

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

125

VERANO 2018

ITAM

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

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, Ciudad de México
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 DICTADURA DE LA CONCIENCIA
Bernard N. Schumacher 7

LA RELACIÓN DIPLOMÁTICA
ENTRE MÉXICO Y LA INDIA
Farid Hannan 39

ANTONIO DÍEZ QUESADA,
PROFESOR EMÉRITO
María Julia Sierra 59

SECCIÓN ESPECIAL

SENTIDO E IMPORTANCIA DE LAS
MIGRACIONES EN UN MUNDO LÍQUIDO
Jaime Ruiz de Santiago 73

DIÁLOGO DE POETAS
Martha Mega 103

CREACIÓN
Paulina del Collado 107

NOTAS

DESCALIFICACIONES Y ENSEÑANZAS DE GÉNERO EN LOS ANALES DE CORNELIO TÁCITO <i>Francisco Miguel Ortiz Delgado</i>	111
LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EN LA TURBULENCIA CONTEMPORÁNEA <i>Fredy Aldo Macedo Huamán</i>	125
CAUSAS DE LA RELATIVA FACILIDAD DE LA CONQUISTA DEL PODER POR STALIN DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE <i>H. C. F. Mansilla</i>	137

RESEÑAS

GABRIEL ASTEY, <i>Nacer desde el sueño. Fenomenología del onirismo en el pensamiento de María Zambrano,</i> <i>Javier Martínez Villarroya</i>	151
MARIO MIEGGE, <i>Martín Lutero. La Reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas,</i> <i>Javier Espino Martín</i>	158
JAN-WERNER MÜLLER, <i>¿Qué es el populismo?, Roberto García Jurado</i>	164

LA DICTADURA DE LA CONCIENCIA

*Bernard N. Schumacher**

RESUMEN: La reflexión relativa al llamado imperativo a seguir el dictamen de la conciencia —y no sacrificarla a ningún interés particular ni instancia exterior— debe tomar siempre en cuenta las exigencias planteadas “por la alteridad del mundo” y, sobre todo, por aquellas de la verdad. La palabra debe servir no para justificar ninguna especie de tiranía, sino para hacer presente la verdad.



THE DICTATORSHIP OF CONSCIENCE

ABSTRACT: Reflection on the imperative call of acting as our conscience dictates—despite the pressure of individual interests or external influence—must always take into account the demands raised “by the otherness of the world” and, above all, those raised by the truth. The word must serve not to justify any kind of tyranny, but rather, make the truth present.

PALABRAS CLAVE: conciencia moral, obligación, responsabilidad, totalitarismo, autonomía, dignidad, subjetivismo, intolerancia.

KEY WORDS: moral conscience, obligation, responsibility, totalitarianism, autonomy, dignity, subjectivism, intolerance.

RECEPCIÓN: 13 de diciembre de 2017.

APROBACIÓN: 15 de mayo de 2018

*Universidad de Friburgo, Suiza.

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

LA DICTADURA DE LA CONCIENCIA*

*Libero al hombre de la opresión de un espíritu
que se ha convertido en su propia finalidad, de autocastigos
sórdidos y humillantes, de una quimera llamada conciencia y moral,
y de las reivindicaciones de una libertad y de una autonomía personal
de las que solo una ínfima minoría puede ser capaz.¹*

*La conciencia [tomando las verdades morales universales como referentes]
es una invención judaica; es como la circuncisión, una mutilación del hombre.
[...] No hay verdad, ni en el sentido moral ni en el sentido científico.²*

Hermann Rauschning, presidente del Senado de Danzig de 1933 a 1934, comunicó así ciertas ideas de Adolf Hitler, quien afirmaba que el “nuevo hombre” que el partido nazi quería ver surgir tenía la obligación de liberarse de la opresión de su conciencia moral y de un espíritu autónomo sometiéndolos a los del Führer. Solo estos últimos representarían la conciencia de los alemanes, la que a su vez, dictaría los valores morales que debían seguirse. Así, Hitler

*Traducción de Magdalena Romero.

¹Hermann Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, 1940, Nueva York, Europa, p. 212. Respecto al tema de la autenticidad de sus confidencias, véase Theodor Schieder, *Hermann Rauschnings Gespräche mit Hitler als Geschichtsquelle*, 1972, Opladen, Westdeutscher Verlag. Que estas palabras sean exactamente las que pronunció el Führer o no, en nada cambian la tesis de este trabajo.

²*Ibid.*, p. 210.

BERNARD N. SCHUMACHER

encarnaría, según la expresión de Hannah Arendt, “la ley del país”.³ A esta liberación hizo referencia explícitamente Hermann Göring, ¡y con qué fuerza!, cuando declaró: “¡No tengo ninguna conciencia! Mi conciencia se llama Adolf Hitler”.⁴ Si Hermann Göring exigía que se pusiera en práctica la solución final en contra de los judíos, no fue el único que sometió su conciencia a las exigencias de Adolf Hitler. Este último estaba rodeado por numerosos simpatizantes que no eran “criminales, monstruos ni violadores sádicos”, sino que —precisa Arendt— se encontraban entre “los miembros más respetados de la sociedad respetable”.⁵ Lo mismo sucedió con Adolf Eichmann, que, así como hizo aplicar el plan aprobado en la conferencia de Wannsee organizando la deportación de judíos a los campos de concentración, puede ser contado entre los nombres de las personas “ordinarias”. Luego se defendió ante el tribunal de Jerusalén —que lo condenó a ser colgado el 1° de junio de 1962— argumentando que no había hecho otra cosa más que obedecer a su conciencia, que le dictaba seguir el imperioso principio consistente en conformar sus actos de tal manera que, si el Führer se enteraba, no pudiera sino aprobarlos. De tal suerte, había escogido subyugar —en un impulso que era tanto un acto de fe como un proceso de renuncia a la responsabilidad— su juicio personal al del Führer, figura simbólica de la ley de su país. En otras palabras, había sometido deliberadamente su conciencia —al igual que Hermann Göring— a la de Adolf Hitler; mientras que esta negaba todo valor a una verdad moral universal so pretexto de que una moral tal constituiría “una mutilación del hombre”. El abogado de Adolf Eichmann ilustra de maravilla esta tesis cuando calificó los sucesos de Auschwitz como un “caso médico”. Dicho de otra manera, la ética no sería en definitiva más que una cuestión de costumbres,

10

³Hannah Arendt, *Responsability and judgment*, 2003, Nueva York, Schocken Books, p. 43.

⁴Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, p. 77. Rauschning comunica las palabras del Führer tras un encuentro al inicio del verano de 1934. “Por tanto, exijo de ustedes, ante todo, una obediencia ciega. No está en ustedes determinar lo que se debe hacer en su área de acción. Ni podré yo comunicarles siempre los detalles de mis intenciones. Su obediencia debe surgir de su confianza en mí.” *Ibid.*, p. 136.

⁵Arendt, *Responsability and judgment*, pp. 42-43. Véanse los estudios históricos de Christopher Browning, *Ordinary men: Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*, 1992, Nueva York, Harper Collins. Para un tratamiento literario, véase Jonathan Littell, *Les bienveillantes*, 2006, París, Gallimard.

subordinadas a la historia y a la cultura. Dicho jurista pretende, de esta manera, descalificar la acusación según la cual su cliente estaría en el error a nivel de la conciencia y, partiendo de ahí, sería culpable. Arendt aporta a ese tema una precisión:

Lo que se produjo en Auschwitz y en otros campos de concentración era un “caso médico”. Todo pasó como si la moral, en el momento mismo de su total derrumbe en el seno de una vieja nación sumamente civilizada, se revelara en el sentido original de la palabra como un conjunto de *hábitos*, de usos y costumbres, que uno podía intercambiar por otro conjunto sin que eso causara más dificultades que las de cambiar los modales en la mesa de todo un pueblo.⁶

Un buen número de contemporáneos considerarían, siguiendo a Arendt, que la postura del abogado era “increíble”.⁷ Esta incredulidad tiene su origen en el presupuesto según el cual existen, a un tiempo, acciones morales intrínsecamente malas, que no caen en simples cuestiones de usos y costumbres, y una conciencia moral que nos prohíbe cometerlas. Parecería, según esto último, legítimo condenar a Adolf Eichmann —quien estaba, él también, dotado de una conciencia, aun si no hizo uso personal inmediato de ella, puesto que la subordinó a la de alguien más— al igual que parecería legítimo, por analogía, condenar a toda persona que haya cometido acciones morales malas en sí, a nivel universal.

¿Adoptar tal perspectiva no supondría legitimar siempre, como afirma Ruwen Ogien, una postura “paternalista”, que dictaría —independientemente del sujeto, de su historia y cultura— aquello que convendría hacer desde un punto de vista moral, y que se opondría en definitiva —según este filósofo francés— a “la libertad de conciencia”?⁸ ¿La exigencia de someter la propia conciencia a una verdad moral trascendente, suscep-

⁶ Arendt, *Responsability and judgment*, p. 43.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Ruwen Ogien, *La Morale a-t-elle un avenir?*, 2006, Nantes, Éditions Pleins Feux, p. 54. “Es en el nombre de la ‘dignidad humana’ —que debe comprenderse en ese contexto como una “realidad trascendente” (p. 54), que no requiere la libre sumisión del sujeto —que se desafió el derecho a elegir libremente el tipo de vida que uno desea llevar, aquello que uno quiere hacer de su vida y de su cuerpo (derecho que incluye el de abortar, por ejemplo). Se trata de una noción que sirve para justificar intervenciones paternalistas”, p. 55.

BERNARD N. SCHUMACHER

tible de ser identificada —al menos en parte— por medio de la razón filosófica, no sería análogamente similar a la exigencia de someterse a lo que Adolf Hitler hubiera definido subjetivamente como moralmente bueno? Con la finalidad de liberarse de cierta manera de un totalitarismo de esta especie, o por analogía, del paternalismo considerado por Ruwen Ogien como totalitario, ¿no debería uno, en última instancia, dirigirse antes de actuar a nada más que a lo que dicta la conciencia moral subjetiva y autónoma? Esta postura parece, a primera vista, postular la primacía de la conciencia personal que John Henry Newman defendió admirablemente al hacer su célebre brindis por su propia conciencia en la carta que escribió al duque de Norfolk: “Caso de verme obligado a hablar de religión en un brindis de sobremesa [...] beberé por el papa con mucho gusto; pero primero por la conciencia, y luego por el papa”.⁹ El teólogo alemán Joseph Ratzinger, un siglo más tarde, confirmó esta postura precisando que seguir siempre la propia conciencia es un deber moral: “Nadie tiene el derecho de actuar de manera contraria a su conciencia [...] *Nunca* es un error seguir una *convicción adquirida*; incluso, es un deber”.¹⁰

12

Seguir en toda circunstancia la conciencia personal como expresión de la autonomía del sujeto y no delegar el propio discernimiento a persona alguna es una exigencia frecuentemente concebida desde el término de la Segunda Guerra Mundial como capaz de servir de baluarte en contra de toda forma de totalitarismo. Contrariamente a lo que afirmaba Adolf Hitler, a saber, que “una ínfima minoría puede ser capaz”¹¹ de ejercer su autonomía, postulamos de aquí en adelante que todos y cada uno de nosotros tenemos esta capacidad.¹² Sin embargo, en estos últimos años se ha radicalizado el llamado a la autonomía del sujeto con el objetivo de contrarrestar el totalitarismo, lo que ha dado lugar a una concepción de la conciencia personal que puede ser calificada de posmoderna y que tiene por objeto una conciencia que se presenta como único fundamento de los actos morales.

⁹ John Henry Newman, *Carta al duque de Norfolk*, 1996, Madrid, Rialp, trad. de Víctor García Ruiz, p. 82.

¹⁰ Joseph Ratzinger, “Conscience et vérité”, *Communio*, 21/1 (1996) (21), pp. 111-112.

¹¹ Hermann Rauschning, *Gespräche mit Hitler*, p. 212.

¹² Véase Isaiah Berlin, *Four essays on liberty*, 1969, Oxford, Oxford University Press, pp. 118-172.

La conciencia posmoderna

El llamado a la autonomía

La concepción de la conciencia personal a la que se refiere Ruwen Ogien pone en el seno de la comunidad de sujetos, en primer término, la importancia del respeto a la subjetividad al momento de tomar decisiones morales. Al mismo tiempo, esta concepción pretende que la conciencia subjetiva sea indiscutiblemente la única instancia ética. En otras palabras, el contenido moral al que se somete la conciencia tiene su origen en la propia subjetividad o, eventualmente, en la comunidad de personas morales a la que el sujeto libremente decide pertenecer. Una concepción tal de la conciencia presupone una libertad comprendida, a la vez, como absoluta y como plenamente indeterminada, de tipo sartreana, que moldea la esencia humana (como lo expone la célebre afirmación del filósofo francés: la existencia precede la esencia); no solo no existe una naturaleza humana predeterminada y universal, sino que los valores no tienen justificación salvo en la libertad misma del sujeto, dado que no hay un cielo inteligible del que emanen. Los valores universales surgen de la quimera. El sujeto es su propio legislador; él inventa su propia ley.

¿Cuáles son las consecuencias? Entregado a sí mismo, el sujeto no sabe ya, en cuanto a su actuar moral, hacia qué orientarse; su libertad “se angustia” ante el hecho de que es “el fundamento sin fundamento de los valores”. Jean-Paul Sartre declara que

mi libertad es el único fundamento de los valores y *nada*, absolutamente nada, justifica que adopte tal o cual valor, tal o cual escala de valores. [...] Y mi libertad se angustia de ser el fundamento sin fundamento de los valores. [...] no tengo recurso ni puedo recurrir a ningún valor por el hecho de que soy yo quien mantiene la existencia de los valores [...] tengo que hallar el sentido del mundo y de mi esencia: yo lo decido, solo, injustificable y sin excusa.¹³

¹³ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943, París, Gallimard, pp. 76-77.

El filósofo francés niega la existencia de los actos morales intrínsecamente malos o buenos. El carácter moral del acto personal se revela en la libertad del sujeto responsable y sincero con los valores que escoge para sí. La libertad como autodeterminación radical es la única norma de la acción moral. El sujeto podría, por lo tanto, no solamente quererlo todo, sino también hacerlo todo dentro de la medida según la cual asuma la responsabilidad de sus actos. El contenido de la conciencia moral ya no se debe buscar en una alteridad objetiva que dicte el actuar moral, sino en el sujeto mismo. Una libertad tal se desvincula de los horizontes de significado, como lo recalca Charles Taylor,¹⁴ poniéndose ella misma en el origen del sentido.

Esta idea de libertad es confundida por ciertos filósofos contemporáneos con el principio de autonomía, pero este último posee significados en parte distintos del concepto postulado en el siglo XVIII por Emmanuel Kant. Para algunos, como Lawrence Kohlberg, es señal de madurez psicológica. Para otros, designa un derecho fundamental de la persona en el sentido de que el sujeto autónomo es el amo de su existencia sin someterse a una injerencia extrínseca. Para otros, finalmente, significa una autonomía absoluta de la libertad, que decide sobre el contenido moral de las acciones personales, aparte de la razón, que no es ya la que funda universalmente las reglas morales. En ese sentido particular, cada vez más filósofos, sobre todo en el marco del debate bioético, comprenden la noción de autonomía que niega toda autoridad moral extrínseca al sujeto.

