS CLAVE: educación, paradigma, innovación.

ABSTRACT: In this article, we propose a new educational paradigm for Mexico based on an encompassing, critical, and innovative vision conforming with the country's realities, needs, and circumstances.

KEYWORDS: education, paradigm, innovation.

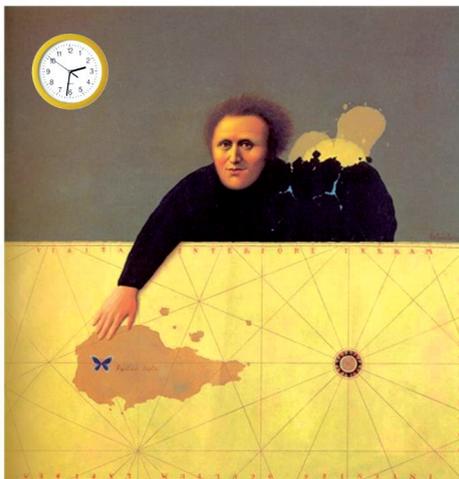
153

RECEPCIÓN: 30 de abril de 2015.
ACEPTACIÓN: 6 de octubre de 2015.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM, y Universidad Marista.

NUEVOS PARADIGMAS EDUCATIVOS*

154



El objetivo de este artículo es concientizar a los agentes educativos para generar una visión más amplia, crítica e innovadora de la realidad actual y postular nuevos paradigmas educativos que correspondan a las necesidades y circunstancias de nuestro país.

* Pinturas de Alfredo Castañeda.

No debemos persistir en el error de aplicar criterios que eran válidos para el siglo pasado, pues el mundo de hoy vive realidades muy distintas como resultado de un desarrollo tecnológico, ciertamente admirable en muchos aspectos pero también muy peligroso si permitimos que se convierta en instrumento de manipulación masiva al servicio del consumismo, la uniformidad despersonalizadora y, en definitiva, la deshumanización.

No se trata de una adaptación general e ingenua a los cambios, sino de darles la dirección que haga posible un mundo mejor. En esta encrucijada de la historia, la educación puede y debe cumplir su tarea fundamental.

Es una realidad inobjetable que el mundo en el que vivimos padece una grave carencia de principios éticos y morales en todos los ámbitos: social, político, económico. Nuestro planeta afronta múltiples problemas reflejados en las más variadas y complejas situaciones. La posible solución solo se vislumbra a largo plazo y mediante un esfuerzo sostenido en el que la educación cumpla un papel preponderante, para poder enfrentar la opresión, injusticia, desigualdad, ignorancia, violencia, corrupción, desconfianza e incertidumbre.

Si compartimos la convicción de que educar es humanizar, es decir, hacernos mejores personas y mejores ciudadanos para convivir y alcanzar un verdadero desarrollo social, estaremos de acuerdo en que esta educación debe incidir en actitudes, acciones y formas de vida. De aquí viene nuestra propuesta de educar en el respeto a la dignidad de la persona, de educar para la libertad, de educar para la igualdad y la paz, de educar para la tolerancia y la solidaridad, de educar para la diversidad y la universalidad; de introducir una pedagogía de la esperanza, de la confianza, del servicio y de la creatividad, entre otros aspectos.

Todos somos responsables, unos más que otros, de inculcar y promover nuevos paradigmas educativos; en el hogar, en la escuela, en el trabajo, en los medios de comunicación, en nuestras relaciones con los demás y hasta en la calle. Colaboremos en la construcción de una sociedad más humana y de un mundo mejor. Recordemos, por otra parte, que la educación es permanente, que es para toda la vida.

La educación en estos paradigmas ya no puede aplazarse, el momento histórico que vivimos requiere de cambios substanciales; es *el aquí y el ahora*.

NOTAS



Educación para la libertad

Para que haya libertad es necesario el encuentro con la verdad, cuya búsqueda es compromiso de la educación. El asedio y el bloqueo no caben junto con la amplitud expansiva que busca el aire libre y los horizontes despejados. La libertad surge de la profunda convicción del respeto a la dignidad de la persona, en uno mismo y en los demás.

La libertad no es un privilegio que se otorga, sino que es un derecho que debe defenderse, pero solo es digno de libertad quien sabe ejercerla cada día.

Educar para la libertad requiere esfuerzo y determinación para saber rechazar y denunciar esclavitud o servilismo, imposición o autoritarismo.

El ejercicio de la libertad exige responsabilidad y compromiso; de no ser así, puede convertirse en libertinaje.

Educación para la esperanza

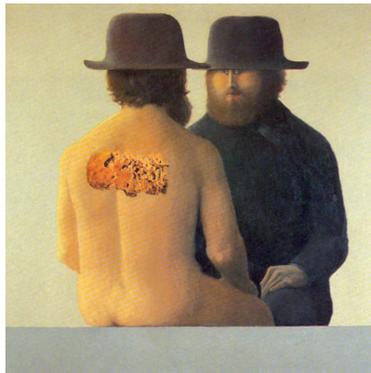
La esperanza es uno de los sentimientos más positivos y constructivos que puede experimentar el ser humano. Es aquella actitud que impulsa a un individuo a lograr una mejor situación de bienestar individual o comunitario.

La esperanza es un anhelo de liberación, es el deseo de construir un mundo mejor. La esperanza germina con una fe sostenida que transmite al individuo la confianza para alcanzar sus anhelos.

La educación para la esperanza amplía el horizonte intelectual y emocional de la persona, dándole sentido a su existencia.

Hoy en día prevalece en el país y en el mundo entero una gran incredulidad y desconfianza en todos los órdenes de la vida social, política y económica, debido a la ausencia de valores y principios éticos. Es imprescindible “sembrar convicciones” para cultivar la credibilidad y la confianza.

Eduquemos con y para la esperanza.



NOTAS

Educación para la igualdad

Aunque sabemos que toda persona tiene los mismos derechos, las mismas oportunidades y el mismo trato, vivimos en un mundo de desigualdad extrema y lacerante, por las múltiples formas de discriminación, incluso de esclavitud.

La educación en derechos humanos no debe consistir únicamente en adquirir conocimientos, sino en fomentar actitudes, habilidades y destrezas que consoliden la idea de persona y que favorezcan una convivencia basada en la aceptación y el respeto a los demás.

Esta educación debe estar encaminada también al conocimiento y puesta en práctica de los deberes, que a veces se olvidan, lo que requiere una amplia formación ética.

Eduquemos en y para los derechos humanos promoviendo la unidad en la diversidad y la pluralidad en la igualdad.

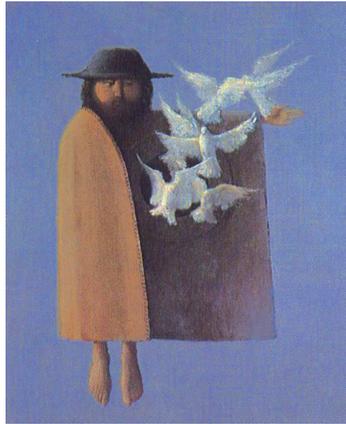
Educación para la paz

La educación para la paz es un proceso gradual y permanente en busca de armonía y equilibrio con uno mismo, con los demás y con el entorno. Si no estamos en paz con nosotros mismos, no podemos educar a otros en la búsqueda de la paz.