Por tanto, una persona puede decidir de manera autónoma someterse a un experimento que lleve a su deceso, o a un atentado profundo en contra de su personalidad o a matarse con la ayuda de otros en un acto de suicidio asistido o eutanasia. Se esgrime el mismo argumento para las personas que en el pasado ejercieron una autonomía y que, por razones particulares, ya no son ni serán capaces de hacerlo, así como para las personas que no son aún autónomas o que no serán jamás capaces de ejercer su autonomía. En estos casos particulares, la autonomía se transfiere a personas autónomas, como los miembros de la familia

¹⁴ Cfr. Charles Taylor, *The sources of the self. The making of the modern identity*, 1989, Cambridge, Harvard University Press.

cercana, que son responsables de quienes no pueden serlo. A estas personas autónomas les incumbe la elección de legitimar o no una eventual experimentación, como los estudios realizados en nuestros días con embriones humanos excedentes, destinados a la fecundación *in vitro* con fines de reproducción o investigación. La legitimidad de la experimentación sobre embriones humanos debería aplicarse igualmente —siguiendo esta lógica— a todos los demás casos en los que un ser humano esté privado del ejercicio de su autonomía. Pensémoslo para el neonato, para el individuo con discapacidad intelectual profunda, para el demente... No obstante, la mayoría de las personas se rehúsa a legitimar la experimentación en estos últimos tres casos, arguyendo, mediante un apoyo notorio en la noción de la persona social, que existe, paradójicamente, una dignidad de la persona que escapa a la elección autónoma del sujeto. Esto significaría que la conciencia moral no sería la única instancia ética, sino que debería someterse a unos valores universales fundados racionalmente, sobre todo en lo que concierne a la dignidad humana.

A pesar de esta referencia común a la noción de dignidad de la persona humana, por medio de la cual se le reconocen derechos —sobre todo, el derecho a la vida—, ciertos autores contemporáneos se rehúsan a apelar a estos derechos como parte del concepto de dignidad que ellos califican de “tonto” y de “inútil”, prefiriendo el término de autonomía entendido en el sentido ya indicado de libertad absoluta. “La dignidad es —precisa Steven Pinker— una noción difusa y subjetiva, que no pesa nada en contraposición con las exigencias morales que se le asignan”.¹⁵ Peter Singer subraya que la dignidad de todo ser humano no constituye más que una “bella expresión blandida por aquellos que están cortos de argumentos”.¹⁶ Ruth Macklin propone, por su parte, desterrar el término de la bioética, so pretexto de que sería tautológico. No expresaría nada aparte del respeto a la autonomía de las personas. “La dignidad es un concepto desprovisto de sentido en el plano de la

¹⁵ Steven Pinker, “The stupidity of dignity”, *The New Republic*, 28 de mayo de 2008.

¹⁶ Peter Singer, “All animals are equal”, en Peter Singer (comp.), *Applied ethics*, 1986, Oxford, Oxford University Press, p. 228: “Philosophers frequently introduce ideas of dignity, respect, and worth at the point at which other reasons appear to be lacking, but this is hardly good enough. Fine phrases are the last resource of those who have run out of arguments.”

ética médica; puede ser eliminado sin que el contenido de esta se vea afectado”.¹⁷

Visto lo anterior más de cerca, la razón que expone Ruth Macklin para eliminar el término “dignidad” revela más bien un cambio en el significado del contenido de esta noción. Macklin propone llevar a cabo un desplazamiento en el interior del discurso deslizando dicho significado del respeto de la persona —fundado con independencia del libre albedrío— hacia un respeto de la autonomía absoluta del sujeto. Esta última, entendida como una libertad que no es sometida a restricción alguna, en oposición a las “seudo” leyes morales universales que tendrían su origen, ya fuera en un cielo inteligible platónico, ya en una razón universal. La autonomía kantiana vendría a restringir la autonomía sartreana del sujeto, pues esta última no podría ejercerse más que en los límites de la dignidad humana. Por tanto, la autonomía no sería absoluta en sí, lo que implicaría igualmente que la dignidad sería superior de cierta manera. Esa transferencia de la noción de dignidad a la noción de autonomía es retomada por Ruwen Ogien, quien sostiene que el concepto de “dignidad humana” es una “expresión pomposa e intimidante”,¹⁸ un concepto “inútil y peligroso”,¹⁹ pues se “ha convertido, al contrario de su significado inicial, en un concepto puramente paternalista, que sirve para contender contra el derecho de los adultos a disponer libremente de su vida y de su cuerpo”.²⁰ La dignidad humana entendida como realidad trascendente, en la medida en la que no depende de una libertad cualquiera del sujeto llamado a conformarse, se opone al derecho a “la libertad de conciencia”.²¹

16

La ética secular

Entender la conciencia subjetiva como la única instancia ética reposa igualmente sobre la afirmación de que la razón humana no está en

¹⁷Ruth Macklin, “Dignity is a useless concept”, *British Medical Journal*, 327 (2003), pp. 1419-1420.

¹⁸Ogien, *La Morale a-t-elle un avenir?*, p. 16.

¹⁹Ogien, *La vie, la mort, l'État. Le débat bioéthique*, 2009, París, Grasset, p. 87.

²⁰Ogien, *La Morale a-t-elle un avenir?*, pp. 15 y 55.

²¹*Ibid.*, p. 54.

capacidad de fundar un discurso moral universal. Aunque se sostenga que se conforma a una objetividad en el plano de la utilidad y de la experimentación, se le niega no obstante esta capacidad en el plano ético y político, que estructuran, propiamente hablando, el nivel existencial personal. Tristram Engelhardt subraya que hace falta, por tanto, contentarse con una ética secular, formalista y procesal que desecha la idea de verdad ética y que pone, en su lugar, un marco general sin contenido moral, formado en torno a los principios de consentimiento, tolerancia, permisividad y benevolencia con respecto a las éticas particulares.²² Cada sujeto, así como cada comunidad de sujetos, vive según sus propios principios éticos sin tratar de imponer su punto de vista. Semejante ética secular es necesariamente —precisa el filósofo estadounidense— permisiva.

[L]a paz perpetua, exenta de represión, sucederá probablemente, pero a condición de que convengamos en aprobar las elecciones que las personas hacen respecto a lo que les pertenece, a sus recursos personales, en acuerdo con otras personas que aprueban esa elección, así como en acuerdo con sus comunidades, tan desviadas como sean, e igualmente si sus elecciones son profundamente ofensivas.²³

La ética secular pretendería, según Michel Onfray, que todo fuera facultativo; cada quien sería libre de decidir y definir sus responsabilidades a voluntad.

En el campo de esas nuevas posibilidades nada es obligatorio y todo facultativo... La posibilidad de abortar no coarta ni obliga a nadie, como tampoco la de recurrir a la clonación o a la eutanasia. Argumentar las posibilidades no fuerza a nadie a efectuar una elección que ataque su moral.²⁴

²² Cfr. Tristram Engelhardt, *The foundations of bioethics*, 1996, Oxford, Oxford University Press.

²³ *Ibid.*, p. 15: “Perpetual peace in the absence of repression will likely come, if ever, when we are willing to endure the choices persons make with themselves, their private resources, consenting others, and in their communities however deviant, even when those choices are profoundly wrong”.

²⁴ Michel Onfray, *Féeries anatomiques. Généalogie du corps faustien*, 2003, París, Grasset, pp. 82 y 96s.

Esta ética implica la imposibilidad *a priori* de establecer racionalmente una jerarquía entre las diferentes concepciones del bien, que surgen únicamente de la esfera subjetiva, o incluso intersubjetiva. Uno no podría resolver un desacuerdo mediante argumentos racionales.²⁵ En la medida en que una persona hubiera decidido libremente llevar a cabo una acción moral, uno no podría adoptar una postura respecto a esa elección, o sea, emitir un juicio de valor, sin ser calificado de paternalista e intolerante. Por consiguiente, esta posición revela algunos problemas, notablemente, el de cierta inadecuación. En efecto, si la razón filosófica fuera verdaderamente capaz de encontrar la exigencia de tal ética secular —consistente en un marco general desprovisto de contenido moral y acompañada de una definición performativa de la persona que se concretara por el ejercicio de la conciencia personal y de la acción moral—,²⁶ debería también ser capaz, en principio, de fundar la definición analítica de una acción moral, a saber, la que consiste en alcanzar lo verdadero mediante una vida buena. Nos encontramos ante una petición de principio que niega *a priori* que la razón filosófica pueda asentar el discurso ético.

18 | La referencia al concepto de la dignidad de la persona humana que presupusiera una naturaleza humana independiente de la libertad, así como la posibilidad de un discurso filosófico ético universal, volvería a “renegar, en su principio, el núcleo de los derechos del hombre desde el punto de vista del pensamiento político moderno, es decir, a enfrentarse radicalmente a la libertad del individuo en la relación que tiene consigo

²⁵ “Hay verdaderas diferencias en cuanto a las percepciones morales, las cuales sustentan interpretaciones de la bioética que son sustancialmente diferentes unas de las otras. Esas diferencias surgen de la disponibilidad de premisas y postulados diversos que sirven como evidencia a los participantes en una controversia moral, de manera que las disputas no se pueden resolver ni por medio de un argumento sensato, razonable ni apelando a una autoridad moral reconocida por todos [...]. Solo una moral general, secular y carente de contenido puede cruzar tales abismos y permitir una colaboración en ausencia de una competencia moral cargada de contenido.” Engelhardt, *The foundations of bioethics*, p. 81.

²⁶ Véase Bernard N. Schumacher, “Tout être humain est-il une personne? Controverse autour de la définition de la personne dans la discussion éthique médicale contemporaine”, *Laval Théologique et Philosophique*, 61/1 (2005), pp. 107-134, y “La personne comme conscience de soi performante au cœur du débat bioéthique. Analyse critique de la position de John Locke”, *Laval Théologique et Philosophique*, 64/3 (2008), pp. 709-743.

mismo”.²⁷ Se puede encontrar una afirmación similar en la crítica de Mylène Botbol-Baum a la posición adoptada por Jürgen Habermas, quien se opone a una eugenesia liberal,²⁸ pues transformaría radicalmente la naturaleza humana. El filósofo alemán se refiere a la existencia de una naturaleza humana del embrión, que él designa como una vida humana “antepersonal”²⁹ o una “segunda persona”³⁰ en el nombre de un acto de “socialización por anticipación”,³¹ es decir, de un acto de anticipación respecto a aquello que será: una persona. Sin embargo, según Habermas tal vida humana posee cierta dignidad que identifica no con la dignidad de la persona, sino con la de los cadáveres humanos. Así, denuncia “una sumisión del cuerpo viviente y de la vida a la biotecnología”,³² y al hacerlo se afilia —según Botbol-Baum— a

perspectivas neoheideggerianas, que intentan reencontrar la esencia del ser humano en un rechazo tecnofóbico respecto a todo lo tocante a la naturaleza sexual del humano. Esta postura lo encasilla en un moralismo difícilmente distinguible de una postura autoritaria y neoconservadora que, en términos del *derecho de gentes*, puede volverse anticonstitucional. [...] Hay una naturalización de la moral en el concepto de especie humana.³³

²⁷ Olivier Cayla y Yan Thomas, *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, 2002, París, Gallimard, p. 13. Se encuentra una idea parecida en Claude Sureau, inventor del monitor electrónico del corazón fetal, quien sostiene que uno “tampoco puede aceptar el uso de restricciones legales para imponer unas convicciones a aquellos que no las comparten”; Claude Sureau, *Son nom est personne. Avant de naître, l'enfant est-il une chose, un amas de cellules ou un patient ?*, 2005, París, Albin Michel, p. 29.

²⁸ Véase Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, 2001, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

²⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹ *Ibid.*, p. 66.

³² Habermas, citado en Henry Atlan y Mylène Botbol-Baum, *Des embryons et des hommes*, 2007, París, Presses Universitaires de France, p. 73.

³³ *Ibid.*, pp. 73-74. La autora continúa diciendo que “después de Rousseau, la libertad del hombre se quiere neutra; ya no está ligada a la capacidad de someterse a una ley inscrita en la naturaleza, sino a su perfectibilidad, a su capacidad de desarrollar un mundo moral fuera de la naturaleza, lo que ha conducido [...] a la negativa a identificar a la humanidad moral y a la especie humana”, p. 75.

En la medida en que un Estado democrático prescriba una sola teoría particular del bien en detrimento de las demás concepciones —partiendo del supuesto de que las diferentes concepciones del bien se definen, según Ruwen Ogien, como “moralmente indiferentes”—,³⁴ estaríamos en presencia de la situación que Tristram Engelhardt describió como “de los preilustrados, que dispusieron de poderes inquisitoriales para regir la vida privada de los ciudadanos”.³⁵ Engelhardt describe a quienes imponen su punto de vista en un Estado democrático y en el marco de una ética secular como “fanáticos moralistas”, “ideólogos” o “fascistas”.³⁶ Vale la pena precisar que el filósofo piensa que tales personas forzarían a las demás a adoptar cierta concepción del bien sin su consentimiento y, si hiciera falta, apoyándose en la fuerza del Estado e incluso, podría uno añadir, en la manipulación manifiesta o encubierta.

Para un posmoderno como Tristram Engelhardt, no existe ningún criterio racional que trascienda a la subjetividad y que permita afirmar que cierta concepción del bien subjetivo o intersubjetivo es mejor que otra. Asimismo, repite la afirmación de Richard Rorty, quien defiende —fundado en una antropología que niega la existencia de una naturaleza humana y que define al ser humano como un “animal flexible, pro-teiforme, autocreador”—³⁷ un “relativismo cultural” “asociado al irracionalismo, porque rechaza la existencia de hechos transculturales moralmente pertinentes”,³⁸ entre los que se encuentran los derechos del hombre. No existe ninguna verdad o racionalidad ahistórica;³⁹ no existe, entonces, ningún criterio que permita denunciar un pensamiento como irracional. André Compte-Sponville expresa admirablemente esta postura cuando, rechazando la posibilidad de fundar una moral universal con ayuda de la razón, se opone al fascismo y al racismo sencilla-

³⁴ Ruwen Ogien, *La panique morale*, 2004, París, Grasset, p. 28.

³⁵ Tristram Engelhardt, “Introduction”, en William B. Dondeson, H. Tristram Engelhardt y Stuart F. Spicker (comps.), *Abortion and the status of the fetus*, 1983, Dordrecht, Reidel, p. XIX.

³⁶ Engelhardt, *The foundations of bioethics*, p. 81.

³⁷ Richard Rorty, “Human rights, rationality, and sentimentality”, en *Truth and progress. Philosophical papers*, vol. 3, 1998, Cambridge, Cambridge University Press, p. 170.

³⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁹ *Ibid.*, p. 176.

mente porque no los quiere, es decir, por una mera preferencia subjetiva: “El fascismo, el racismo [...], aquello me repugna, y si lucho en su contra, no es porque una ‘verdad’ los condene objetivamente [...], sino, simplemente, porque no los *quiero*”.⁴⁰

Una toma de postura que afirmara que ciertas acciones son intrínsecamente malas sería, desde su punto de vista, un ataque inadmisibles contra la libertad de pensamiento y de acción de los otros. Percibida como un intento por forzar a los demás a adoptar un punto de vista específico, iría en contra de la misma dignidad de la persona, entendida como autonomía absoluta. Esta postura quedaría estigmatizada como una actitud que hemos asimilado a la de “intolerancia”, incluso, a la de “anti-democracia”,⁴¹ ejemplificada por el fragmento citado arriba de Botbol-Baum, o nuevamente, a la de “arrogancia”,⁴² vuelta incapaz de todo diálogo. Comte-Sponville afirma, mezclando “Platón, Stalin, Juan Pablo II”, que “el dogmatismo práctico, que concibe el valor como una verdad, da como resultado, así, la buena conciencia, la autosuficiencia, el rechazo o el menosprecio del otro, es decir, la intolerancia”.⁴³

⁴⁰ André Comte-Sponville, “Le bon, la brute et le militant”, en *Lettre Internationale*, 11 (1986-1987), reimpresso en *Une éducation philosophique*, 1989, París, Presses Universitaires de France, p. 140. “A lo que asistimos en este fin de siglo no es de ninguna manera al final de la moral, sino a la desaparición de todos sus fundamentos, es decir, de toda legitimación objetiva. Cada quien sabe, solitariamente, lo que juzga bueno y, en consecuencia, lo que debe hacer. Pero ya nadie tiene los medios para hacer de eso una moral universal (que valiera imperativamente para todos), porque nada tiene ya un fundamento absoluto, si no para proponer (eso lo encuentra uno siempre), por lo menos para demostrar”, p. 140.

⁴¹ Joseph Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, 1993. Friburgo, Herder, pp. 67-68.

⁴² “En nuestros días, se ha convertido en un lema con una fuerza irresistible, etiquetar como ingenuos y arrogantes a aquellos que uno acusa de que creen poseer la verdad. Tales personas, parece, son incapaces de dialogar y no se les debe tomar en serio.” Joseph Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, 2004, Augsburg, Sankt Ulrich, p. 69. Véase también *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, 2005, Herder, Friburgo, p. 95: “El relativismo aparece como el escaño filosófico de la democracia: nadie podría pretender conocer el camino correcto. [...] Un sistema que exaltara la libertad debería, conforme a su esencia, ser un sistema de posiciones relativas, concordantes entre ellas, dependientes de constelaciones históricas y abiertas a nuevos desarrollos. Una sociedad libre sería una sociedad relativista; solamente a partir de ese requisito podría mantenerse libre y abierta al devenir.” “El relativismo posmoderno “se ha convertido en un problema central para la fe”. *Ibid.*, p. 94.

⁴³ André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, 1995, París, Presses Universitaires de France, p. 251.

BERNARD N. SCHUMACHER

Y más adelante precisa que “el dogmatismo práctico conduce siempre, aunque sea en forma atenuada, a la intolerancia. Si los valores son verdaderos, si son conocidos, uno no podría discutirlos ni escogerlos, y quienes no compartan los nuestros estarían equivocados”.⁴⁴

La dictadura de la intolerancia en nombre de la libertad

La afirmación del relativismo moral según la cual todos los valores son válidos y que descansa en la autonomía absoluta del sujeto —a saber, que la conciencia subjetiva es la única instancia ética— conduce a la imposibilidad de afirmar que una conciencia moral puede ser errónea en sí desde un punto de vista transcultural y transhistórico. Uno no podría condenar una conciencia autónoma más que refiriéndose a la inautenticidad y a la insinceridad —la mala fe— respecto a los valores que ha elegido libremente y también respecto a los de una comunidad intersubjetiva que el sujeto comparte. Por lo tanto, ¿habría sido posible condenar a Adolf Eichmann? Suponiendo que haya seguido sinceramente, así como lo exige John Henry Newman, lo que su conciencia le dictaba hacer —incluso si se trataba, en ese caso, de someterla a la de Adolf Hitler—, su condena no podría ser justificada, al menos si nos colocamos en el punto de vista de la tesis subyacente a la conciencia posmoderna. Su condena sería el signo de la toma de poder por parte de cierta concepción moral (la que lo condena) sobre otra (la de Adolf Eichmann). La superioridad de la primera concepción no podría ser demostrada por la razón, la cual ha abdicado, sino únicamente por la fuerza. El discurso racional universal daría lugar a ley del más fuerte y a la arbitrariedad. De esto resultaría que la condena de Adolf Eichmann sería un acto totalitario que negaría el principio mismo de tolerancia respecto a la tesis de la inviolabilidad de la conciencia moral subjetiva. La actitud de una comunidad particular al respecto de Adolf Eichmann —aquella que lo condena— sería similar a la de la comunidad del nazismo hacia los débiles. Estaríamos bajo el control de una nueva ideología que sería,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 253.

desde cierto punto de vista, similar a la que se sometió voluntariamente Adolf Eichmann.

Se sigue de esta lógica que la exigencia, a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, de seguir legítimamente la conciencia moral como defensa contra el surgimiento de un nuevo totalitarismo —comúnmente comparado con el nazismo, para el cual la conciencia es una quimera— resultó ser el nido mismo del totalitarismo, en la medida en que la conciencia fue comprendida décadas más tarde como el único criterio ético. En efecto, la conciencia moral posmoderna aparece bajo “el manto protector de la subjetividad”,⁴⁵ descrito como “un eufemismo que se traduce en la inexistencia de una conciencia verdadera, es decir, de un reconocimiento común de la verdad. Cada quien determina por sí mismo su norma y, en el relativismo general, nadie puede ayudar al otro ni mucho menos hacerlo progresar”.⁴⁶

Semejante conciencia es equiparable a la de Adolf Eichmann en cuanto a su rechazo a un eventual cuestionamiento a la luz de la razón. Mientras que la primera rechaza un diálogo auténtico a la luz de la razón crítica y dialógica, la segunda delega a otro por comodidad, conformismo o pereza, como ya lo subraya Emmanuel Kant en su célebre *¿Qué es la Ilustración?*, el juicio racional relativo al contenido moral. La conciencia posmoderna, observa Joseph Ratzinger,

puede justificar su incapacidad obstinada de autocorrección por medio de la fidelidad a una voz interior. La conciencia deviene, por tanto, en el principio de una terquedad subjetiva propuesta como absoluta, justo como, en el otro caso [el nazismo], devino en el principio de servidumbre del yo para con un “nosotros” impersonal o un yo extranjero.⁴⁷

⁴⁵ Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht*, p. 33.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 46. “La conciencia subjetiva deviene, en definitiva, la única instancia ética.” Benedicto XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, 2006, Friburgo, Herder, p. 27.

⁴⁷ Joseph Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, 1987, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 156. Eberhard Schockenhoff subraya que “sin la orientación vinculante de los principios éticos y las normas morales, la conciencia se rebaja a una demostración patética de la arbitrariedad subjetiva. La autoafirmación, que se impone al amparo de la libertad de conciencia democrática, ya no conduce a la confrontación con la pretensión de la verdad moral; sirve, por el contrario, para la legitimación de proyectos de acción individuales y se rebela contra la crítica

La tesis de la conciencia moral que recae únicamente sobre los intereses y las preferencias del sujeto autónomo, negando la posibilidad de un discurso racional sobre la verdad moral, incluso parcial, pasa a ser —precisa Joseph Ratzinger— “la verdadera premisa de la sumisión y la dominación totalitaria”.⁴⁸

Una sociedad que, de cierta forma, se “liberara” de una moral universal racional resguardándose bajo el manto de lo que Joseph Ratzinger presenta como la “dictadura de una tolerancia”,⁴⁹ a saber, la dominación ideológica de la opinión según la cual todo se vale, como lo desarrolla Philippe Bénétón⁵⁰ —y como lo ilustran las propuestas de algunos filósofos citados arriba—, tendería irónicamente hacia lo que se ha llamado una “perfecta tiranía”⁵¹ o un “totalitarismo caracterizado”.⁵² Joseph Ratzinger llega a sostener incluso que la tentación de llevar a cabo una sociedad tal “presenta una aterradora similitud, e incluso es idéntica a

moral venida de fuera. [...] La referencia a la conciencia personal sirve antes bien para protegerse, para defenderse contra las dudas y la vanidad ligada a situaciones temporales. Postula el derecho de hacer de los intereses personales el punto de partida de la resolución de conflictos morales. [...] Quien descansa en su conciencia parece estar dispensado de la restricción que consiste en justificar su acción.” *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, 2003, Friburgo, Herder, pp. 55-56.

⁴⁸Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, p. 153.

⁴⁹“Pienso que uno puede llegar a una situación en la que la tolerancia deba organizarse, en oposición a la dictadura de una tolerancia que no es más que aparente y que desencadena el escándalo de la fe [que afirma sostener la verdad] declarándola intolerante. Aquí aparece verdaderamente y a plena luz del día la intolerancia de los ‘tolerantes’.” Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, 2000, München, Deutsche Verlags-Anstalt, p. 390.

⁵⁰Philippe Bénétón subraya que en “nombre del relativismo, se cierra el debate: el dogmatismo sigue. En gran medida, el principio de tolerancia, tal como se le entiende hoy, funciona como una censura: en el límite, quien habla de talento, sabiduría o virtud da prueba de intolerancia. El mecanismo es de doble filo. Por un lado (corriente relativista), tiende a neutralizar las distinciones intelectuales y morales tradicionales: tal conducta es un asunto privado; tal disciplina vale por las otras; tales culturas son iguales... Por el otro (corriente dogmática), dicho mecanismo establece prohibiciones: cualquiera que diga algo distinto carece de tolerancia o de igualdad. El proceso funciona como una máquina que dispara juicios autorizados y juicios no autorizados tras la apariencia de la libertad. La nueva moral avanza enmascarada”. Philippe Bénétón, “L’homme démocratique et l’emprise de l’opinion”, en François-Xavier Putallaz y Bernard N. Schumacher (comps.), *L’humain et la personne*, 2008, Paris, Cerf, 2008, pp. 406-407.

⁵¹Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, p. 186. “Toda liberación de la moral no puede ser sino una liberación orientada hacia la tiranía.” *Ibid.*, p. 194.

⁵²Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 1995, núm. 20 y 30.

la que, en apariencia, se encuentra detrás de nosotros [sobre todo, el régimen nazi], y eso a pesar de los cambios de nombres y colores”.⁵³

Tal sociedad se caracteriza por un rechazo al diálogo mayéutico socrático, el cual se distingue por un cuestionamiento desestabilizante a la luz de la razón argumentativa, que tiene como objetivo el conocimiento de “la verdad de las cosas”.⁵⁴ Sócrates da el nombre de misología⁵⁵ a esta actitud de rechazo, a saber, el odio al pensamiento que André Glucksmann describe, refiriéndose explícitamente a los posmodernos, como una “eutanasia contemporánea de la razón” o “el suicidio de la razón socrática”.⁵⁶ Y mientras hoy la razón se desespera por alcanzar el verdadero conocimiento, incluso parcial, trascendiendo al sujeto o a la comunidad histórica y cultural de sujetos, se ve reducida a la expresión de un mundo particular o a la expresión cultural singular. De ahí se desprende que, en el plano ético, todo es cuestión de preferencias subjetivas o intersubjetivas, carente de moral, como lo subraya el abogado de Adolf Eichmann, o cuestión de modales de mesa, para retomar una expresión de Arendt.

Tanto en la dictadura nacionalsocialista, como en su réplica comunista, precisa Joseph Ratzinger, ya ninguna acción era percibida como intrínsecamente mala o inmoral. Todo lo que servía a los objetivos del movimiento o del partido estaba bien, cualquiera que fuera la inhumanidad de la acción. Asimismo, durante décadas se ha adoptado un proceso consistente en pisotear el sentido moral, lo que no podría sino conducir a un llano nihilismo, puesto que todos los objetivos anteriores han perdido su validez y la libertad ya no subsiste sino como la posibilidad de hacer lo que uno pueda en un instante, de volver interesante y cautivadora una vida que se ha quedado vacía.⁵⁷

⁵³ Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, p. 154.

⁵⁴ Véase Josef Pieper, “Wahrheit der Dinge”, en *Werke*, 1997, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 5, pp. 99-179.

⁵⁵ Platón, *Fedón* 89d.

⁵⁶ André Glucksmann, “Le spectre de Typhon”, en *Dieu sauve la raison*, 2008, París, Desclée de Brower, pp. 99 y 101.

⁵⁷ Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht*, p. 21.

Al reducir las convicciones teórico-éticas del sujeto egológico, sordo a una alteridad radical, a las preferencias y a los intereses subjetivos e intersubjetivos, el hombre posmoderno se afilia a la tesis de la inexistencia de actos morales intrínsecamente malos e incluso, como recalca Glucksmann, a la tesis de “la relatividad del mal”.⁵⁸ Las conductas morales poseen un mismo valor en el marco de una ética secular. Se sustraen a una jerarquización independiente del sujeto y de una comunidad particular. “El sujeto trascendente, desprovisto de trascendencia —señala Jean François Mattéi—, no tiene otra salida que escapar en un relativismo generalizado”⁵⁹ en el que todo se vale, en el que los absolutos se evaporan y en el que se les oscurece, como subraya Charles Taylor, “en el parloteo subjetivista sobre los valores”.⁶⁰ Esta crisis que el filósofo francés describe como *La barbarie interior*,⁶¹ “afecta la idea de verdad, en su necesidad teórica y, por consecuencia, la idea de una existencia humana dotada de sentido, en su exigencia práctica, pues ya no hay lugar para asignar una dirección a la humanidad fraccionada en comunidades irreductibles”.⁶²

De esto se desprende, como señala Glucksmann, que una “razón que renuncia a enunciar, renuncia a denunciar y cede ante lo arbitrario”.⁶³ De igual manera, subraya Eberhard Schochenhoff que “ahí donde toda búsqueda fragmentaria de la verdad entre personas cuyos puntos de vista divergen es reemplazada por la planificación social, desaparece el último fundamento de nuestro reconocimiento mutuo”.⁶⁴

⁵⁸ Glucksmann, “Le spectre de Typhon”, p. 99.

⁵⁹ Jean-François Mattéi, *La crise du sens*, 2006, Nantes, Éditions Cécile Defaut, p. 43.

⁶⁰ Taylor, *The sources of the self*, p. 507.

⁶¹ Cfr. Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, 1999, París, Presses Universitaires de France, 1999.

⁶² Mattéi, *La crise du sens*, p. 105. Charles Taylor señala: “un subjetivismo total y perfectamente consecuente tiende hacia el vacío: ninguna realización tendría valor en un mundo donde literalmente nada tiene importancia más que la autorrealización”. *The sources of the self*, p. 507.

⁶³ Glucksmann, “Le spectre de Typhon”, p. 100.

⁶⁴ Schochenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen ?*, p. 43.

El fundamento de la conciencia moral

El elemento dialogal de la conciencia moral

La condena de actos morales cometidos por una persona que afirma haber seguido su conciencia no puede ser considerada como justa, y así escapar a la aleatoriedad, salvo si uno defiende, desde un principio, la posibilidad de un auténtico diálogo racional argumentativo que permita proponer un juicio en cuanto a la veracidad de los hechos. Ese diálogo no tiene por objetivo conocer —como lo habría dicho Tomás de Aquino— “aquello que los otros pensaron, sino aquello que tienen de verdad las cosas”.⁶⁵ En otras palabras: *¡No se preocupen por Sócrates!*⁶⁶ ni por el papa, si retornamos al brindis de John Henry Newman, sino primero que nada, por la verdad que esos pensadores expresan.⁶⁷ Ahora bien, recurrir al *logos* filosófico no consiste en reducirlo a “un saber escolar que no concierne ya en nada a los hombres y que es incapaz de iluminar la realidad como un

⁶⁵ Josef Pieper, *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen 1904-1945*, en *Werke*, 2003, vol. complementario 2, p. 76. Pieper toma la última parte de su frase del comentario que Tomás de Aquino hace sobre el *De caelo* I, 22 de Aristóteles.

⁶⁶ Tal es la afirmación que hace Sócrates a Simias y Cebes en el *Fedón*, 91c. Véase Josef Pieper, *Kümmert euch nicht um Sokrates! Drei Fernsehspiele*, en *Werke*, 2002, vol. 1, pp. 1-131.