Esta educación para la paz se inicia fomentando el respeto y la aceptación del otro, propiciando la convivencia con los demás, la colaboración y el diálogo, y no la rivalidad y la competencia.

No basta con hablar de paz, hay que trabajar para conseguirla, como señaló Gandhi: “No hay camino para la paz, la paz es el camino”.

La sola ausencia de guerra, aun siendo tan deseada, no es garantía de paz verdadera. Es indispensable conciliar otros principios: equidad, libertad, justicia, tolerancia y solidaridad. En síntesis, se educa para la paz cuando se educa para un desarrollo integral.



Educación para la solidaridad

Un célebre director de orquesta, interrogado acerca de la brillantez incomparable de sus interpretaciones, confesó modestamente que ni él ni sus músicos poseían algún talento excepcional. “Claro que sabemos lo que hacemos —dijo—, pero la diferencia estriba en que todos lo hacemos con una sola voluntad y un mismo corazón.”

La solidaridad es la adhesión a una causa o proyecto que beneficia al otro; pero si es auténtica, no debe esperarse nada a cambio.

La solidaridad verdadera no es dádiva ni compasión; es sentirse y reconocerse unido al otro e implica un compromiso. Surge de la convicción en la justicia, la igualdad y la fraternidad.

NOTAS

En esencia, ser solidario es buscar el bienestar de los demás, el bien común, lo cual requiere educación.

Educación para la confianza

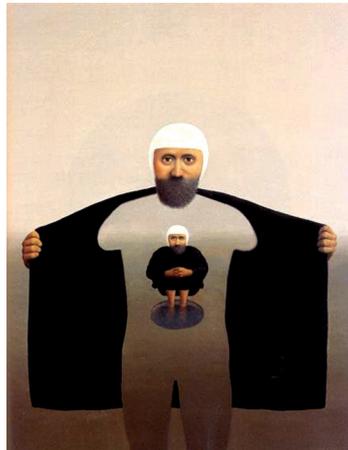
En el contexto de un mundo descreído, cínico y superficial, en el que predomina la confusión, la indiferencia y la desilusión, la educación debe colaborar para que las personas recuperen la seguridad en sí mismas y la fe en los demás.

La desconfianza es la peor enfermedad que padece el mundo, pero como toda epidemia, tiene su vacuna, que son los valores y principios morales, el comportamiento ético: honradez, respeto, rectitud, justicia, equidad, etc. Estos valores deben aprenderse en la familia desde los primeros años y reafirmarse en la escuela, aunque es tarea de toda la sociedad; solo adquiriéndolos se logrará recuperar la confianza.

Es indispensable que la educación propicie la reflexión, el análisis y la crítica, y que sepa denunciar, anunciar o proponer según lo requiera la propia sociedad.

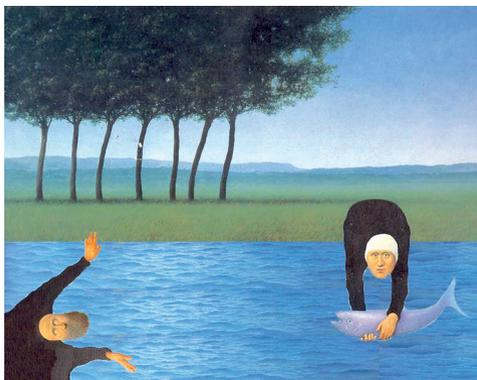
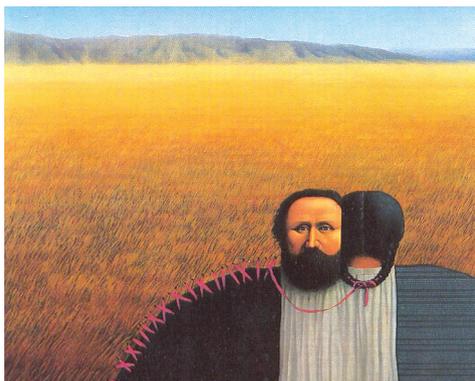
El joven de hoy, más que nunca, requiere autoestima y confianza para lograr un desarrollo integral y equilibrado y así transformar su entorno.

160



Educación para la tolerancia

- Tolerancia es, ante todo, respeto, pero no significa neutralidad.
- Tolerancia es apertura, sin que ello signifique renuncia o claudicación de los propios sueños o convicciones.
- Tolerancia es aceptación y no simple condescendencia o indulgencia.
- Si defendemos y educamos en la libertad, debemos ejercer la tolerancia como prueba de nuestra convicción.
- Quienes no piensan como nosotros enriquecerán nuestras vidas; la tolerancia e imparcialidad ampliarán nuestra visión del mundo y nos harán más humanos.
- Si no podemos poner fin a nuestras diferencias, contribuyamos a que el mundo sea un lugar apto para ellas y seamos tolerantes.



NOTAS

Educación para una ética medioambiental

Debemos comprender que el equilibrio de la naturaleza es delicado y que es fácil que se altere de manera irreversible.

La destrucción y el despilfarro de los recursos naturales y del medio ambiente no tendrán solución a mediano plazo.

Si no modificamos nuestros hábitos de consumo, las próximas generaciones padecerán graves consecuencias.

Abusamos de la Tierra porque la consideramos un bien que nos pertenece. Cuando la veamos como una comunidad a la cual pertenecemos, empezaremos a utilizarla con amor y respeto.



Educación para el servicio

El servicio es una realidad humana y humanizadora que produce un sentimiento de plenitud en la persona. El servicio forma a la comunidad y propicia el encuentro, la presencia y la entrega. El servicio transforma la sociedad porque establece relaciones fraternales y una cultura abierta a los valores trascendentales.

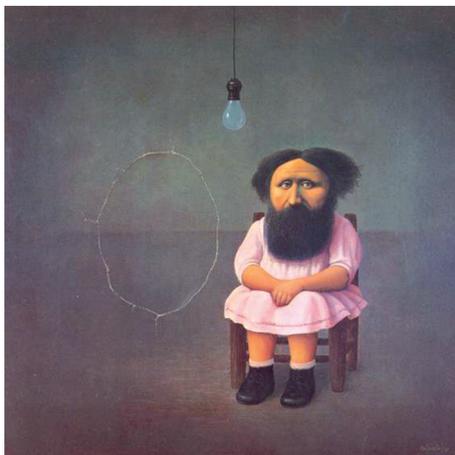
La acción servicial es básica para el crecimiento y el desarrollo humano; pero la independencia y la libertad son condiciones indispensables para que el servicio sea leal y valioso y no se convierta en servilismo.

Educación para la diversidad

La educación para la diversidad consiste en lo siguiente:

- Entender que los seres humanos somos distintos pero con la misma dignidad.
- Respetar la diversidad, aprovechando el valor de nuestras diferencias.
- Aceptar al que no es como yo, pero de igual a igual.
- Saber convivir con el diferente sin ningún tipo de discriminación.

La educación en y para la diversidad es uno de los pilares en la erradicación de la discriminación, el racismo, la xenofobia y la intolerancia.



Educación para la creatividad

Educar la imaginación implica descubrir nuevos horizontes para recuperar la capacidad de asombro y admiración que conduce al verdadero conocimiento.