⁶⁷ El llamado urgente de Joseph Ratzinger a regresar a la razón y, notablemente, a elegir el concepto de la razón, va dirigido a todos los fieles cristianos y, más particularmente, a los católicos. En efecto, algunos de ellos exigen un retorno a la fe bíblica pura en el anuncio de la divinidad y la resurrección de Cristo. Sustituyen así la ortodoxia (comprendida como la confesión recta de la fe) por la ortopraxis (comprendida como la práctica recta). Ciertamente, para algunos creyentes la ortopraxis puede estar acompañada de la razón, si bien está reducida a la forma que le da el catecismo o ciertos manuales diseñados como cajas de herramientas. La razón como tal no estaría en posición de alcanzar por ella misma una verdad universal. Alejándose del “gusto de la reflexión” (Benedicto XVI, “La voix éloquent et claire de la conscience”, en *La documentation catholique*, 15 de abril de 2007, p. 357), esos creyentes conciben la razón filosófica como una pérdida de tiempo o, a lo sumo, como un simple instrumento que propone argumentos que se dirigen en un sentido determinado. Tal actitud, que uno podría calificar de fideísmo y que está hoy bastante presente entre los fieles, es defendida incluso en nombre de la espiritualidad, cuando, en realidad, distorsiona profundamente a la persona que se define por el uso de la razón en su autonomía, proponiendo un criterio que, contrariamente a una concepción de la razón ilustrada, es esclarecido para el creyente por medio de la fe y de la tradición de la Iglesia y, a fin de cuentas, mediante la escucha y la obediencia al Logos encarnado. La actitud fideísta de rechazo de un auténtico pensamiento autónomo elaborado a la luz de la fe (por miedo, pereza, comodidad o espiritualidad incorpórea), conduce a la persona a adherirse a las creencias de una manera irracional, mezclada con un moralismo sentimental.

todo”,⁶⁸ para retomar las palabras de Martin Heidegger. Esta actitud se ha hecho común en los albores del siglo XXI. Filosofar consistiría, principalmente, en llevar a cabo un análisis de las fuentes de un pensador, del contexto en el que surgen sus ideas, de la coherencia de su pensamiento a lo largo de su obra; en síntesis, la filosofía quedaría confinada en un museo histórico, mientras que se pondría entre paréntesis la cuestión de la verdad de su pensamiento.⁶⁹ La filosofía ya no existiría, señala Philippe Lacoue-Labarthe, salvo en la forma de una “tradicción cerrada a partir de ahora”, que “ya no designa más que el comentario de la filosofía”.⁷⁰ El abandono de la búsqueda de la verdad por sí misma a favor de lo que Mattéi llama el “mandato historicista”⁷¹ y relativista, en el cual todas las posiciones se valen, pone en riesgo la razón y abre la posibilidad que se reduzca a una simple actividad instrumental. Tal reducción disminuye el discurso racional ético al rango de la preferencia subjetiva, y por tanto, relativa, al elaborar una ética secular desprovista de contenido moral que se forma en torno al principio de tolerancia de éticas particulares como lo propone, por ejemplo, Tristram Engelhardt. La razón universal parece haber renunciado a la esfera ética y política; queda, a partir de ahora, reducida a la razón instrumental.

28 | La “liberación” de la razón que no está obligada a tender hacia la verdad, particularmente la verdad moral y antropológica, es —recalca Joseph Ratzinger— “una liberación orientada hacia la tiranía”,⁷² a lo que podemos añadir: hacia la ley del más fuerte y de la arbitrariedad. En efecto, fue la ausencia de un verdadero juicio moral crítico, descrita por Arendt como la “pura ausencia de pensamiento” —a diferencia de la estupidez—, la que permitió a Eichmann convertirse

⁶⁸ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant's Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 1984, Fráncfort, Vittorio Klostermann, p. 99.

⁶⁹ Siguiendo a Clive Staple Lewis, podríamos calificar esta actitud como el “punto de vista histórico”. *The screwtape letters*, 1982, Nueva York, MacMillan, pp. 128-129.

⁷⁰ Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, 1987, París, Christian Bourgeois, p. 14.

⁷¹ Jean-François Mattéi, “Préface”, en Josef Pieper, *De la divine folie. Sur le Phèdre de Platon*, 2006, Ginebra, Ad Solem, p. 8.

⁷² Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, p. 194.

en aquello que fue: “uno de los más grandes criminales de su tiempo”.⁷³ Por el contrario, la oposición a la instauración de un sistema totalitario recae en la posibilidad de un juicio racional como parte de un auténtico diálogo interior caracterizado por un discernimiento del yo respecto a una alteridad que lo trasciende. Tal preocupación por el diálogo de la conciencia dirigida hacia el conocimiento racional que aspira a la verdad debe ser colocada “más alto que toda instancia social o forma de inclinación personal”;⁷⁴ en la medida en que no sea “una cuestión de gusto o de deseos personales, no coincide con un oportunismo social, un consenso de grupo, reivindicaciones de orden político o poder social”.⁷⁵ La conciencia que rechaza *a priori* una auténtica autocrítica respecto a una alteridad transubjetiva —como lo expresa la tesis de la opinión según la cual todo se vale— puede expresar una mala fe que tiene “una apariencia de seguridad racional” y que es el “fruto de la autojustificación, del conformismo o de la indolencia”.⁷⁶ Esta actitud puede ser la consecuencia de un “puro reflejo condicionado por el entorno social” para poder “corresponder a la mentalidad que ahí prevalece”⁷⁷ o, retomando las palabras de Philippe Bénétón, la consecuencia de un “conformismo [...] que nutre el deseo de integrarse, la pereza de espíritu o la timidez intelectual”,⁷⁸ que Schockenhoff describe como una “dulce manipulación”.⁷⁹

A partir de lo anterior, el fundamento de una auténtica libertad en oposición a la ideología del poder del más fuerte (que expresa, paradóji-

⁷³ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, Postscript*, 2006, Nueva York, Penguin Books. “[Eichmann] no era estúpido. Fue la pura ausencia de pensamiento —algo para nada idéntico a la estupidez— lo que lo predispuso a convertirse en uno de los más grandes criminales de su época. Y si eso es ‘banal’ e incluso cómico, si, con la mejor voluntad del mundo, uno no alcanza a descubrir en Eichmann la menor profundidad diabólica o demoniaca, eso no significa ni mucho menos que sea ordinario. [...] Que uno pueda estar hasta ese punto alejado de la realidad, hasta ese punto desprovisto de pensamiento, y que eso pueda causar más mal que todos los malos instintos reunidos, que son tal vez inherentes al hombre, tal era efectivamente la lección que uno podía aprender en Jerusalén”; pp. 287-288.

⁷⁴ Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht*, pp. 44-45.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁸ Philippe Bénétón, *Les Fers de l'opinion*, 2000, París, Presses Universitaires de France, p. 17.

⁷⁹ Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, p. 46.

BERNARD N. SCHUMACHER

camente, una libertad esclavizada) permitiría justificar de manera trans-histórica y transcultural la condenación de una conciencia infractora como la de Adolf Eichmann. Sin embargo, tal fundamento no puede establecerse más que en el terreno fértil de una ampliación de la noción misma de la razón humana que invertiría las esferas política y ética con la pretensión de alcanzar una verdad que no se erigiera en sistema.

La conciencia moral y el descentramiento de uno mismo

El llamado al final de la Segunda Guerra Mundial a recentrarse legítimamente en la conciencia personal subjetiva, descentrándose de una conciencia del “nosotros” impersonal o de un “yo” extranjero, ejemplificado por Adolf Hitler, que esclaviza al sujeto, debe venir acompañado siempre, en segunda instancia, por un descentramiento del sujeto en dirección de una alteridad que le permita fundamentar el contenido de su conciencia. Tal descentramiento puede resultar un escape de la interioridad del sujeto hacia el “dicen que”, la curiosidad, la dispersión, la inestabilidad y la ansiedad, conceptos que Martin Heidegger analizó finamente.⁸⁰ Por ejemplo, el sujeto reposa la mirada sobre la realidad, ya no para asir la verdad del mundo, sino para estar con ella “en una relación de ser con la cosa vista, que busca el ver *tan solo* por ver”.⁸¹ El filósofo alemán precisa que la curiosidad,

si busca lo nuevo, es solo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva. En este ver, el cuidado no busca una captación [de las cosas], ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo. Por eso, la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse* en lo inmediato. Tampoco busca, por consiguiente, el ocio del detenerse contemplativo, sino más bien la inquietud y la excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece. En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad

⁸⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, 2003, Madrid, Trotta, trad. de Jorge Eduardo Rivera, pp. 190-195.

⁸¹ *Ibid.*, p. 194.

busca la constante posibilidad de la *distracción*. La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente [...], no está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender; más bien procura un saber, pero tan solo para haber sabido. Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la *carencia de morada*. La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna. Esta modalidad del estar-en-el-mundo revela un nuevo modo de ser del Dasein cotidiano, en el que este se desarraiga constantemente.⁸²

Esta multitud de miradas furtivas desemboca en una superficialidad de imágenes que tiende a monopolizar todo el contenido de la existencia del sujeto. El *zapping* que caracteriza en nuestros días el uso sensacionalista de la prensa o de la televisión constituye el mejor ejemplo de esa mirada superficial, de esta curiosidad hipertrofiada respecto a lo que el vecino dice y hace. Así, el ser humano se aleja en cierta forma de su ser más profundo o, incluso, lo ahoga. Josef Pieper describe esta vida en la periferia de sí misma como

el ruido que vuelve sordo a quien no hace otra cosa más que trabajar, en el ajetreo exigente del hacedor de palabras sofistas, en la “distracción” incesante prodigada de cosas encantadoras y vacías —en una palabra, en un “no man’s land” que podría organizarse cómodamente, pero que no dejaría lugar alguno para la calma de una actividad en sí plena de sentido, para la contemplación, y mucho menos aún para el regocijo.⁸³

La persona que existe en la periferia de su ser se determina (y paradójicamente cree que es libre) según aquello que “se dice”, “se piensa”, “se hace”. Esta dictadura del “se” que no es nadie dispensa a la persona de vivir auténticamente aquello que podría ser, una actitud que Martin Heidegger califica de “decadente”.

⁸² *Ibid.*, p. 195.

⁸³ Josef Pieper, “Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes”, en *Werke in acht Bänden*, 1999, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 6, p. 238.

BERNARD N. SCHUMACHER

Esta huida en la esfera del “se” viene con un vaciamiento de las palabras de su fuerza original enraizada en la sustancia misma de la realidad, para otorgarles un sentido relativo con el que se llega incluso a hacer el elogio de un acto moral intrínsecamente malo. En adelante, la palabra no es más que la expresión de una creación subjetiva, de un utensilio de manipulación y de poder, como subraya Philippe Breton,⁸⁴ en la cual el interlocutor no es ya percibido como un *alter ego* y un compañero, sino como un “objeto” al que hay que convencer, manipular y dominar. La palabra desligada de las normas de la realidad es no solo indiferente a la verdad, sino que igualmente está privada de un interlocutor. Un arte que se expresara, como señaló Josef Pieper en 1964, por medio del “lenguaje público, mediático” y que estuviera,

por principio, neutralizado en oposición a toda norma de verdad, se encontraría entonces, por naturaleza, listo para servir de instrumento a cualquier gobernante que quisiera utilizarlo a su gusto para ejercer su poder. Porque el lenguaje público, separado de las normas de la verdad, crea él mismo, en la medida en que gana terreno, una atmósfera de vulnerabilidad y de disponibilidad epidémica ante el reinado del tirano.⁸⁵

32

El filósofo de Münster subraya veinte años después de la Segunda Guerra Mundial, y ante el ascenso del relativismo moral, que la actitud de los sofistas es de una “actualidad aterradora” en la medida en que

el hombre promedio ha llegado, en efecto, al punto en el que no solamente no puede encontrar la verdad, sino que tampoco puede buscarla porque le bastan la ilusión y el engaño. Al ser estos últimos los que determinan

⁸⁴ Cfr. Philippe Breton, *La parole manipulée*, 1997, París, La Découverte.

⁸⁵ Pieper, “Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht”, en *Werke in acht Bänden*, 1999, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 6, pp. 145-146. Al referirse explícitamente a este opúsculo, Joseph Ratzinger precisa que “negar la capacidad de la verdad en el hombre conduce de entrada a un uso puramente formalista de las palabras y los conceptos que desemboca en un juicio que también es puramente formalista hoy como ayer. [...] Hemos llegado ahora al punto de combustión: ahí donde el contenido ya no cuenta más, el reinado de la praxis pura se instaura de modo que la potencialidad deviene en la norma última. En otras palabras, el poder se impone por doquier como categoría dominante”. Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht*, pp. 47-48.

sus convicciones, el hombre queda satisfecho, de ahora en adelante, con una realidad ficticia creada intencionalmente por medio del abuso del lenguaje.⁸⁶

El verdadero descentramiento de sí, consistente en abrirse a una alteridad, exige romper relaciones con el “se”, así como con la afirmación según la cual las palabras no son sino expresiones ficticias para respaldar la actitud de la “manía”,⁸⁷ que Platón describe como una salida de sí mismo mediante la cual el sujeto renuncia a su suficiencia autárquica y se deja deleitar por la alteridad de lo real, con la idea de conocer “el último Fundamento del mundo”.⁸⁸ Este abandono a la receptividad contemplativa, que Martin Heidegger llama “pensamiento meditativo”,⁸⁹ es ejemplificado por la poesía en la que el *eros* (cuyo fundamento viene de otra parte, como subraya Jean-Luc Marion)⁹⁰ se distingue de la receptividad perezosa, ejemplificada por “el activismo” del “entretenimiento por el entretenimiento mismo”, acompañado por una sobrevaloración del “trabajo por el trabajo” que se convierte en la norma suprema de una vida personal próspera. El llamado a aprobar la actitud de la “manía” platónica, ese éxtasis surgido del verdadero ocio y del regocijo,⁹¹ es percibido por el “técnico de la vida”⁹² y de la “cultura” del entretenimiento como una cosa en suma “absurda y ajena, totalmente imprevista y, a fin de cuentas, moralmente inconveniente: el ocio no sería, de hecho,

⁸⁶ Pieper, “Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht”, p. 148.

⁸⁷ Véase Josef Pieper, “Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog ‘Phaidros’”, en *Werke*, 2002, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 1, pp. 248-331.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 304.

⁸⁹ Martin Heidegger, *Serenidad*, 2002, Barcelona, Del Serbal, trad. de Ives Zimmermann, p. 19.

⁹⁰ Véase Jean-Luc Marion, *Le Phénomène érotique. Six méditations*, 2003, París, Grasset.

⁹¹ *Cfr.* Pieper, “Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes”.

⁹² Pieper, “Begeisterung und göttlicher Wahnsinn”, p. 305: “la manía, la salida de uno mismo, el entusiasmo, no solamente no se oponen en nada a la dignidad esencial del hombre, sino que pertenecen más bien a toda existencia humana. Por lo mismo, consiste en haber tomado de entrada una postura en contra de la falsa racionalidad del ‘técnico de la vida’, de aquel que, cuando se habla delante de él del entusiasmo, sonríe con un aire de superioridad y no anhela la satisfacción de las necesidades humanas, ya sean económicas, afectivas o incluso ‘espirituales’, más que por medios ‘eficientes’ y, sobre todo, fáciles y asegurados al máximo contra todo imprevisto”.

BERNARD N. SCHUMACHER

más que una máscara para la pereza, otro término para la morbidez y la holgazanería”.⁹³

El predominio de actividades serviles y propiciadoras de una “nueva cultura” del activismo útil, que suprime la diferencia entre los días feriales —propios de una postura contemplativa— y los días de trabajo —de transformación operacional del mundo—, ha sido descrita por Ratzinger, siguiendo a Josef Pieper, como “la amenaza de nuestros tiempos” o incluso como el “peligro más mortal”.⁹⁴ Martin Heidegger subraya igualmente el peligro, que considera por otro lado como mucho más grande que el riesgo de una tercera guerra mundial atómica, de negar el pensamiento meditativo en beneficio de una actitud de indiferencia respecto a este en nombre del “pensamiento calculador”,⁹⁵ instrumental u operacional, que pretende afirmarse como el único que puede ejercerse,⁹⁶ con —como señala Pieper— “una forma peculiar de sometimiento intelectual”⁹⁷ como consecuencia. Pieper agrega que

cuanto más amenace la pretensión por lo absoluto del criterio único de utilidad con propagarse a toda la existencia, más tiene necesidad el ser humano —a fin de vivir de manera auténticamente humana— de disponer de la posibilidad de deshacerse del alboroto sonoro y visual (“compra esto”, “bebe aquello”, “come esto”, “diviértete aquí”, “manifiéstate a favor o en contra de esto”), de esos gritos que lo interpelan sin descanso, para preferir un lugar donde domine el silencio y donde sea posible una verdadera escucha, es decir, la percepción de *la* realidad en la que repose nuestro ser y gracias a la cual este se nutra y se renueve constantemente.⁹⁸

34

⁹³ Josef Pieper, “Muße und Kult”, en *Werke*, 1999, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 6, p. 20.

⁹⁴ Joseph Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, 1996, Einsiedeln, Johannes Verlag, p. 43.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Serenidad*, p. 19.

⁹⁶ *Loc. cit.* Véase también Taylor, *The sources of the self*.

⁹⁷ Josef Pieper, “Erkenntnis und Freiheit”, en *Werke*, 2008, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 8.2, p. 441.

⁹⁸ Josef Pieper, “Was ist eine Kirche?”, en *Werke*, 2000, Hamburgo, Felix Meiner, vol. 7, p. 555. Ratzinger se refiere explícitamente en reiteradas ocasiones a Pieper. Cita este pasaje en *Dogmatik und Verkündigung* (1973, Múnich/Friburgo, Erich Wewel Verlag, p. 270). Véase también al respecto la tesis según la cual “la palabra proviene de la plenitud del silencio y que este le confiere su legitimidad”. Max Picard, *Die Welt des Schweigens*, 1988, Múnich, R. Pieper, p. XII.

Para ser verídico, sin embargo, lo que se entiende durante el éxtasis o la “manía” platónica debe estar fundado en el discurso racional argumentativo. Si tal fundamento se aceptara como imposible, no estaríamos en capacidad de diferenciar un discurso verdadero de uno falso. Tampoco podríamos, en definitiva, declarar que una conciencia es infractora; dicho de otra manera, nos veríamos obligados a afirmar que toda acción humana es, en última instancia, legítima. Daríamos por vencida la esfera moral en aras de la de la ley del más fuerte y de lo arbitrario. No podríamos ya considerar la afirmación del abogado de Eichmann, quien reduce la moral a las costumbres relativas al sujeto o a una comunidad de sujetos, como “increíble”.⁹⁹

Conclusión

El baluarte erigido a finales de la Segunda Guerra Mundial contra la tentación de sucumbir a un nuevo totalitarismo solo es eficaz si prolongamos, siguiendo a John Henry Newman, el llamado imperativo a seguir la conciencia, cualesquiera que sean las circunstancias. No obstante, a fin de no caer en el totalitarismo de la subjetividad comprendida como única instancia ética, este llamado debe venir con dos nociones igualmente necesarias. Por un lado, un descentramiento de sí mismo que se opera por la intermediación de una escucha silenciosa de la alteridad del mundo, ejemplificada por la “manía” platónica que no se deja engullir por la razón instrumental. Ahora bien, este pensamiento mediador no es suficiente. El caso de Martin Heidegger, quien defiende la importancia de semejante pensamiento contemplativo en oposición a su relación con el partido nazi es, para este tema, revelador. Por el otro lado, resulta urgente desaprender a “pensar por delegación”,¹⁰⁰ como señala Emmanuel Mounier, con el fin de adquirir cierto rigor de pensamiento, de juicio, y de hacer que se produzca un auténtico diálogo racional con la esperanza de conocer la verdad. Tal descentramiento no es cosa fácil de emprender.

⁹⁹ Arendt, *Responsability and judgement*, p. 43.

¹⁰⁰ Emmanuel Mounier, *Manifeste du personnalisme*, 1936, París, Aubier, p. 99.

En su búsqueda de la verdad, el sujeto es proyectado sobre una “ruta empinada”,¹⁰¹ en una empresa “laboriosa y dolorosa”,¹⁰² como la alegoría platónica de la caverna lo da a entender. Esta búsqueda abarca igualmente los dominios éticos y políticos, eminentemente personales y existenciales.

El llamado a la permanente conversión de la conciencia personal a fin de oponerse al totalitarismo tropieza, no obstante, con una dificultad real, ejemplificada por el caso de Martin Heidegger, y que reside en el poder de la esfera del “se” y de la palabra tal como fue manipulada por el régimen nazi. Platón describe una situación análoga cuando rinde cuentas de la actitud de Sócrates en oposición a la de Trasímaco o la de Calicles. Este último afirma que aquel que pone en práctica la posición filosófica de Sócrates se vuelve “peor que como era antes”¹⁰³ y “merece ser golpeado”;¹⁰⁴ uno “tiene el derecho de pegarle en la cabeza impunemente”¹⁰⁵ o incluso de matarlo. Es considerado como un loco y un idiota, así como Apolodoro en *El banquete* de Platón o Tales en el *Teeteto*. Sin embargo, la actitud de Sócrates expresa la humildad de la razón que espera alcanzar la verdad en un contexto en el que tiene todo el poder la ideología de la ilusión que procuran las palabras cuyo contenido es definido por el sujeto. El seudodiálogo entre Trasímaco y Sócrates en el primer libro de *La república* expresa de maravilla la negativa que el interlocutor opone a una escucha auténtica de lo real, investido como está por el poder que poseen las palabras que llevan al poder político. ¿Qué hacer ante esa tiranía? Sócrates escoge ser quien es presentándose —humildemente— como el modelo de mártir del *logos* que afirma, contra viento y marea, la capacidad de la razón humana para dejarse raptar por la verdad, “para alinearse —precisa Josef Pieper— en pensamiento y en palabras con aquello que es real”.¹⁰⁶ Su negativa a someterse al mandato del historicismo y del poder, su perseverancia

¹⁰¹ Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht*, p. 59.

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ Platón, *Gorgias*, 486b.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 485c.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 486c.

¹⁰⁶ Pieper, “Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht”, p. 138.

en su laboriosa búsqueda racional y llena de esperanza de conocer la verdad sobre el mundo y el ser humano lo llevó a convertirse en mártir del *logos* y, así, en testigo de la conciencia. Después de haber afirmado que el siglo XXI se encuentra frente a “la tentación” de establecer una situación a la vez similar e idéntica a la del régimen nazi, Ratzinger subraya que

solo aquel que es ciego, o que quiere serlo por comodidad, puede dejar de percibir que la amenaza totalitaria es un problema de nuestro tiempo. En ese sentido, nuestro siglo es un siglo de la conciencia. Es la razón por la que los hombres que han obedecido a su conciencia y que se han mantenido firmemente del lado de la libertad de la conciencia contra la “liberación” totalitaria nos interpelan hoy en día de una manera totalmente nueva.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Ratzinger, *Kirche, Pokumene und Politik*, p. 155. Se encuentra una convicción similar en el filósofo Georges Cottier, quien afirma —al mismo tiempo que apela a la educación de la conciencia, la cultura y el criterio— la importancia de la “presencia de auténticas personalidades, responsables y coherentes en la fidelidad a los valores fundamentales, cuya cultura vive y con ella, la sociedad. Lo que importa es el testimonio de verdaderas personalidades morales”. Georges Cottier, *Questions de la modernité*, 1985, París, Fac, pp. 69-70.

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

LA RELACIÓN DIPLOMÁTICA ENTRE MÉXICO Y LA INDIA: ORÍGENES Y CONSOLIDACIÓN

*Farid Hannan**

RESUMEN: En este ensayo se indaga el origen y la consolidación de la relación oficial entre México y la India en seis momentos fundamentales. A pesar de las situaciones internas y externas por las que atravesaban los dos países, se aprecia que el deseo de consolidar la relación nunca se agotó.



THE DIPLOMATIC RELATIONSHIP BETWEEN MEXICO AND INDIA: ORIGINS AND CONSOLIDATION

ABSTRACT: This essay explores the origin and consolidation of the official relationship between Mexico and India in six fundamental moments. Despite the internal and external situations that both countries were going through, it is clear that the desire to consolidate the relationship has never been exhausted.

PALABRAS CLAVE: relación diplomática, Pandit, Portes Gil, Nehru, López Mateos.
KEY WORDS: diplomatic relationship, Pandit, Portes Gil, Nehru, López Mateos.

RECEPCIÓN: 2 de mayo de 2017.

APROBACIÓN: 19 de febrero de 2018.

*Departamento de Estudios Internacionales, ITAM.

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

LA RELACIÓN DIPLOMÁTICA ENTRE MÉXICO Y LA INDIA: ORÍGENES Y CONSOLIDACIÓN

La llegada a Bombay, por la línea de aviones Air India, me produjo un efecto de gran expectación, sobre todo por lo inesperado.

EMILIO PORTES GIL

Los vínculos entre México y la India son anteriores al establecimiento oficial de misiones permanentes entre los países.¹ Por ejemplo, la Nueva España fue el camino que conectó España con Oriente y la China Poblana fue una mujer del Gujarat que arribó al virreinato, cuya vestimenta inspiró el traje típico actual. Francisco I. Madero leyó la traducción del sánscrito al inglés del Bhagavad-gītā y posteriormente lo tradujo al español. José Vasconcelos inició su interés en la literatura india en el Ateneo de la Juventud y más adelante, en 1919, publicó sus *Estudios indostánicos*. En el ámbito político, Manabendra Nath Roy —revolucionario indio en exilio— participó en la fundación del Partido Mexicano Socialista.²

Este ensayo tiene como objetivo indagar los sucesos históricos que llevaron al origen y consolidación de la relación oficial entre los dos

¹ Benjamín Preciado, “Las relaciones entre México y la India, 1995-2000”, *Foro Internacional* 41/4 (2001), pp. 891-892.

² De acuerdo con un informe de la embajada mexicana en la India, México ofreció asilo político a indios que lucharon por su independencia desde el exterior. Entre ellos destaca el agrónomo Khankoje, quien se nacionalizó mexicano y luchó por su causa desde una estación de radio en México. Documento “Embajada de México en la India”, elaborado por el Departamento de Relaciones Bilaterales en India (18323) en *Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores* (en adelante AHGE-SRE), exp. III-8037-1.

Estados. Con base en fuentes primarias y secundarias se explica el inicio y el afianzamiento de las relaciones diplomáticas entre México y la India. El estudio abarca de 1947, año en que la India se independizó, y termina en 1962, cuando el presidente Adolfo López Mateos realizó una visita de Estado al país. Se podrá apreciar que desde el comienzo hubo razones específicas y de peso para entablar relaciones, pero también obstáculos diversos que impidieron una consolidación veloz. No obstante, nunca se perdió el deseo de formalizar la relación hasta los más altos niveles.

En los 15 años estudiados se produjeron seis momentos cruciales: la carta del embajador mexicano en Londres a la Cancillería, en la que sugirió abrir una representación en la recién emancipada India, el beneplácito otorgado a la hermana de Nehru, V. L. Pandit, como embajadora concurrente en México, el nombramiento de Portes Gil como embajador en Nueva Delhi, la oficina india en México a cargo de Ganju, la visita de trabajo de Nehru y, por último, la visita de Estado de López Mateos.³

Orígenes

42

La India se contó entre los signatarios originales de la Conferencia de San Francisco de 1945. En ese tiempo se le reconocía como una entidad internacional con una larga participación en conferencias internacionales, pero que no había asegurado por completo su autonomía interna,⁴ y hasta el 18 de julio de 1947 no logró su independencia. El parlamento de Reino Unido publicó el Acta de Independencia de la India, en cuyo primer párrafo se lee: “A partir del quince de agosto de mil novecientos cuarenta y siete, se crearán en la India dos dominios independientes, los cuales serán conocidos como India y Pakistán”.⁵ Con esta acción formal parlamentaria se le concedió a la India la categoría

³ La visita de Nehru fue de trabajo porque su cargo era el de primer ministro, mas no porque tuviese una importancia menor que la visita de López Mateos.

⁴ Lionel Laing, “Admission of Indian States to the United Nations”, *The American Journal of International Law* 43/1 (1949), p. 145.

⁵ “Indian Independence Act, 1947”, *Middle East Journal* 1/4 (1947), p. 451.

de Estado como un dominio autogobernado dentro de la Mancomunidad Británica de Naciones.⁶ El gobierno mexicano reaccionó de inmediato y se entusiasmó por establecer relaciones diplomáticas.

En México, había llegado a la presidencia Miguel Alemán Valdés en 1946.⁷ Su ascenso coincidió con el inicio de la Guerra Fría, la cual dividió al mundo en dos campos en competencia por el poder político, ideológico y militar. México quedó protegido por su cercanía con Estados Unidos —que tenía un programa nuclear—, mantuvo una relativa independencia en su política exterior que favoreció la estabilidad interna, a pesar de las divisiones surgidas al concluir el periodo de unidad nacional.⁸

Alemán esbozó un proyecto económico y político para tratar de alcanzar un consenso nacional y “adecuar al país a las nuevas condiciones internacionales”.⁹ Como presidente, delineó su política exterior para ajustarla a la realidad internacional y conseguir apoyo externo para su programa económico. Relegó la cuestión militar y la de seguridad al segundo plano, para darle prioridad al programa que más le preocupaba. El objetivo fue crear una economía de la abundancia como base de una nación más independiente y justa.¹⁰

En este contexto, los diplomáticos situaron a la India como un elemento clave para la proyección mexicana en el sistema internacional y como un actor propositivo, pero es importante notar que México no fue la excepción a la regla en cuanto a orientalismo se refiere.¹¹ Haro, Ramírez y León mencionan que el entusiasmo por iniciar un diálogo directo con la India se manifestó “en varias formas de exotismo orien-

⁶ Laing, *loc. cit.*

⁷ Alemán fue presidente de México de 1946 a 1952.

⁸ Roberta Lajous, *Las relaciones exteriores de México, 1821-2000*, 2012, México, El Colegio de México, p. 242.

⁹ Blanca Torres, *De la guerra al mundo bipolar*, 2000, México, Senado de la República, p. 67.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹¹ Francisco Haro, José León y Juan Ramírez, “Historia México-India: racismo, militares y cooperación”, en Mercedes de Vega (coord.), *Asia, historia de las relaciones internacionales de México, 1821-2010*, vol. 6, 2011, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, pp. 247-248.

talista”.¹² Esta idea mística de la región, definida por Said en *Orientalismo*,¹³ influyó en la mentalidad de los funcionarios en México.¹⁴

En abril de 1947, el gobierno mexicano inició en Londres una inquieta actividad para establecer las relaciones con la India.¹⁵ El embajador ante el Reino Unido, Federico Jiménez O’Farril, estuvo atento a todos los detalles de las negociaciones y los pasos que dieran tanto Canadá como la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.¹⁶ Posteriormente, le sugirió al entonces titular de la Cancillería, Jaime Torres Bodet, que se establecieran relaciones con el país asiático.¹⁷ El canciller Torres Bodet aceptó las recomendaciones del embajador, las enriqueció y las presentó al presidente Alemán.¹⁸

Las razones presentadas por el embajador al canciller mediante un correo aéreo confidencial para establecer una misión permanente en la India fueron principalmente tres: México sería el primer país latinoamericano en hacerlo, el interés indio por la plata mexicana y porque ya había habido contactos entre los países.¹⁹ Según Jiménez O’Farril, la primera razón convertiría a México en “el representante de los intereses de todo ese gran conjunto de naciones”, la segunda “daría serio impulso a los intereses comerciales en la India” y la tercera se sustentaba en la Reunión Preparatoria para la Conferencia del Comercio y Empleo.

44

¹² *Ibid.*, p. 247.

¹³ Los autores usan el término “orientalista” en el sentido que indica Said: “[E]l orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”. O una definición más extensa del mismo Said: “[Una] institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él”. Edward Said, *Orientalismo*, 2008, España, Debolsillo, p. 28.

¹⁴ José Vasconcelos incluyó poemas de Tagore en los libros de texto gratuitos en México, lo cual marcó un precedente en Latinoamérica. “Embajada de México en la India”, *loc. cit.* Esta afirmación no implica que José Vasconcelos estuviera influido necesariamente por ideas orientalistas.

¹⁵ Haro *et al.*, *op. cit.*, p. 251.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ Antes de que la India lograra su independencia, por su estatus colonial los asuntos relacionados con México se trataban en las misiones diplomáticas con el Reino Unido.