El cultivo de la imaginación, de la reflexión, de la creatividad, debe ser objetivo permanente de la educación. Por el contrario, no hay tareas más opuestas al espíritu creativo que la mera reproducción y simple repetición de datos, tan lamentablemente presentes en el quehacer educativo.

NOTAS

La educación para la creatividad, la pedagogía de la imaginación y, en general, todo esfuerzo dirigido al cultivo de la inventiva, son la única vía para lograr una formación integral auténtica y crear un mundo mejor.



Educación para la universalidad

No importa de dónde vengas, compañero caminante.

No importa si vienes del oriente o del sur.

No importa si eres joven o viejo, si usas la capa roja o el cabello largo.

No importa si hablas chino

o español, si eres budista o contador, si eres empresario
o librepensador.

No importa. Vamos haciendo juntos camino al andar.

164



RESEÑAS

Roper, G.L., *The writer's workshop: Imitating your way to better writing*, 2007, Wilmington, ISI Books.

RECEPCIÓN: 17 de marzo de 2016.

APROBACIÓN: 3 de mayo de 2016.

Si usted duda de que la lectura de un manual de redacción pueda ser divertida o refrescante, lo invito a atemperar sus justificados reparos leyendo *The writer's workshop*. A diferencia de otros manuales del mismo tipo en lengua inglesa,¹ el de Roper no pretende explotar tanto las virtudes *teóricas* de una *instrucción* acerca de lo que constituye un buen texto literario, cuanto las virtudes *prácticas* de la *imitación* de la pluma de los grandes maestros. Por supuesto, no significa que Roper albergue la opinión de que una educación formal en los “elementos de estilo” no sea de utilidad en la tarea de fraguar una pluma competente. Sin embargo, forma parte del ADN de *The writer's workshop*, por un lado, la convicción de que lo que hace a alguien un buen escritor es su capacidad de articular ideas, emociones o puntos de vista de un modo eficaz, y no la extensión de sus conocimientos de teoría literaria; y, por el otro, su confianza en el potencial que tiene un ejercicio tan restrictivo como la emulación para la constitución y el robustecimiento de una voz personal. Estas características, aunadas al estilo desenfadado, aunque delicado, de su autor, le confieren al libro de Roper una frescura lúdica que hace muy placentera su lectura y casi irresistible el desafío de “meterse en las manos” de un Hemingway, de una Sojourner Truth o de un Dickens.

The writer's workshop está dividido en siete capítulos, para que el aprendiz se ejercite en el manejo de siete importantes funciones de la lengua escrita, desde la descripción de algún objeto, hasta sutiles distinciones conceptuales y persuadir mediante la aplicación de recursos lógicos y retóricos. Los segmentos

¹Pienso, por ejemplo, en *The New York Times Manual of Style and Usage* o en el *Chicago Manual of Style*.

RESEÑAS

del manual están organizados como variaciones de un mismo tema. A modo de apertura, Roper introduce la función lingüística considerada en el capítulo (por ejemplo, definir con precisión nuestras palabras) y expone las ventajas de dominar esa función para la satisfacción de ciertas necesidades cognitivas o comunicativas (por ejemplo, conocer la esencia de un objeto). Más adelante, Roper le propone al lector que redacte un texto que sirva como testigo de su *savoir-faire* inicial y que le permita ponderar, más adelante, las maneras en que el trabajo imitativo le ayudó a superar sus limitaciones originales o a consolidar sus buenas corazonadas. La parte central de casi todos los capítulos de *The writer's workshop* está formada por tres elementos: 1) los fragmentos literarios destinados a ser imitados, debidamente precedidos por un breve bosquejo de su contexto histórico y artístico (podemos encontrar pasajes provenientes del *Retrato del artista adolescente* de Joyce, de la Biblia o extractos de la correspondencia entre el papa Gregorio VII y el rey alemán Enrique IV); 2) imitaciones de estos pasajes elaboradas por antiguos alumnos de Roper, seguidos de observaciones de su propia cosecha con las que busca dejar en claro (entre otras cosas) las cualidades que distinguen una buena imitación de una mala; y 3) unos comentarios de carácter teórico o filosófico sobre las ideas movilizadas en el fragmento en cuestión (por ejemplo, la relación entre ciencia y fe o la distinción entre el positivismo y el iusnaturalismo) o de los recursos estilísticos por medio de los cuales los maestros refuerzan su voz (por ejemplo, las oraciones secas y duras de Hemingway o el empleo del monólogo interior, tan característico de la prosa madura de Joyce). Los capítulos cierran con ejercicios para aficionados y con una nota sobre las repercusiones de lo aprendido no solamente para el oficio de escritor, sino para el no menos complejo oficio de lector y, en general, para la tarea de asimilar recursos conceptuales para articular de manera más fina nuestra experiencia del mundo.

Por otro lado, en la medida en que *The writer's workshop* está pensado como libro de texto para un taller de redacción a nivel universitario, Roper incluye en cada capítulo, en notas al pie de página, comentarios y sugerencias para guiar la impartición de los contenidos teóricos del capítulo (sugerencias no destinadas al aprendiz, pero que puede aprovechar). Estos comentarios tienen muchas virtudes, como introducir distinciones fundamentales de análisis literario (microestructura y macroestructura, signo y significante, etc.), delinear la estructura expositiva y el aparato retórico de los pasajes reproducidos, iluminar los aspectos de la dicción o de la perspectiva empleadas por los autores que son de relevancia para la imitadora, así como brindar recomendaciones para

dirigir las sesiones del taller. No son, ni mucho menos, virtudes menores. Por consiguiente, si decide acudir a este libro con el fin de organizar un taller de redacción en lengua inglesa, o si simplemente usted es un lector escrupuloso, es conveniente que sepa que gran parte de la acción de *The writer's workshop* transcurre, digamos, entre bastidores, en sus indeclinables notas al pie de página.

Roper trabaja con la hipótesis (acertada, a mi juicio) de que la labor emulativa no solamente sirve al propósito de enriquecer el horizonte expresivo del aprendiz, sino que también es útil para ayudarle a encontrar y a fortalecer su propia, única, voz. Esta idea, a primera vista puede parecer sospechosa, pues, podría pensarse, cómo es posible que el ejercicio de remedar un estilo y una voz, de revestir una sensibilidad propia de un contexto muchas veces alejado del nuestro por varios cientos, si no es que miles de años, perfeccione la manera en que articulamos nuestra perspectiva, nuestros intereses, nuestras expectativas o convicciones. Y, por lo demás, ¿qué tanto la tarea de imitar realmente estimula habilidades que, como las literarias, requieren imaginación, ingenio y un peculiar sentido del color, de la pertinencia y de la fuerza de nuestras palabras? ¿Cuánto de *creativo* contiene el arte de imitar y cuánto de meramente *mecánico*?