¹⁸ Haro *et al.*, *loc. cit.*

¹⁹ Federico Jiménez O’Farril, “Carta escrita el 14 de abril de 1947 al secretario de Relaciones Exteriores”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

En un escrito que presentó al presidente Alemán, Jiménez O'Farril robusteció sus recomendaciones en un sentido político-diplomático y económico. En el primero se preveía que la India desempeñaría un papel importante en la ONU. Por lo mismo, podría ser visto como un “valioso colaborador” en ese foro. En el plano económico, a la India se le consideró como un consumidor de textiles mexicanos y de otros productos, lo que tendrían un efecto positivo en el nivel de vida de la población india.²⁰

Las previsiones de Jiménez O'Farril sobre la participación en la ONU se cumplieron y, efectivamente, hubo apoyo mexicano a la India en el tema del racismo en Sudáfrica en 1946.²¹ De igual manera, la India apoyó a México en el tema del Comité de Administración Fiduciaria para que ocupase un asiento en el Consejo de Tutela.²² En cambio, las suposiciones del plano económico no fueron atinadas.²³ Tomando en cuenta el tamaño de las economías, el volumen de intercambio comercial entre los dos países ha sido muy pequeño.²⁴

Segundas prioridades

Entre noviembre de 1947 y mayo de 1948, apenas nacida la Unión India, el gobierno mexicano comenzó sus esfuerzos para entablar relaciones. Entre regalos y discursos, Alemán designó a Roberto Gómez comisionado para entrevistarse en calidad de enviado especial con el primer ministro Jawaharlal Nehru.²⁵ Su misión fue proponerle el intercambio

²⁰ Haro *et al.*, *op. cit.*, pp. 251-252.

²¹ Preciado, *op. cit.*, p. 893.

²² El Consejo de Administración Fiduciaria se estableció para la supervisión internacional de once territorios en fideicomiso, los cuales serían preparados para su autonomía o independencia. Dicho órgano de la ONU suspendió sus operaciones en noviembre de 1994.

²³ Haro *et al.*, *op. cit.*, p. 252.

²⁴ Preciado, *op. cit.*, p. 891. Por mencionar un dato aislado, las exportaciones netas promedio de México a la India de 1973 a 1977 fueron de 10.3 millones de dólares. Antonio N. Rubio y Adolfo López, “Intercambio comercial México-la India”, en *Comercio Exterior*, septiembre de 1981, Banco Nacional de Comercio Exterior, p. 1088.

²⁵ Haro *et al.*, *loc. cit.*

de representaciones consulares.²⁶ Nehru contestó mediante una carta al presidente Alemán en la que se lee que su gobierno se sentiría muy complacido y anexó un ejemplar de su libro *El descubrimiento de la India*,²⁷ que escribió mientras estuvo preso en 1944.

La acción inmediata del gobierno indio no fue la esperada. La India tuvo otras prioridades, limitaciones de personal y financieras que le impidieron definir su política exterior hacia Latinoamérica. Varios meses después de la visita de Roberto Gómez, la jefa de la delegación india ante la Asamblea General de la ONU, Vijay Lakshmi Pandit, invitó a una cena a los representantes de Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México. Al término, los llevó a la habitación del ministro de Relaciones Exteriores de la India, Sri Girja Bajpaim, en el Hotel Ritz.²⁸ Ahí, el ministro externó su deseo de establecer relaciones diplomáticas con los países invitados, cuyas capitales funcionarían como representaciones concurrentes para el resto de los países en la región.²⁹

Con todo, el interés indio se inclinó hacia Brasil, pues se estableció esa embajada antes que en México.³⁰ La explicación está en las dos percepciones que se tiene en varios niveles de la India sobre México. La primera es que México es más pequeño que Brasil, y la segunda, es que está muy cerca de Estados Unidos,³¹ lo cual permite establecer una concurrencia desde Washington. En cambio, el territorio brasileño es cuatro veces mayor y establecer una concurrencia para Brasil del embajador indio en Washington sería de suma complejidad. Con base en bibliografía oficial y semioficial consultada,³² Haro *et al.* escriben: “se

²⁶Recuérdese que, en el Derecho internacional, una representación consular no es inferior a una embajada. Son instituciones regidas por marcos jurídicos distintos formalizados en las Convenciones de Viena de 1961 y 1963.

²⁷Jawaharlal Nehru, “Carta escrita el 24 de noviembre de 1947 al presidente Miguel Alemán”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

²⁸El embajador mexicano ante la ONU, Luis Padilla Nervo, envió como su representante en la reunión al embajador Pedro de Alba.

²⁹Luis Padilla Nervo, “Carta escrita el 15 de diciembre de 1948 al subsecretario Manuel Tello”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

³⁰Haro *et al.*, *loc. cit.*

³¹*Id.*

³²Los autores consultados fueron Avtar Singh Bhasin, Atish Sinha, Madhup Mohta, V. P. Dutt, V. N. Khanna, Surya Narain Yadav, Indu Baghel y M. K. Singh.

sabe que con el tiempo los indios han fortalecido sus lazos con los brasileños, porque los perciben en sentido inverso a México y los consideraran más activos; de hecho, temas relacionados con los mexicanos están ausentes”.³³

Por otra parte, aunque hubo entusiasmo en el servicio exterior mexicano, México tampoco mostró una actitud clara y congruente con la India. En 1949, la Cancillería envió al delegado permanente de México ante la ONU, Luis Padilla Nervo, la postura oficial sobre la propuesta india realizada en París. El gobierno indio había propuesto la reciprocidad en la apertura de embajadas, y aunque parecía atractivo, México contestó a Luis Padilla que “dadas las limitaciones que nos impone el actual presupuesto, consideramos que, cuando menos por ahora, no es factible dar ningún paso en las negociaciones respectivas”.³⁴

Habemus legatum

Después de una serie de negociaciones, se le otorgó el beneplácito a Vijaya Lakshmi Pandit como embajadora de la India en México. Fue de las primeras diplomáticas del país, inició su carrera en Moscú y fue gobernadora del territorio oriental de Maharashtra después de su adscripción en México.³⁵ La nueva representante era embajadora ante Estados Unidos y tenía concurrencia en México. Así, el 1º de agosto de 1950 se publicó, tanto en México como en la India: “Los Gobiernos de México y de la India han convenido en establecer relaciones diplomáticas [...] Los Jefes de las respectivas Misiones tendrán el rango de Embajador Extraordinario y Plenipotenciario”.³⁶

La política exterior india de 1947 a 1964 fue concebida principalmente por Nehru.³⁷ Paul Power señala cinco factores por los que Nehru

³³ Haro *et al.*, *loc. cit.*

³⁴ “Carta escrita el 13 de enero de 1949 al embajador Luis Padilla Nervo”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

³⁵ Paul Power, “Indian foreign policy: The age of Nehru”, *The Review of Politics*, 26/2 (1964), p. 260.

³⁶ Vicente Sánchez, “Carta escrita el 21 de julio de 1950 al embajador en Washington”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

³⁷ La concepción de Nehru sobre la naturaleza humana era “optimista”. Esto quiere decir que los errores del sistema no eran provocados por una maldad en la esencia humana, sino

pudo delinear la política exterior tantos años. Primero, su liderazgo en los asuntos internos; segundo, su uso formal e informal de la autoridad; tercero, su función doble como primer ministro y ministro de Asuntos Exteriores; cuarto, su papel como un puente del pasado y, quinto, su habilidad para exponer las relaciones internacionales en términos de amplias nociones normativas.³⁸

Las corrientes ideológicas que influyeron a Nehru fueron diversas. El marxismo y leninismo destacan en su concepción del desarrollo social.³⁹ Empero, Nehru se encontró con dificultades a la hora de conciliar el materialismo dialéctico con el idealismo de otras fases de su pensamiento.⁴⁰ El humanismo sentimental de Tagore, las enseñanzas de los medios correctos de Gandhi y el pragmatismo de Occidente estuvieron también presentes en su filosofía.⁴¹ Este último punto, el pragmatismo occidental, pudo haber sido la razón ideológica de fondo por la que se decidió establecer una concurrencia en México desde Washington, pues se ahorrarían costos importantes.

Cuando el embajador Jiménez O’Farril visitó a Pandit en Londres, la describió como una funcionaria de “brillante capacidad”.⁴² Por su parte, ella lamentó haber pospuesto repetidas ocasiones su visita a México por diversos motivos, como lo fue el tratamiento de la cuestión sudafricana en la ONU.⁴³ Pandit mencionó también que por razones de escasez de personal diplomático, planeaban abrir una oficina en México dirigida por un encargado de negocios, la cual se iría fortaleciendo con el tiempo.

por patrones adoptados inconscientemente por la sociedad. Deepak Lal, “Indian foreign policy, 1947-1964”, *Economic and Political Weekly* 2/19 (1967), p. 879.

³⁸ Power, *op. cit.*, p. 259.

³⁹ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁰ Donald Smith, *Nehru and democracy: The political thought of an Asian democrat*, 1958, Bombay, Orient Longman’s, p. 34.

⁴¹ Power, *loc. cit.*

⁴² Federico Jiménez O’Farril, “Carta escrita el 15 de enero de 1951 al subsecretario de Relaciones Exteriores”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

⁴³ Vijaya Lakshmi Pandit, “Carta escrita el 9 de octubre de 1950 al embajador en Washington”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

A la partida de Pandit, el gobierno indio pidió la confianza y el beneplácito mexicano para Sri Binay Ranjan Sen, con la idea de “mantener y fortalecer las relaciones cordiales que existen entre nuestros dos países”.⁴⁴ Alemán le contestó al presidente indio, Prasad, diciéndole que Pandit “supo captarse la simpatía y consideración del Gobierno de México contribuyendo en manera eficaz a mantener y estrechar las tradicionales relaciones”.⁴⁵

De presidente a embajador

Las negociaciones se complicaron por problemas económicos, la situación de la posguerra y los lentos medios de comunicación, pero no se detuvieron.⁴⁶ Lajous escribe que el fin de la Segunda Guerra Mundial fue un factor para que México se abriera al mundo.⁴⁷ Al término de la guerra, México reanudó relaciones con Checoslovaquia, Polonia y Yugoslavia. En 1951, Miguel Alemán envió a la India a su primer representante permanente, Emilio Portes Gil.⁴⁸

Portes Gil había sido presidente provisional de la república desde la muerte de Álvaro Obregón en 1928 y hasta 1930, y luego secretario de Relaciones Exteriores de 1934 a 1935. En ese 1951, llegó a Bombay como enviado extraordinario y ministro plenipotenciario en misión especial,⁴⁹ acompañado de Mario Oliveros como su secretario particular, el segundo secretario Octavio Paz y el canciller profesor Guillermo

⁴⁴ Rajendra Prasad y Jawaharlal Nehru, “Carta escrita el 7 de enero de 1952 al presidente Miguel Alemán”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

⁴⁵ Miguel Alemán, “Carta escrita el 18 de febrero de 1952 al presidente de India Rajendra Prasad”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

⁴⁶ Haro et al., *op. cit.*, p. 253.

⁴⁷ Lajous, *op. cit.*, p. 259.

⁴⁸ La embajada de México fue la segunda de Latinoamérica, después de la chilena.

⁴⁹ Haro et al., *loc. cit.* Figueroa describe al enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de la siguiente manera: “Rango diplomático que sigue inmediatamente después del embajador. Cuando existían las misiones diplomáticas de dos categorías (embajadas y legaciones), los ministros, a quienes se les añadía el título de plenipotenciarios o residentes, eran jefes de misión de segunda clase”. Raúl Figueroa, *Correspondencia diplomática de Salvador Bermúdez de Castro, ministro de España en México. Tomo I (de enero a junio de 1845)*, 2013, México, ITAM e INEHRM, p. 74.

Garcés Contreras.⁵⁰ Portes Gil presentó sus cartas credenciales a principios de 1952 a Rajendra Prasad.⁵¹

El hecho de haber enviado a Portes Gil como representante tiene una lectura paradójica, según ciertos autores.⁵² En esos momentos, afirman Haro *et al.*, el gobierno estaba realizando un esfuerzo por profesionalizar la diplomacia mexicana, y haber enviado a alguien sin experiencia en el servicio exterior mexicano ni conocimientos del sur de Asia denotó un desinterés que se contraponía con el discurso en el cual se enarboló la supuesta importancia geoestratégica de la India. Aunque Portes Gil tenía un pasado de alto nivel, en esos momentos su importancia dentro del gobierno mexicano era mínima.⁵³ La otra interpretación es que, a pesar de no ser un experto, designar a un expresidente como embajador enviaba un mensaje claro de interés e importancia.

Portes Gil duró solo unos cuantos meses en el puesto.⁵⁴ A su salida, le siguió una considerable lista de representantes diplomáticos, con perfiles muy variados. Los tres enviados posteriores a Portes Gil fueron encargados de negocios *ad interim* y hasta la llegada de Octavio Paz no se nombró un nuevo embajador.⁵⁵ Una de las pocas líneas constantes en el nombramiento de representantes fue la de que conocieran la región, pues debían hacerse cargo también de las representaciones concurrentes en Pakistán, Bangladesh, Nepal y Sri Lanka.⁵⁶

50

Enfriamiento

El deseo de Pandit manifestado al embajador Jiménez O'Farril de abrir una oficina en México se materializó en 1954. El gobierno indio puso

⁵⁰ Haro *et al.*, *loc. cit.*

⁵¹ Aquí hay una inconsistencia historiográfica. El documento “Embajada de México en la India”, *loc. cit.*, dice que la presentación de cartas fue a S. Radhakrishnan, pero las fotografías muestran que fue a R. Prasad.

⁵² Haro *et al.*, *id.*

⁵³ *Id.*

⁵⁴ En el libro de Portes Gil (1953), *Misión diplomática en la India*, se percibe el orientalismo descrito a inicios del ensayo, especialmente en el cuarto capítulo “Algunas características del Pueblo que yo vi”. También se evidencia la falta de conocimiento sobre la región en la palabra “inesperado” al final del epígrafe de este texto.

⁵⁵ Paz fungió como embajador de 1962 a 1968.

⁵⁶ Haro *et al.*, *op. cit.*, p. 254.

a cargo de la nueva representación al primer secretario, J. K. Ganju, mientras que el embajador ante Estados Unidos seguiría teniendo la acreditación en México también. Ganju era diplomático de carrera, había estado adscrito a Irán y llegó a México el 5 de octubre de 1954. Más adelante llegaron otros dos ciudadanos indios para integrarse a la misión.⁵⁷

En ese tiempo, el contexto internacional impidió consolidar la relación. En la política exterior del presidente Adolfo Ruiz Cortines fue inevitable alinearse con Estados Unidos,⁵⁸ si bien guardó su debida distancia con Washington para no comprometerse de más. Asimismo, la crisis de Guatemala convenció a Ruiz Cortines de que debía actuar con discreción y mostrar un perfil bajo, lo cual implicó evitar todo viaje al extranjero.⁵⁹

Blanca Torres coincide con Lajous en esta descripción: “Desde su llegada a la presidencia (inclusive desde su campaña) la actitud de Adolfo Ruiz Cortines fue discreta, austera, en franco contraste con la de su antecesor”.⁶⁰ Dos razones que explicarían este comportamiento aislacionista. En primer lugar, la intensidad con la que fluctuaba la Guerra Fría en esos momentos hacía riesgosa una política exterior dinámica, dado el pequeño peso político de México. En segundo lugar, los problemas económicos internos ocasionados por la caída en la demanda mundial de materias primas y una grave sequía.⁶¹

El sexenio de Ruiz Cortines concluyó un periodo de marcada introspección que apenas y fue ablandada por la atención hacia Estados Unidos.⁶² En los siguientes años, ante una reconfiguración del ámbito internacional, particularmente en el continente americano, se dio un giro en la política exterior mexicana: México entró a una etapa en la que estaba listo para diversificar sus vínculos con el exterior.⁶³

⁵⁷ Manuel Tello, “Carta escrita el 30 de septiembre de 1954 al secretario de Relaciones Exteriores”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

⁵⁸ Adolfo Ruiz Cortines fue presidente de 1952 a 1958.

⁵⁹ Lajous, *op. cit.*, p. 263.

⁶⁰ Torres, *op. cit.*, p. 105.

⁶¹ La guerra de Corea había afectado esta demanda.

⁶² Torres, *op. cit.*, p. 130.