Soy de la opinión de que quien albergue semejantes dudas ignora dos detalles importantes. El primero es que, después de todo, la imitación ha sido desde tiempos inmemoriales escuela del genio literario. Plumas como la de Milton, Shakespeare o Borges se han templado gracias a la emulación de pasajes de Virgilio, Agustín, Dante o la Biblia, sin que lo resintieran ni su vigor ni su originalidad. El escéptico pierde de vista un punto aún más fundamental, y es el hecho de que una buena imitación exige, antes que cualquier otra cosa, una buena *lectura*: exige que consideremos con atención el campo léxico y semántico del autor, el ritmo impuesto por el juego de su puntuación, la elección del punto de vista articulado en el pasaje y el poder evocador de sus imágenes, símiles o metáforas. Requiere, asimismo, que seamos capaces de captar la conexión lógica o temporal de las partes del fragmento, el propósito general de su autor y la forma en que la dinámica y la temática del pasaje se acomodan. En suma, la lectura que promueve *The writer's workshop* es un ejercicio de lo que podríamos denominar *ingeniería literaria inversa*, un acercamiento a la obra para entender sus elementos y los procesos creativos que una lectura ordinaria es incapaz de proporcionar. Esta aproximación fomenta un sentido más fino tanto de las dificultades comunicativas que los maestros

RESEÑAS

confrontaron, como de los medios que aplicaron para superarlas, lo cual no solo enriquece el arsenal expresivo sino que, como efecto colateral, infunde una nueva vida a los grandes clásicos de la literatura y ensancha la experiencia lectora.

Dicho esto, sería un error apresurarse a inferir que los dividendos derivados de una lectura comprometida de *The writer's workshop* se cifran en términos puramente teóricos. Del mismo modo en que la mano de la pianista gana en gracilidad por reproducir hasta el cansancio las piezas de los grandes compositores, así se afianza la mano del redactor si frecuenta e imita el trabajo de los grandes literatos. En un sentido muy básico, lo que busca *The writer's workshop* es, sencillamente, que la práctica emulativa haga su magia. Es probable que ni Roper, ni yo ni usted estemos en posición de explicar por qué *hacer como los demás hacen* enciende esa lumbre que llamamos “creatividad”. El niño comienza imitando con torpeza el comportamiento verbal de su madre, y poco a poco no solo logra hablar como ella, sino que también genera expresiones provistas de sentidos que su madre nunca antes había dicho.² La niña que se inicia en el ajedrez empieza por aprender los movimientos de las piezas y las aperturas de rigor, y a medida que reproduce y memoriza las partidas de los grandes genios, cultiva una habilidad estratégica hasta el punto de llegar a desafiar a sus propios preceptores. Determinar de qué manera se efectúa esta transición entre un comportamiento mecánico y el despertar de una intuición vívida y personal es un tema que no han acabado de dilucidar las ciencias cognitivas. No obstante, el que la práctica sea lo que distingue al neófito del experto no deja de ser, pese a toda su aparente trivialidad, un dato elemental de la experiencia humana. En este sentido, cualquier beneficio para la calidad de la redacción del lector por su trato con *The writer's workshop* debe hacerse retrotraer, en última instancia, a la juiciosa determinación de su autor de explorar esta humilde pero fecunda característica de nuestra cognición.

Roper no pretende que lo que se aprenda en su libro tenga un alcance ilimitado. En particular, sabe muy bien que no zanja las lagunas que cubre normalmente una instrucción formal en los fundamentos de la teoría literaria o la retórica o la lógica matemática. Empero, juzgar el trabajo de Roper con

²De hecho, en la bibliografía hay teorías que afirman el supuesto de que la *imitación* del comportamiento verbal de los padres constituye el punto de partida para la adquisición y el desarrollo de la competencia y la creatividad lingüística de los lactantes; véase, por ejemplo, L. Vygotsky, *Pensamiento y lenguaje*, o, más recientemente, M. Tomasello, *Constructing a language: A usage-based theory of language acquisition*. Huelga decir que tal supuesto es contrario a las asunciones cardinales de la teoría más favorecida por los lingüistas de la actualidad, la teoría generativa de Chomsky.

estos parámetros equivaldría a cometer un serio error de apreciación, pues como indica su título, la aventura a la que *The writer's workshop* nos invita no tiene como fin primordial la complacencia de nuestra curiosidad teórica, sino el cultivo de ciertas habilidades orgánicamente ligadas a intuiciones de orden práctico. Considerado desde esta perspectiva, este manual representa, a mi juicio, un momento significativo en la historia de la pedagogía de la redacción, en el cual la tradición y la modernidad se entrelazan para abonar al progreso de los poderes expresivos de quien, por ocio o negocio, decida acudir a este volumen. Por tanto, si usted tiene interés en promover un mejor nivel de redacción entre sus alumnos, de perfeccionar su técnica literaria o simplemente de pasar un rato agradable descubriendo algunos de los secretos de la pluma de ciertos grandes de la literatura, téngalo por cierto: *The writer's workshop* no lo defraudará.

JAVIER GARCÍA-SALCEDO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

RESEÑAS

Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estatización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, 2015, Barcelona, Anagrama, 403 pp.

RECEPCIÓN: 29 de septiembre de 2015.

APROBACIÓN: 2 de mayo de 2016.

La presentación de *La estatización del mundo* en el ITAM a fines del primer semestre escolar de 2015 realizada por uno de sus autores, Gilles Lipovetsky, suscitó una gran expectativa, entre otras razones, porque Lipovetsky era ya conocido gracias a su texto *La era del vacío*. Fue también interesante porque permitió comparar la concepción que tiene el autor de la educación universitaria con la visión que es propia del ITAM.

El libro objeto de la presentación sostiene una tesis por demás interesante: afirma que lo propio de nuestra época es haber pasado a un periodo de capitalismo individualista artístico, un capitalismo de hiperconsumo que implica un modo de producción estético. Vivimos una “era transestética” en la cual la estética se ha convertido en valor primordial, que ha substituido a la religión y a la ética, y que permea las lógicas de comercialización e individuación extremas.

Vivimos en un mundo, sostienen los autores, en el cual el monopolio occidental de la creación industrial y cultural ha llegado a ser una realidad planetaria. En la actualidad, “el consumo de componente estético ha adquirido tal relieve que constituye un factor importante de la formación identitaria de los individuos” (p. 23).

Por ello el sentido o dirección del capitalismo ha cambiado y ha surgido un *homo aestheticus* con caracteres diversos al hombre de la etapa anterior, puesto que “el individuo transestético es reflexivo, ecléctico y nómada: menos conformista y más exigente que en el pasado, aparece al mismo tiempo como un ‘drogadicto’ del consumo, obsesionado por lo desechable, la rapidez, las diversiones fáciles” (p. 24).

El libro está constituido por la minuciosa descripción de estos contenidos que acabamos de señalar. Pero es fundamental tener presente que la posición que maneja va más allá de esta detallada descripción en la medida en que se pregunta a continuación si la belleza estética, esencial en el capitalismo artístico, puede salvar al mundo (p. 25), a lo que da una respuesta claramente negativa: abundan y se multiplican las producciones estéticas, pero el bien vivir está “amenazado, estropeado, dañado. Consumimos cada vez más belleza, pero nuestra vida no es más bella: ahí radica el éxito y el fracaso profundo del capitalismo artístico” (p. 26). Por ello, los autores afirman a continuación que “las bellezas abundan por todas partes, pero no nos dirigimos en modo alguno a un mundo más virtuoso, ni más justo, ni siquiera más feliz” (p. 26).

En este mundo de capitalismo radical, la concentración de los esfuerzos es más que un aumento de la producción: se ha convertido en un esfuerzo porque lo producido sea artístico, de donde viene la denominación de “capitalismo artístico”. Puesto que las grandes promesas religiosas y políticas se han venido abajo, el ideal de vida estética adquiere, más que nunca, una importancia vital.

Esta última afirmación, como lo hizo ver el propio Lipovetsky en su presentación en el ITAM, posee consecuencias muy significativas. Señaló que no se atreve a hablar de la institución universitaria desde un punto de vista moralizante o religioso, porque en el universo del capitalismo artístico estas categorías son imposibles de aplicar a esa realidad. Cabe entonces preguntarse qué categorías le corresponden. En la presentación, Lipovetsky elaboró una respuesta, así como en la entrevista concedida a la revista *El Obelisco*, realizada por los estudiantes que le habían extendido la invitación para que presentara su obra en el ITAM. A estas consideraciones volveremos más adelante.

Por lo pronto, lo que interesa es destacar lo que constituye el objetivo primordial de esta obra, que es “reconocer la aportación del capitalismo artístico y también sus fracasos” (p. 29). Se distinguen dos relaciones diferentes entre el ideal estético y el mercado propio del capitalismo: se abre la posibilidad de una sumisión total, radical, del primero al segundo, pero también la posibilidad de una estética no sometida absolutamente al mercado, una estética “de la tranquilidad”, un arte “de la lentitud” que pueda desembocar en el descubrimiento y disfrute de la vida. Lipovetsky critica la primera opción y apoya decididamente la segunda, pero sin recurrir a ningún valor superior a los estéticos. Este punto es fundamental. “Conviene, pues, subrayar los límites, las contradicciones que laten en el corazón de la sociedad de mercado

RESEÑAS

transestética, así como los caminos que conducen a una vida estética más rica, menos insignificante, menos formateada por el consumismo” (p. 29).

Como se ve, las vías se abren para distinguir lo propio de un esfuerzo para formar a un ser humano sin abandonar los parámetros de un capitalismo estético o, por el contrario, “formatear” esa existencia en aras de un consumismo a ultranza. Los autores apuestan por lo primero.

El libro dedica el primer capítulo a las características propias del “capitalismo artístico” y se hace ver cómo el estilo se ha convertido en un nuevo imperativo económico, con fenómenos tan diversos como la explosión de los lugares del arte o un hiperconsumo estetizado, en el cual numerosas marcas de consumo se extienden a todo el mundo. El capitalismo artístico asciende a la bolsa de valores y se convierte en un capitalismo financiero. A este último dirigirá Lipovetsky una fuerte crítica en la entrevista que aparece en *El Obelisco* al afirmar que “el verdadero peligro no es el capitalismo de consumo, sino el capitalismo financiero. Porque ese no es un capitalismo artístico, ahí no hay nada de arte. Lo único que hay es la especulación”.¹

El segundo capítulo, muy extenso, trata de “las figuras inaugurales del capitalismo” y enumera las tres fases seguidas por el capitalismo artístico: la primera de capitalismo artístico *restringido*, que llega hasta la Segunda Guerra Mundial; la segunda fase, que comprende las “décadas gloriosas” de 1950 a 1980, en que aparece ya un capitalismo artístico *extenso* y, por último, el capitalismo de los últimos treinta años, caracterizado por una hipertrofia de los mundos del arte, las multinacionales de la cultura y la planetarización del sistema artístico. Se analizan las características de las fases y se concluye que, por ejemplo, el paso de la segunda a la tercera está marcado por la desaparición de los grandes almacenes y el surgimiento de los grandes centros comerciales, en los cuales, en una recreación artificial del mundo cotidiano, se crea la impresión de un tiempo suspendido. Aparecen entonces las artes de consumo de masas, tales como la industria del cine, la aparición de “las estrellas” como obras de arte y de la música que alimenta a las masas. Se produce entonces una nueva mentalidad publicitaria que es “inseparable de la gran difusión de la nueva cultura individualista (hedonismo, contracultura, neofemenismo, libertad sexual, autonomía de los sujetos), que ha privilegiado la originalidad, la diversión, el humor, pero también los climas emocionales que dan a los espectadores la impresión de no estar dirigidos desde fuera,

¹Entrevista a Gilles Lipovetsky, *El Obelisco*, núm. 11, mayo 2015, pp. 8-9.

de ser capaces de descifrar los códigos, de comprender sugerencias y guiños, de ser libres y adultos” (p. 186).

El tercer capítulo, más breve, se dedica al omnipresente mundo del diseño, caracterizado por ser profundamente emocional pero que refleja las nuevas aspiraciones individualistas a la independencia y al bienestar. En la tercera fase del capitalismo que vivimos se hace también presente un nuevo imperativo ambientalista, en el cual interesa de manera fundamental que los productos no sean tan solo artísticos, sino también ecológicos, que se respete la biosfera, que haya conciencia y que se asuma la responsabilidad por el medio natural. Se producen nuevos materiales —que requieren originalidad y una gran capacidad inventiva—, venidos en ocasiones de horizontes lejanos, pero que hablan del respeto a la naturaleza. Así, “con la expansión del referente ecológico está en marcha una nueva era del capitalismo artístico y [...] cuanto más intensifica el capitalismo su lógica artística, más se proclama y se proclamará cívico, ético y ‘verde’” (p. 218).

Esto conduce naturalmente, en el capítulo cuarto, al análisis del imperio del espectáculo y la diversión, que hace aparecer nuestra era como un periodo de hiperespectáculo, de “espectáculo por exceso”, caracterizado por el gigantismo de los medios de expresión artística (conciertos, pantallas), el choque visual con el que se presenta, el modo provocativo como lo hace, la escalada de violencia sistemática en la que lo sensacional y lo abyecto se dan constantemente la mano. Este hiperespectáculo se encuentra en exposiciones, deportes, pasarelas, *reality shows*, videoclips y otros medios. En este mundo del hiperespectáculo, no deja de haber voces que anuncian el próximo fin de esta época de excesos espectaculares, “a la que sucederá otra de cautela económica, de moderación, de protección del medio ambiente. No faltan voces, ni en el dominio de la arquitectura ni en el de la publicidad, que pronostican la muerte inevitable del hiperespectáculo” (p. 247). Entre tanto, prosigue la expansión de “un mundo *kitsch*, en el que reinan la inautenticidad, la afectación estilística, la falsificación, el estereotipo, la imitación y el mal gusto”, y todo esto posee “un éxito cada vez mayor” (p. 253).

El capítulo quinto se ocupa del estadio estético del consumo en el cual, a pesar de que en el siglo XXI las ciudades presentan un aspecto cada vez más caótico, inhóspito y “monstruoso”, la ciudad industrial cede su paso a la ciudad-ocio, la ciudad-compra, que destina grandes espacios a vastos almacenes. Gana terreno el aspecto de la diversión y el espectáculo, y sus elementos (hoteles, restaurantes, centros de trabajo, etc.) son objeto de un remo-

RESEÑAS

zamamiento estético constante. En la periferia de las ciudades aparecen cada vez más parques de atracciones, centros comerciales, multipantallas, y así, “por un lado, el capitalismo artístico crea numerosos puntos de venta innovadores y estéticos; por el otro, produce a gran escala fealdad arquitectónica y vulgaridad urbana, arquitecturas comerciales de pena, uniformes, totalmente sometidas a las exigencias de los distribuidores” (p. 267).