⁶³ *Loc. cit.*

Consolidación

En la década de 1960, la relación terminó por afianzarse a los más altos niveles. En 1961, finalmente, la capital de México contó con un embajador residente de la India, que tenía concurrencia en Cuba.⁶⁴ En esta misma línea, la India dio el primer gran paso: el presidente López Mateos invitó a Nehru a venir a México, y el primer ministro visitó el país del 14 al 17 de noviembre de 1961. México fue el primer país de América Latina que Nehru visitó.⁶⁵ La agenda fue el anticolonialismo, la cuestión nuclear y la tecnológica.⁶⁶ Para los dos mandatarios, la amenaza principal a la paz mundial era el “desarrollo y almacenamiento de armamentos, especialmente de armas nucleares”. En la misma visita, Nehru invitó al presidente López Mateos y a su esposa a viajar a la India, invitación que fue aceptada.⁶⁷

Haro *et al.* explican que los primeros años de los encuentros de alto nivel entre las dos naciones tuvieron una agenda de temas en los que la cuestión bilateral no era central.⁶⁸ De hecho, en el archivo Casasola de la Fototeca Nacional, hay pocas fotografías de los momentos relevantes de la visita de Nehru. Destacan el hecho de que Nehru vino acompañado por su hija Indira Gandhi,⁶⁹ así como las conversaciones sostenidas con el exembajador Portes Gil y con el excanciller Jaime Torres Bodet, quien en ese momento fungía como secretario de Educación Pública. Nehru, visitó el Palacio de Bellas Artes y un día después el Centro Médico y la Unidad Independencia, acompañado por Benito Coquet.⁷⁰

El periódico jalisciense *El Informador*, del 14 de noviembre de 1961, publicó en primera plana parte del programa de la visita oficial: dirigiría unas palabras a los estudiantes en el auditorio de Medicina y haría

⁶⁴ Haro *et al.*, *op. cit.*, p. 255.

⁶⁵ “Coinciden las doctrinas de México y la India”, *El Informador*, 15 de noviembre de 1961, p. 1.

⁶⁶ Haro *et al.*, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁷ “Comunicado conjunto del presidente mexicano y el primer ministro indio realizado el 17 de octubre de 1961”, en AHGE-SRE, exp. III-8037-1.

⁶⁸ Haro *et al.*, *loc. cit.*

⁶⁹ Indira Gandhi, que no tenía ningún parentesco con Mahatma Gandhi, era jefa del Partido del Congreso. Luego, fue primera ministra de la India de 1966 a 1977.

⁷⁰ Benito Coquet fue director del Instituto Mexicano del Seguro Social.

un recorrido por Ciudad Universitaria. Es decir, la visita de Nehru no tuvo un propósito particular, sino que fue una muestra protocolaria de amistad y de apertura para abordar los temas de la agenda multilateral. La idea de la paz de ambos Estados concordaba. Portes Gil aseguró que “las doctrinas internacionales de México y la India coinciden en perseguir la meta común de sostener fórmulas para la paz y el progreso de la humanidad”, y que “Nehru predica la paz de la humanidad por sistemas y medios pacíficos y México profesa la misma filosofía con su doctrina de no intervención y de respeto mutuo entre naciones”.⁷¹

Llama la atención la calurosa bienvenida y alta estima del pueblo mexicano hacia Nehru. Se le adjudicó el título de “apóstol de la unidad hindú y la convivencia civilizada entre naciones”⁷² y López Mateos lo llamó “uno de los pocos faros que iluminan el destino del género humano”.⁷³ El ayuntamiento de la ciudad de México lo declaró huésped de honor y le hizo regalos como muestra de “la cordial acogida que el pueblo de México da al estadista visitante”.⁷⁴ A pesar de no haber objetivos indios concretos en México, Nehru era percibido como un gran hombre, no solo como un político importante. Este hecho, junto con la idea común de paz mundial, fue el aglutinante que consolidó la relación de la India y México.

En esta década de 1960, la prioridad de la diplomacia mexicana era Cuba; sin embargo, López Mateos se esforzó por diversificar la relación con otros Estados,⁷⁵ con argumentos económicos. Para el régimen, era imprescindible mantener una tasa de crecimiento que permitiese absorber la expansión demográfica y elevar la calidad de vida. Además, el Estado debía evitar la concentración de la riqueza en grupos, actividades o zonas geográficas específicas. En este contexto, el presidente definió a la política exterior como “un instrumento auxiliar de nuestro

⁷¹ “Coinciden las doctrinas de México y la India”, *loc. cit.*

⁷² “La más antigua civilización y su líder actual”, *El Informador*, 14 de noviembre de 1961, p. 5.

⁷³ “Es una necesidad del mundo de hoy”, *El Informador*, 15 de noviembre de 1961, p. 1.

⁷⁴ Los regalos fueron un pergamino en estuche de piel con un medallón de plata con el escudo de la India grabado, una medalla de oro y una llave de plata. “Huésped de honor”, *El Informador*, 15 de noviembre de 1961, p. 1.

⁷⁵ López Mateos ocupó la presidencia de 1958 a 1964.

desarrollo general, conscientes de que no vivimos ni podemos vivir aislados”.⁷⁶

Para iniciar la ampliación de la política exterior mexicana más allá de Estados Unidos, López Mateos elevó al rango de embajada todas las representaciones y emprendió viajes a diversas partes del mundo.⁷⁷ En 1960 realizó su primera gira por Sudamérica, para estrechar los lazos económicos. En 1961 mandó enviados presidenciales en una misión de buena voluntad al continente africano, en donde se establecieron relaciones diplomáticas con seis Estados.⁷⁸ El otoño de 1962 se reservó para la primera gira de un presidente mexicano por Asia.⁷⁹

Los objetivos en Asia fueron “la búsqueda de una defensa conjunta de los precios de las materias primas producidas por los países en desarrollo; la apertura de mercados para las manufacturas mexicanas y una diversificación de fuentes de inversión extranjera”.⁸⁰ También, iniciar una misión para mantener bajo control el armamentismo y el número de ensayos nucleares,⁸¹ pues si algo tenían en común Filipinas, la India, Indonesia y Japón con México, era que sus políticas de desarme se consideraban casi idénticas.⁸²

En su viaje a Filipinas y la India, López Mateos hizo declaraciones pacifistas y postuló que la superación económica y social de los países en desarrollo era condición necesaria para la paz internacional. Según el presidente, no era suficiente la asistencia de los países desarrollados, sino que también había que mejorar los precios de los productos de los países en desarrollo, así como sus posibilidades de acudir a los mercados de los países desarrollados.⁸³ El presidente Radhakrishnan dijo —durante el banquete ofrecido en honor del mexicano— que López

⁷⁶ Torres, *op. cit.*, p. 132.

⁷⁷ Los países visitados fueron Brasil, Argentina, Chile, Perú, Filipinas, Japón, Indonesia y la India.

⁷⁸ Aquí el autor encuentra otra contradicción. Según Blanca Torres la misión enviada a África fue posterior a la gira presidencial en Asia, pero de acuerdo con Roberta Lajous, fue antes.

⁷⁹ Lajous, *op. cit.*, pp. 275-276.

⁸⁰ *Loc. cit.*

⁸¹ Torres, *op. cit.*, p. 172.

⁸² “Conferencia de Manuel Tello”, *Tiempo*, 8 de octubre de 1962, p. 5.

⁸³ Torres, *loc. cit.*

Mateos trabajaba para eliminar las frustraciones que sufren los pueblos y así poder establecer la paz universal.⁸⁴

La visita a la India transcurrió del 6 al 10 de octubre de 1962, y cuando el presidente López Mateos se enteró de la intromisión de tropas chinas en territorio indio, le transmitió a Nehru el rechazo mexicano de toda violación a la soberanía india.⁸⁵ Esta declaración no fue menor, pues solo 40 países se declararon a favor de la India, y únicamente tres de 25 pertenecían al Movimiento de Países No Alineados.⁸⁶

Los temas del programa de la visita de Estado de López Mateos fueron la paz mundial y la relación bilateral.⁸⁷ Ante la Lok Sabha,⁸⁸ el presidente mexicano aseguró que su amistad no solamente beneficiaría a México y a la India, sino a todos los países de Asia, África y Latinoamérica. Esta actitud tercermundista fue inmediatamente suavizada con la declaración de que México era fiel a los organismos internacionales de los que formaba parte y no aspiraba a crear un tercer bloque ni tampoco al neutralismo.⁸⁹ Así se consolidó la relación de México con la India.

La relación diplomática se sostuvo una vez consolidada. Las siguientes visitas de mandatarios indios a México fueron de Indira Gandhi en 1981, Zail Singh en 1984, Rajiv Gandhi en 1986, Pratibha Patil Devisingh en 2008, Manmohan Singh en 2012 y Narendra Modi en 2016. Después de López Mateos, fueron a la India Luis Echeverría en 1975, López Portillo en 1981, Miguel de la Madrid en 1985 y Felipe Calderón en 2007.

Conclusión

Así fue como la relación entre la India y México evolucionó desde unos orígenes meramente culturales hasta las visitas mutuas de los manda-

⁸⁴ Adolfo López, *Adolfo López Mateos: presencia internacional*, 1994, México, Instituto Mexiquense de Cultura, p. 392.

⁸⁵ Documento “Embajada de México en la India”, *loc. cit.*

⁸⁶ Taru Dalmia y David Malone, “Historical influences on India’s foreign policy”, *International Journal*, 67/4 (2012), p. 1043.

⁸⁷ Haro *et al.*, *op. cit.*, p. 257.

⁸⁸ Nombre de la cámara baja del parlamento indio.

⁸⁹ Torres, *op. cit.*, p. 173.

tarios. En este proceso de consolidación se aprecia que desde un inicio se manifestó el deseo por convertirse en grandes aliados y que ese deseo nunca se perdió; sin embargo, hubo obstáculos que disminuyeron el ritmo con el que se produjeron las negociaciones. Hubo situaciones tanto nacionales como internacionales que obstaculizaron a los dos países y las acciones de consolidación fueron desde simbólicos regalos de plata hasta alianzas en los organismos internacionales de mayor calado.

Uno de los principales impedimentos fueron las limitaciones presupuestarias de ambos gobiernos que impidieron reunir el personal diplomático suficiente para la apertura de las representaciones. Del mismo modo, el intercambio comercial no fue tan intenso como se esperaba y así disminuyó la presión que pudo haber ejercido el sector privado para acelerar la agenda. La cercanía de México con Estados Unidos había impuesto una concurrencia desde Washington, a diferencia de Brasil. Asuntos de alta importancia para la India en el seno de la ONU postergaron en múltiples ocasiones la visita de Pandit a México, y dada la tensa situación internacional, en su gobierno introspectivo Ruiz Cortines evitó todo viaje al extranjero.

56 | Por otro lado, en este mismo tiempo hubo muestras y acciones de interés para que la consolidación no se detuviese. En primer lugar, destaca la reacción del gobierno de México en Londres, inmediatamente después de la independencia india, con argumentos claros y concretos a favor de abrir una representación. Más adelante, el apoyo de México a la India en el tema del racismo, así como de la India a México en la formación del Comité de Administración Fiduciaria fueron gestos de amistad en el escenario internacional. El envío de Roberto Gómez para proponer el intercambio de consulados y la sucesiva expresión de Sri Girja Bajpaim en la que México funcionaría como embajada concurrente para otros países vecinos también evidenciaron un sincero interés de los países.

De acuerdo con la interpretación del autor, el beneplácito de Pandit y de Portes Gil como embajadores —ambos destacadas figuras nacionales— comunicó un mensaje de importancia del uno para el otro, lo

mismo que el envío posterior de embajadores mexicanos expertos en la región. Durante la visita de Nehru, pese a que no hubo una agenda bilateral definida, sí se manifestó la alianza entre ambas naciones en defensa de la paz mundial. El hecho de que México haya sido el primer país de Latinoamérica visitado por Nehru tampoco es menor. Por último, la definida agenda bilateral de López Mateos y las subsiguientes visitas oficiales terminaron de consolidar las relaciones. Como dicen en tierras italianas, *chi va piano, va sano e va lontano*.

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

ANTONIO DÍEZ QUESADA, PROFESOR EMÉRITO

El 31 de enero de 2018 se llevó a cabo la ceremonia de nombramiento de profesores eméritos. El ITAM reconoció como profesores eméritos al doctor Carlos Bosch Giral, del Departamento Académico de Matemáticas, al doctor Rodolfo Darío Vázquez Cardozo, del Departamento Académico de Derecho y al maestro Antonio Jesús Díez Quesada, del Departamento Académico de Estudios Generales.

El maestro Díez se distinguió por la calidad y calidez de su labor docente, ejercida durante más de treinta años. Un verdadero humanista de nuestro tiempo, por su preocupación por la persona humana, la amplitud de su cultura y la altura de metas que proponía a sus alumnos, colegas y amigos.

Reproducimos a continuación el discurso laudatorio de la doctora María Julia Sierra y las palabras de agradecimiento del maestro Antonio Díez que se pronunciaron en dicha ceremonia.

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

ANTONIO DÍEZ QUESADA, PROFESOR EMÉRITO

*María Julia Sierra**

Reza un antiguo refrán que es de bien nacidos ser agradecidos, porque, como dice el escritor Jaime Septién, el agradecimiento es uno de los dones de la verdadera nobleza del corazón que antepone al otro sobre el interés personal y esta actitud, además de enriquecernos como seres humanos, se funda en la belleza de la comunicación con los demás. El reconocimiento nos recuerda la importancia de la gracia y la memoria en toda celebración.

Por eso, miembros de la mesa, Rector, doctor Arturo Fernández, Vicerrector, doctor Alejandro Hernández, estimados colegas profesores, alumnos y amigos todos, me complace enormemente estar aquí hoy, para que juntos podamos agradecer, festejar y reconocer como Profesor Emérito al maestro Antonio Díez Quesada, por sus grandes, variadas, sobresalientes y algunas poco conocidas aportaciones, tanto al Departamento de Estudios Generales, como al ITAM y a la formación integral de nuestros alumnos.

Decía el maestro José Ramón Benito que cuando se quiere a una persona es mucho más difícil hablar de ella, y si además se mezcla la admiración y la gratitud, todo resulta mucho más complicado, así que disculpen mi atrevimiento.

Antonio nació en España y desde pequeño se vino con su familia a vivir a nuestro país, donde se nacionalizó. Comparte con sus hermanos la nostalgia de la patria original, la que como una vez me dijo, después de una de sus últimas visitas familiares al terruño: “La España que extraño,

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

la de mis recuerdos, ya no existe”. Este comentario suyo me hace recordar el drama de todo migrante y el entrañable término *trasterrado*, acuñado por el gran filósofo José Gaos, para significar que, a pesar del dolor del desarraigo, los españoles migrantes no se sintieron en una tierra extraña al llegar a México.

El maestro Díez inició la carrera de Contabilidad en el ITAM, pero antes de terminar se fue a la Universidad Iberoamericana para estudiar la licenciatura en Filosofía. Más tarde, hizo su maestría en el Ateneo Filosófico. Sus múltiples inquietudes lo llevaron a tomar cursos de muy diversas especialidades como psicología, antropología y varios sobre distintas religiones. Llegó al ITAM como profesor de tiempo completo hace más de treinta años. Casi desde entonces fui su vecina de cubículo y me he beneficiado de sus sabios consejos y de su amistad.

La primera vez que lo oí hablar me sorprendió. Es un hombre que literalmente *transpira la cultura* (con “cultura” entendida en el sentido de saberes eruditos), posee amplios, profundos y sólidos conocimientos sobre materias tan diferentes como filosofía, ética, antropología, psicoanálisis, educación, historia, física, ciencias naturales, literatura, historia, culturas orientales—desde el Oriente próximo hasta el lejano—, religiones del mundo y otras, aunque todas se reúnen en una sola inquietud: su preocupación por el hombre.

Además de la amplia variedad de cursos que ha tomado y de los libros leídos, sus conocimientos abarcan lo que ha aprendido en sus viajes por el mundo. Esta pasión por viajar y sus deseos de aventura tal vez los heredó de los marinos de su familia. Es un entusiasta de los viajes, de los que ilustran en el sentido realmente antropológico, porque implican relacionarse y convivir con los otros, los diferentes, y apreciar sus costumbres, su cultura. Siempre prepara sus travesías con esmero, las integra a sus intereses intelectuales y estéticos y a sus inquietudes culturales y humanas. Por eso es un verdadero deleite conocer los objetos que compró en sus recorridos, que ahora forman una variada colección. Se puede pasar una tarde maravillosa escuchando sus anécdotas de lugares y personas. Siempre aprendo mucho con Antonio, es un pedagogo nato.