En este mundo se produce una expansión social del consumo estetizado, en el cual, junto a los grandes centros que destacan por su carácter capitalista artístico, se encuentra en el paisaje urbano, sobre todo en las periferias, una miseria inhóspita.

En este ambiente de hipermodernidad hay “refinamientos del paladar” que se manifiestan en todo tipo de estudios y combinaciones culinarias, de alimentos y bebidas tradicionales y exóticas. Los productos y las ofertas gastronómicas ocupan cada vez más los espacios y los tiempos de la vida de las personas. De manera paralela, hay una abundante oferta de productos dedicados al embellecimiento personal, tanto de hombres como de mujeres, y en este terreno el hedonismo corre parejo con el individualismo creciente.

En este, como en muchos otros puntos, es despiadado el análisis que se realiza del mundo en el que vivimos. Se destaca la “dictadura de la belleza” corporal que domina nuestro tiempo y la fuerza que tiene la moda y la publicidad. Detrás de todo ello, enormes y mundiales intereses económicos que producen los productos estéticos más variados y refinados. Y “es evidente que el progreso técnico científico no crea ‘más’ belleza física, pero sí al menos cuerpos menos devastados por el trabajo, la miseria y la enfermedad, y sobre todo capaces de conservar más tiempo su seducción y su juventud” (p. 301).

Ello lleva a tratar de las relaciones entre la moda y la apariencia y, son páginas interesantes, de los fenómenos del tatuaje y del *piercing*. Es una realidad de tiempos inmemoriales, pero que se acentúa en el mundo individualista que vivimos. “Hoy es el individuo quien elige decorarse la piel en función de gustos propios, de deseos y sueños personales” (p. 309). El cuerpo es un medio para expresar intereses y gustos propios, un instrumento de proyección de aquello que es el mundo propio e individual.

Este mundo de gran consumo, de tinte individualista, consumista a gran escala, de productos estetizados, suele producir con alguna frecuencia momentos de aburrimiento, de cansancio. Se trata de eso que San Agustín llamaba el *tedium vitae*, producido por la invasión y el predominio de lo material estetizado.

El capítulo sexto tiene como título “La sociedad transestética, ¿hasta dónde?”, y suscita un especial interés porque es aquí donde los autores parecen adoptar una posición más personal y valorativa acerca de lo que se puede esperar en el futuro. Se abandona la simple descripción que ha seguido la sociedad en su paso de la llamada “modernidad” a lo que se denomina “hipermodernidad”.

Por lo pronto, se apunta que “la sociedad transestética coincide con la descalificación de las morales ascéticas en beneficio de un modelo estético de vida centrado en las satisfacciones sensibles, inmediatas y renovables: en pocas palabras, una ética hedonista de la autorrealización”. Y hoy “es esta ética estética de la vida la que nos gobierna” (p. 326). Esta afirmación no es nueva, pues ya aparecía como central en *La era del vacío*, del mismo modo que la afirmación de que “el culto de los santos y los héroes ha sido reemplazado por la consagración del placer y las sensaciones excitantes” (p. 327).

En esta posición hedonista individualista no parece haber ninguna novedad, pero se insiste en esta “ética estética hipermoderna”, caracterizada por “la celebración de un mismo modelo individualista que invita a gozar de los sentidos, a aprovechar los placeres del instante, a multiplicar las experiencias sensitivas, a autorrealizarse volviendo la espalda a las morales ascéticas” (p. 328). Es el constante *carpe diem*, la afirmación del “bebamos y vivamos, que mañana moriremos”.

Lo más interesante y propio de esta obra es la observación de que “existen contradicciones de la cultura hipermoderna”, en la medida en que a esta ética estética hipermoderna se enfrentan otras normativas procedentes de ángulos insospechados: de la salud, la ecología, la educación, el trabajo, la vida afectiva, y que tienen un lugar crucial en nuestro mundo. Todas estas tensiones forman parte de la “cultura antinómica hipermoderna”.

Se pasa revista a algunos ejemplos de estas normativas, como la obsesión por estudiar detenidamente los componentes de los alimentos, las consecuencias que tienen en la salud, el aumento de proteínas, calorías y triglicéridos, y del antígeno prostático, así como de la insistencia en comer alimentos “naturistas” que respeten el medio ambiente, que no provengan de un medio contaminado, que no estén alterados por manipulaciones transgénicas ni por extraños fertilizantes. Se impulsan también estilos de vida que no dañen la naturaleza ni se alteren los ritmos naturales de desarrollo personal, lo mismo que métodos pedagógicos que no violenten la personalidad de los educandos, sistemas de enseñanza que atiendan a las características de los que pretenden

RESEÑAS

formar, regímenes educativos que no renuncien a imponer una disciplina pero que, a la vez, sean liberadores y positivos. Se lucha por tener ambientes de trabajo constructivos, debidamente iluminados, que no sofoquen la originalidad ni la capacidad creativa, y otras normas que en su momento aparecen como opuestas a lo que busca la cultura hedonista hipermoderna.

Ello explica “las paradojas de la sociedad transtética” (p. 338), tales como el “activismo apresurado”, la búsqueda del poder por el poder o la carrera desenfadada por lograr éxito y dinero. Del mismo modo, se cultiva un “clima cultural amable” que coexiste, sin embargo, con una “exagerada violencia de las imágenes” (p. 345), una presencia descarnada y feroz de realidades inhumanas y agresivas, imágenes sin paliativos del dolor, del sufrimiento humano y de la inhumanidad más atroz.

En las últimas páginas aparece lo que, por su importancia, debería tener un tratamiento más detallado y que por ello fue uno de los puntos comentados y discutidos con Gilles Lipovetsky en la presentación de su libro en el ITAM: el referente a la vida estética y los valores morales.

En esas páginas se constata que “en la vida social e individual hay una categoría de valores fundamentales que impide la aparición del esteticismo absoluto: se trata de los valores superiores que constituyen la vida moral y el orden democrático” (p. 346). Cada uno de los términos usados es fundamental, pues significan que los valores estéticos que adornan hoy al capitalismo no son los superiores: lo son, por el contrario, los valores morales “y el orden democrático”.

La superioridad de estos valores aparece cuando, por ejemplo, el ser humano se indigna “ante la pobreza y las injusticias”, cuando se sabe que “los niños sufren toda clase de violencias”, que en la construcción del futuro las nuevas generaciones no son tomadas en consideración.

¿han desaparecido los valores primordiales del humanismo moral, los referentes de sentido común (la justicia, el amor, la amistad)? ¿Carecemos ya de brújula, de sentido moral? A decir verdad, no han desaparecido ni los ideales de la solidaridad y la ayuda mutua, ni el altruismo, ni la indignación, ni el valor del amor [...]. No todo ha sido fagocitado por el valor de cambio y el reino hipertrofiado del consumo estetizado [...]. Los principios morales superiores no han caducado en modo alguno. [p. 347]

Por esta razón hay dos tipos de individualismo: uno totalmente egocéntrico, que solo se preocupa de los valores individuales, un individualismo “que se

podría llamar extremo e irresponsable, que se halla volcado exclusivamente sobre el Yo. Es otro individualismo, menos egocéntrico, el que refleja la preocupación por los demás y el respeto por los derechos: el que impide comparar la sociedad transestética con un estado de barbarie moral”. De acuerdo con este individualismo “preocupado por los valores morales y por los demás”, se imponen “como prioridades la ayuda urgente, la solidaridad activa. La intervención humanitaria” (p. 348).

En las últimas páginas se trata de “dos formas de vida estética” (p. 351): una que se encierra en los límites de las satisfacciones que procura la oferta del mercado, lo que es “una visión particularmente pobre de la vida estética”. La otra busca algo diferente, pues reconoce que “la vida buena y bella pide otros valores, otros fines que desbordan el consumo comercial” (p. 352).

Con todo lo anterior se llega al objetivo que plantean los autores, de

reducir la importancia del consumo en nuestra vida, descentralizarlo, ofrecer nuevas perspectivas de vida más cualitativa. El consumo es bueno como medio, detestable como fin [...]. Si queremos apoyar un modelo de vida estética que no sea el que propone el mercado, ahí tenemos la Escuela [*sic*], la formación, la cultura humanista clásica, que conserva toda su importancia, por pequeña que sea su oposición al mundo tal como es hoy y tal como será mañana, aunque habría que probar a conciliarlos. [p. 353]

Las palabras finales de la obra son una invitación, una real obligación de la sociedad transestética para “evolucionar hacia arriba y hacia lo mejor para poner freno a la fiebre del cada vez más” (p. 354).

Se comprende la extrañeza cuando, interrogado Lipovetsky en su exposición en el ITAM para conocer su opinión sobre la misión y los objetivos de esta institución, hizo afirmaciones que resultaron desconcertantes. Se le señaló que la misión y los objetivos del ITAM son públicos y constituyen un tema de reflexión en la vida intelectual de los miembros de esta comunidad, y que ahí se establece que el ITAM “se propone contribuir a la formación integral de la persona y al desarrollo de una sociedad más libre, más justa y más próspera” y se declara el propósito de formar “hombres y mujeres capaces de actuar de manera informada, racional, responsable, crítica y comprometida con la creación, la dirección y la orientación de la opinión pública, de las instituciones y de las obras; [el ITAM] también busca que sean capaces de crear y de difundir conocimientos del más alto nivel ético, científico, tecnológico y

RESEÑAS

profesional, que permitan a la sociedad tomar conciencia de su problemática y que contribuyan a su comprensión y solución”.

Lipovetsky comentó que su propuesta no consiste en sostener una visión “moralizante” de la universidad. Su esfuerzo, puntualizó con mayor claridad en la entrevista dada a *El Obelisco*, consiste más bien en hacer ver que “hoy en día los éxitos más grandes en términos de mercado los obtienen las marcas que buscan alta calidad. Es una buena lección que hay que darles a los estudiantes”. “¡Claro! Son los estudiantes-managers los que van a tomar las decisiones en los próximos años. Son a ellos a los que hay que formar para el México de mañana. Que tomen en cuenta los mercados competitivos que deben conquistarse en el plano de la calidad y de la creatividad”. No se trata tanto de formar personas “para una sociedad más libre y más justa”, sino de formar profesionales que produzcan objetos de mayor calidad y creatividad, que sean capaces de seguir innovando en este universo de “capitalismo estético”.

Son proyectos educativos diferentes. En el fondo, se trata finalmente de saber si se debe “formar” o más bien “formatear” a los alumnos. Es un tema que da para seguir reflexionando.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Departamento Académico de Estudios Generales,
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Lori Celaya y R. E. Toledo (comps.), *Nos pasamos de la raya / We crossed the line*, 2015, México, Abismos, 262 pp.

RECEPCIÓN: 6 de noviembre de 2015.

APROBACIÓN: 16 de mayo de 2016.

Esta antología bilingüe de literatura transfronteriza recoge poemas, cuentos, ensayos y reflexiones biográficas de quince autores de origen hispanoamericano que viven y trabajan en Estados Unidos. En casi todos los casos, se trata de profesores o estudiantes de posgrados en humanidades (de literatura, sobre todo) que aprovechan los recursos de la escritura creativa para explorar algunos aspectos del complejo problema de la aculturación.

¿Cómo hacen mexicanos, cubanos, puertorriqueños, ecuatorianos, peruanos y chilenos, por ejemplo, para integrarse a la sociedad estadounidense sin despojarse por completo de sus ropajes culturales? O como dice Lucía Galleno en “Lecciones de Fabrizio y cruces de frontera”, ¿cómo amortiguar los efectos de la “conmoción cerebral brutal” (p. 36) que implica no solo aprender la nueva cultura, sino también desaprender parte de la propia? ¿Cómo sobrellevar esta experiencia, durante la cual “millones de conexiones neuronales formadas a través de años de nuestra vida se transform[an] sin un proceso de transición” (p. 35)?

Todos los textos de la antología presentan a los personajes —o a los autores— en trance de pasar o inmediatamente después de pasar por alguna vivencia de cruce de frontera, no solo geográfica, sino cultural, profesional, sexual, de edad o de orientación sexual. Como es lógico, en casi todos los casos la osadía del paso fronterizo coloca a los personajes en situaciones existenciales inesperadas, difíciles y anómalas que los exponen al recelo, al rechazo y a la incompreensión, y los inducen, quiéranlo o no, a confrontarse con sentimientos de angustia y desarraigo, de desconocimiento de sí mismos como personas, y que cuestionan su identidad como sujetos culturales. Así, el traspaso o la

RESEÑAS

transgresión de “la raya” a la que alude el título del libro no significa otra cosa que un ritual de tránsito, una transformación vital que exige de quienes la sufren una cuota de valentía y creatividad, así como otra de dolor, de sangre y muerte simbólicas. Como dice Margarita E. Pignataro en “Cruzando espacios in/visibles: ¿cómo se le ocurre?”, el ensayo biográfico que inspira el nombre de la antología: “los latinos han cruzado, o en algunos casos la línea ha cruzado a los latinos” (p. 87). Por esta razón, es decir, por el hecho de estar marcados los protagonistas de estos textos por la vivencia del cruce, buena parte de los poemas y los relatos transmite una sabiduría testimonial, en la medida en que en ellos se configura verbalmente una experiencia de metamorfosis, y no cualquiera, sino la que con más fuerza ha intervenido en la formación de la persona que la ha vivido, o, mejor dicho, la ha sobrevivido: la experiencia de la emigración (de país, de costumbres, de lengua, de papel sexual, de orientación sexual). Escribe Walter Benjamin en su ensayo sobre Nikolai Lesskov que las corporaciones artesanales medievales fueron las escuelas superiores de la narración, porque en ellas se expresaba una “facultad de intercambiar experiencias”,¹ gracias a que “el maestro sedentario y los aprendices migrantes trabajaban juntos en el mismo taller, y todo maestro había sido trabajador migrante antes de establecerse en su lugar de origen o lejos de allí”.² La lectura de *Nos pasamos de la raya* descubre que la academia estadounidense conforma, para los profesores hispanos de literatura, no solo un espacio para dictar cátedra, sino también un taller de transmisión de la sabiduría empírica adquirida por haberse ido a vivir a tierra ajena.

He aquí algunos ejemplos. En el verso inicial de cada una de las primeras tres de las cinco estrofas del poema “Chilancana” (pp. 130-132), de R. E. Toledo, la yo lírica se pregunta por su identidad: “Chilanga de veinte años. ¿Quién eres? [...] Chicana de treinta años. ¿Quién eres? [...] Chilancana de cuarenta años. ¿Quién eres?”. En cada estrofa, la mexicana transterrada reflexiona sobre las etapas de su transculturación: la joven chilanga que vive el duelo por la infancia y la patria en forma de renuncia afectiva y expresiva —“Ya no hablas, ya no escribes, ya no amas”, dice un verso—, no es del todo la chicana de diez años más tarde que se dice a sí misma: “Y vuelves por tus recuerdos / What the hell do I do with this stuff? / Recoges los pedazos que / En el camino se quedaron / Los moviste, los doblaste / Los rompiste,

¹ Walter Benjamin, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, 1991, Madrid, Taurus, p. 112.

² *Ibid.*, p. 113.

los pegaste / That was me? Oh, God!”, a pesar de que admite: “Canción de Luismi en la radio / Tears come down your cheeks”. Y esta chilanga chicana tampoco es la misma que se reconcilia con sus identidades gracias al procedimiento retórico de la crisis en el neologismo chilancana: la persona que se reconoce como “la niña, la mujer, la madre / Chilanga, mexicana, americana, chicana”, en buena medida gracias a la escritura, práctica discursiva que va de la mano de un duelo que ya no está destinado al silencio, como el de la joven migrante veinteañera, aun cuando es mucho más doloroso que el primero porque abarca la muerte del padre.

La protagonista del cuento “Tronar el chicle” (pp. 23-27), de Lori Celaya, es una niña sonorense que extraña a su madre desde el otro lado de la frontera, en casa de su familia adoptiva, la de su *nana*. Al ritmo del chicle que masca despatarrada en un sillón —y ese chicle *tutti frutti* es una recuperación metonímica de la madre ausente—, la pequeña evalúa los efectos dolorosos de la que cree que es su decisión de haberse separado de su familia biológica. Después de pasar por la separación de sus padres, debida, sobre todo, a la drogadicción del padre, y después de un fugaz reencuentro con ellos en México tiempo después, la niña se lamenta de que una infección en el oído, inatendible en la Sonora rural, la haya devuelto al mundo estadounidense de su *nana*; no solo se lamenta, sino que se culpa: interpreta su confusión y desamparo emocional como un berrinche merecedor de la pérdida de los suyos. Aspira ahora a aprender a tronar el chicle, como lo hacía su madre, pero a la *nana* el chicle le parece una inmundicia, característica de la *cochina* de la madre, así que se lo saca de la boca; y la pequeña, sin dinero para más golosinas, pierde el vínculo metonímico con los de su sangre. “*Soy de ellas* [de la *nana* y de su grupo]. Yo elegí”, dice la protagonista, responsabilizándose de una elección que de ninguna manera es imputable a un niño. El cuento de Celaya logra transferir al universo infantil el carácter drástico de ciertas decisiones adultas —no por adultas exentas del sentimiento de precariedad y equivocación que acompaña a las que se ve obligada a asimilar esta niña—, junto con los sentimientos concomitantes de incertidumbre, culpa y resignación que las circundan: ¿se elige migrar? ¿Es irreversible la separación de lo que más se quiere?

También Lydia, la protagonista del cuento “Corazones encerrados y canicas dondequiera” (pp. 67-81), de Sandra Ramos O’Briant, es una especie de niña madura: con 14 años, dos hermanos menores a los que cuida junto con los críos ajenos de los que se encarga en su empleo de niñera, y una madre

RESEÑAS

que trabaja de mesera por las noches y sigue con fervor religioso los avistamientos de ovnis en Nuevo México, Lydia, como su nombre lo sugiere, es precozmente experta en lidiar. La familia habita una casa alquilada. Una de las habitaciones está clausurada y de ahí salen ruidos perturbadores. Cuando finalmente la madre se decide a romper el candado, ella, los niños, los perros y los gatos descubren una especie de santuario luctuoso: el cuarto de una adolescente, seguramente muerta, donde ahora anidan ratones: todo está ahí como si aquella muchacha viviera, una joven a la que seguramente la dueña de la casa amó mucho, su hija muy querida. Lydia no puede sino pensar si su madre la querrá tanto, y no puede pensar de otro modo en vista de que sus circunstancias la han forzado a ser algo así como la *mater familias in absentia*. No podría ser de otra manera: la ceguera de su madre ante el hecho de que Lydia ya es biológicamente una mujer la hace sentir, por un lado, que la subestiman, y, por otro, que será pronto abandonada, cuando su condición de hembra madura permita que la madre le transfiera sus responsabilidades tutoriales y se vaya. Así las cosas, la protagonista pregunta: “¿Si los extraterrestres te invitaran, ¿te irías con ellos?”. “Yo nunca los dejaría por nadie”, responde la madre. “Yo no le creí ni por un segundo”, dice Lydia en un primer momento, pero poco después, cuando la familia entera, a bordo del automóvil, se lanza a la aventura nocturna de perseguir unas luces celestes supuestamente alienígenas, se lee: “Estamos siguiendo las luces en la oscuridad que nos llevarán a un nuevo día —dijo mamá, y en ese instante la noche se llenó de esperanzas”.

182

Más allá de la anécdota de “Corazones encerrados y canicas dondequiera”, es preciso decir que la confianza en un futuro menos oscuro aparece constantemente en varios de los textos de *Nos pasamos de la raya*, aunque a veces tematizada por voces adultas en un registro infantil, cosa muy diferente a la creación de personajes niños en virtud del oficio de escritura adulto; la comparecencia del tópico de la esperanza es perceptible sobre todo cuando algunos autores hacen alusión a cierto credo en el “realismo mágico” como recurso para llevar a buen puerto el proceso migratorio. Desde la ignorancia vivencial de ese proceso, hay que reconocer la dificultad (e inclusive la imposibilidad) de compartir la ingenuidad de esa fe, aunque muy posiblemente no se pueda elaborar un juicio ecuánime al respecto si no se han experimentado las dificultades y sorpresas que la emigración supone.

Para terminar, y sin que ello opaque los méritos del libro, cabe señalar tres fallas editoriales que sería importante remediar en los volúmenes subsecuentes (en la medida en que el reseñado aquí es la primera entrega de la

serie *Nos pasamos de la raya*): en primer lugar, abundan las erratas en las versiones en español de los textos; en segundo, desconcierta que ni las introducciones en español e inglés al libro, ni algunas de las fichas biográficas de los autores, tengan el mismo contenido; por último, se echa de menos el apartado de las referencias bibliográficas en el ensayo “Lecciones de Fabrizio y cruces de fronteras”, de Lucía Galleno: la autora cita documentos que no se sabe cómo consultar.

Independientemente de estos detalles de forma, *Nos pasamos de la raya / We crossed the line* es una antología valiosa, tanto por la hondura antropológica que alcanzan muchos de sus especímenes, como por la vehemencia con la que convoca a los profesores universitarios del ámbito hispánico a incursionar en el campo de la escritura creativa.

GABRIEL ASTEY

Departamento Académico de Lenguas,
Instituto Tecnológico Autónomo de México