Su personalidad es una misteriosa mezcla de sabiduría, sencillez, elegancia y sobriedad. Para Antonio Díez, como decía Terencio, nada de lo humano le es ajeno. Si tuviera que describir su pasión por el conocimiento usaría las palabras del profesor Patricio Sepúlveda: “Nada más no ha leído los libros que se publicarán mañana”.

Otro de sus grandes afectos es la formación integral de nuestros alumnos. Busca comunicarles su amor por el conocimiento, la prudencia, la sabiduría y la responsabilidad social ante los graves y grandes retos que enfrentan los jóvenes de hoy. Son de mencionar las opiniones persistentemente positivas que tiene de sus estudiantes, a los que siempre considera muy inteligentes y capaces. Todo el tiempo comenta lo mucho que aprende de ellos.

En su larga trayectoria como profesor no se cansa de impulsar a sus alumnos para que vivan una vida de valores trascendentes y busquen continuamente la verdad, el bien y la belleza. La verdad, en el conocimiento y el pensamiento crítico; el bien, en el proceso de constitución personal y social y en su compromiso con el llamado bien común, el respeto a la dignidad y a la libertad humana; la belleza, que lleva a contemplar y elegir lo que vale por sí mismo y permite entender el significado de la propia existencia. Llama a cuestionar los excesos y deformaciones en su búsqueda; previene ante vicios, los que considera como distorsiones en la consecución de los valores. Hace un llamado a respetar los derechos humanos y, en especial, la justicia, única virtud social, según los filósofos de la Antigüedad. Afirmo que todos estos valores juntos, en armonía, producen la felicidad de una vida plena. Sus alumnos y exalumnos, en agradecimiento, lo eligieron para impartir, el 11 de mayo de 2017, la conferencia titulada “La última lección”, que es una plática dictada por un profesor del ITAM con la que los alumnos distinguen su carrera magisterial. El maestro es electo por votación organizada por el Consejo de Alumnos. La conferencia trata de lo que diría el académico en su clase final. Es una ceremonia que busca reconocer públicamente lo atesorado y aprendido a lo largo de su vida docente.

La vocación pedagógica de Antonio Díez se realiza mediante el diálogo, tal y como lo señala Sócrates, el maestro por excelencia, en el *Fedro*,¹ donde Platón critica la escritura y postula la palabra hablada y la memoria como los caminos para descubrir la verdad. Cito:

Sócrates.—Así pues, el que piensa que ha dejado un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe como algo que será claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.²

Tal vez por eso, el profesor Díez no se ha preocupado por escribir o preparar textos para publicaciones catalogadas. Su trascendencia está en el encuentro personal con sus estudiantes, con sus amigos y con los miembros de su numerosa familia. Cito otra vez al *Fedro*:

Sócrates.—Es el que escribe con fundamento en el alma de quien se aprende; y es capaz de defenderse a sí mismo, sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse”.

Fedro.—¿Te referes al discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?³

Por eso, su gran obra es lo que ha dejado grabado en el corazón de quienes hemos aprendido de él.

Recuerdo aquella vez, casi cuando lo acababa de conocer, en que me pidió ir a dar una charla a sus alumnos del Colegio Hamilton, del que fue director varios años, sobre orientación vocacional y antropología. Su sencillez y la confianza que depositó en mí, me invitaron a consultarlo. Muchas veces le pedí consejo acerca de algún problema de comportamiento o desempeño de alguno de mis estudiantes. Siempre me fueron muy útiles sus respuestas.

¹ *Fedro*, 274a y ss.

² *Loc. cit.*

³ *Id.*

Hace ya más de dos décadas, el maestro José Ramón Benito nos invitó a formar parte del Comité de Problemas, en compañía de Patricio Sepúlveda y Juan Carlos Geneiro; desde entonces hemos trabajado juntos. Tal parece que el maestro Benito nos eligió porque todos pensamos y somos tan diferentes y así se podría garantizar una mayor neutralidad en los temas y tendencias. Juntos hemos trabajado en la reflexión de los problemas actuales y actuantes, en la estructura de los cursos, temarios y calendarios. Antonio recomendó muchas de las lecturas de *Problemas*, las que entre todos recortamos y analizamos. Hemos pasado largas horas discutiendo acaloradamente sobre cualquier tema y revisando textos y películas, tomando en cuenta tanto la temática como su valor didáctico e importancia pedagógica; siempre pensando en la formación de los alumnos. Las discusiones no han sido siempre miel sobre hojuelas. A veces fueron muy ríspidas y apasionadas, pero siempre se discutieron las ideas, nunca se descalificó o agredió a las personas. Aprendimos todos juntos la importancia del diálogo crítico. Esto me recuerda lo que Fernand Braudel comentaba acerca de la relación entre los miembros del grupo fundador de la Escuela de los Annales. Cito:

Marc Bloch y Lucien Febvre estaban profundamente vinculados el uno al otro y sus despachos en la Universidad eran contiguos. Pues bien, si los Annales se convirtieron, a pesar de sus principios tan modestos, en una especie de epidemia intelectual, cabe pensar que fue necesario cierto número de circunstancias excepcionales. No era suficiente que Lucien Febvre y Marc Bloch fueran muy inteligentes, era necesario que también fueran muy combativos. A decir verdad, no dejaban de discutir y de reñir entre ellos. “Los hermanos enemigos”, los llamaban... no lo digo en broma, pues no se logra una obra importante sino cuando se cuenta con valiosos adversarios.⁴

El diálogo crítico nos introduce en la apasionante aventura del conocimiento. Entendimos con claridad que no se razona solo... Las discusiones nos ayudan a mejorar, obligan a reflexionar, invitan a corregir, investigar, imaginar y nos hacen pensar.

⁴Braudel, *Cuadernos Políticos*, 48 (octubre-diciembre de 1986), pp. 33-44.

A lo largo de los años he visto con asombro cómo nos une una entrañable amistad, cómo nos hemos influido mutuamente y, al mismo tiempo, cada uno de nosotros permanece fiel a sus convicciones. En todo este tiempo, el Comité de Problemas ha crecido, se han incorporado nuevos profesores, otros se han ido, como el doctor Geneiro, que regresó a su natal Argentina. A pesar de estos cambios, el espíritu original del pequeño grupo se conserva.

En una entrevista que le hicieron algunos de sus exalumnos hace varios años, el maestro Díez explicó, haciendo una breve síntesis de los cursos de *Problemas*, que el paradigma más importante de la sociedad global actual es el futuro incierto que enfrentamos: el deterioro cada vez mayor de la calidad de vida, el incremento de la desigualdad, los retos de la sociedad de la sobreinformación, la edificación y mantenimiento de una verdadera democracia que respete la dignidad y la libertad humanas, la construcción de sociedades más abiertas y más democráticas en el mundo árabe, la necesidad de crear una relación equilibrada entre la sociedad y el medioambiente, entre otros.

Toño, como lo llamamos cariñosamente sus amigos, tiene la genuina vocación del profesor que encarna los valores del ITAM, su filosofía educativa y los del Departamento de Estudios Generales, tales como la importancia de la formación integral, la necesidad de que los alumnos, que no van a ser especialistas en nuestras ciencias, adquieran una cultura general, una cosmovisión que les permita entenderse y ubicarse en el mundo. Admiro su pasión por el conocimiento, su afán por estar al día, su paciencia didáctica, su generosidad al compartir conocimientos y consejos, y la pluralidad de sus intereses.

El ITAM, al mostrar agradecimiento y honrar a sus profesores, no solo da prueba de lo bueno de sus miembros, sino que esta actitud también es benéfica para la propia institución, porque libera el gozo entre toda la comunidad al insistir y recordar que se inspira en un concepto que entiende al ser humano como ser libre, como ser social comprometido con la elevación y el progreso humano y como ser llamado por vocación esencial a buscar la verdad y el bien. Que toda educación, por lo tanto, debe tender a mejorar al ser humano mediante el enriquecimiento de sus

mejores valores, la integración de su persona, la formación de su conciencia y el acrecentamiento de su capacidad de servicio. Y reconoce la obligación que adquiere en el desarrollo de la comunidad en la que actúa, asumiendo su lealtad a México, a sus valores y a sus tradiciones, que son un patrimonio colectivo.

¡Enhorabuena a los Profesores Eméritos Carlos Bosch, Antonio Díez y Rodolfo Vázquez y también a toda la comunidad del ITAM! ¡Muchas gracias!

Discurso de agradecimiento

Antonio Jesús Díez Quesada

Distinguidas autoridades del ITAM, compañeros profesores, amable público que nos acompaña el día de hoy:

Es para mí un honor encontrarme en esta ceremonia, designado Profesor Emérito en compañía de dos profesores de excelencia por los cuales siento profunda admiración. El ITAM, desde que comencé a dar algún curso en el año de 1978, representa para mí un lugar ideal en el cual se encarnan los valores más altos de la cultura humana, como son el rigor intelectual y la defensa de los valores más apreciados de la libertad, la democracia, la tolerancia y la apertura hacia un futuro más promisorio para la humanidad.

Nos encontramos en una situación especialmente difícil en el transcurrir de la cultura humana. Desde sus inicios en el Paleolítico, la actividad humana ha avanzado hacia momentos de mayor lucidez y desarrollo. Hubo un tiempo en la historia al que se denomina *Época Axial*, o sea, un eje que parte y diferencia el desarrollo del espíritu humano en dos etapas. Por algún motivo desconocido, simultáneamente y muchas veces sin contacto, en diferentes lugares geográficos ocurrió una transformación del espíritu humano de la cual somos en gran parte herederos. En esta era nació en Grecia la filosofía que separó *mythos* y *logos* e inició la reflexión racional del género humano. Se pusieron los cimientos de la ciencia, de la lógica y de una forma racional de concebir al mundo y su devenir. Por otro lado, en Israel fue la época de los grandes profetas, que dieron un profundo signo al pueblo elegido. Simultáneamente, en Persia o Irán vivió Zaratustra o Zoroastro, cuya religión influyó poderosamente tanto en los hebreos como en la India. En la propia India, fue una época de gran esplendor filosófico en la que vivieron Siddharta Gautama el Buda y Mahavira, y empezaron a compilarse los

Upanishads, que son la gran reflexión y profundización sobre los Vedas. También se produjo la aparición un tanto extraña en un país profundamente religioso como la India de un pensador ateo: Carvaka. En China, por otro lado, se pusieron los fundamentos de su filosofía clásica, que extendieron su influencia a Corea, Japón y otros lugares del Lejano Oriente. Fue la época de Confucio, que hoy en día está considerado en China la figura más importante de su cultura. Por eso el Instituto Cultural Chino se denomina “Instituto Confucio”. También fue el momento de los grandes pensadores taoístas, como Lao-Tse, Chuang-Tse y Liu-Tse, así como de la escuela de la interacción entre el *ying* y el *yang*.

Esta radical transformación que sufrió el espíritu humano afectó a nuestra cultura de manera tan profunda que inclusive hoy seguimos en gran parte las directrices que esos pensadores nos trazaron. Llevaron la cultura humana a otro nivel de reflexión, de profundidad y de desarrollo, y se convirtieron de alguna manera en maestros de la humanidad. Prácticamente ningún pensamiento actual es ajeno a sus propuestas y de alguna forma siempre estamos haciendo referencia a ellos como autores de los principios que nos siguen rigiendo.

Esos personajes fundaron las primeras instituciones de educación superior, como la Academia y el Liceo, la Universidad budista Nalanda en India, o las Escuelas Confucianas, que dieron origen en la Edad Media a las universidades musulmanas como al Azhar de Egipto y las cristianas en Europa, hasta llegar a nuestra época, que es la de mayor amplitud y despliegue de la globalización que se haya conocido.

Hoy, por primera vez en la historia de la humanidad, los habitantes de todos los continentes del planeta Tierra estamos en contacto permanente y simultáneo gracias a los nuevos medios de transporte y comunicación. Por primera vez los hombres empezamos a tener un espíritu profundamente universal. Una de las tareas que se ha acabado es la del viajero que nos cuenta historias de lugares remotos e ignotos para asombro de sus lectores. Los jóvenes actuales son profundamente globales y tienen una idea bastante clara de las costumbres, fisonomías y rasgos peculiares de otras zonas del mundo. Las ciudades en el transcurrir de nuestra vida han cambiado. Hoy prima en gran parte de Europa y América el multiculturalismo, y no solo como intercambio comercial y cívico, sino también cultural. Algo muy importante en estas circunstancias es

evitar los guetos, evitar que las personas se separen en virtud de su religión, etnia y otras características. La convivencia debe ser de apertura hacia el otro, de un convivir tolerante, abierto, de aprendizaje y de enriquecimiento mutuos, lo cual exige una ética mínima que propicie la convivencia entre personas de diferentes ascendencias, pero que tengan elementos grandes y profundos comunes. Las sociedades abiertas, como por ejemplo las europeas, no pueden ser tolerantes con el intolerante. En nuestro mundo se tienen que respetar los valores cívicos y morales que propicien una convivencia armoniosa y fecunda entre diversos grupos humanos. Los grandes enemigos de la nueva sociedad democrática y libre actualmente están acumulando mucho poder y se expanden los fundamentalismos, el populismo, el racismo, la xenofobia, y hemos de luchar contra estos males propugnando una cultura abierta a los valores universales y a las prácticas democráticas. Tenemos que aprender a vivir juntos. El gran político y pedagogo Jacques Delors nos propone como tarea inexcusable de la educación cuatro grandes pilares: aprender a vivir juntos, aprender a aprender, aprender a hacer y aprender a ser. Con estos principios se pretende que las nuevas generaciones de niños y jóvenes sepan convivir con sus compañeros y vecinos en un ambiente de respeto y ayuda mutua.

70 Quizá la concreción más eficaz de estos valores se da en nuestros días en la defensa y la promoción mundial de los derechos humanos, que tienen un valor universal y deben ser respetados por todos los países, independientemente de su cultura. Los derechos humanos se fundan en aspectos o cualidades ínsitas en el ser humano, como su dignidad. La dignidad es la base del respeto más profundo hacia cualquier ser humano. A esta cultura le falta mucho para que se expanda lo suficiente, pero su concientización ha avanzado enormemente en los últimos tiempos.

Seguramente el pensador mexicano más universal, Octavio Paz, fue uno de los pioneros que visualizó a este nuevo ser humano, y en sus grandes obras, como por ejemplo *El laberinto de la soledad* o *Vislumbres de la India*, da cuenta de qué características debe tener este nuevo hombre para el siglo XXI. Se da cuenta de que los hombres actuales de alguna manera estamos hermanados por cierta indignancia de carácter ontológico, pero a la vez tenemos que superar axiológicamente esta menesterosa situación. Sus largos años de experiencia como embajador

de México en la India y sus largas estadias en el extranjero le dieron a Paz una visión acertada y clara acerca del rumbo que deberían tomar los hombres en la nueva situación.

Los grandes maestros de la literatura universal son quienes aúnan lo más local, lo más humano y, por ello mismo, lo más común a todos los hombres. El Quijote es profundamente español y a la vez mundial. En estos momentos, es uno de los clásicos más leídos en China. Para los alemanes, la mejor encarnación de su espíritu es Goethe y los lectores de todo el mundo disfrutamos con los libros del premio Nobel nigeriano Wole Soyinka, del maravilloso egipcio Naguib Mahfuz y del extraordinario misticismo y belleza bucólica de las montañas chinas del también premio Nobel Gao Xingjian. Por supuesto, los latinoamericanos como Borges y Rulfo son insuperables. Ellos nos muestran la profundidad del alma, su belleza, el espíritu humano en sus diferentes manifestaciones y versatilidad, las relaciones de la imaginación con la fantasía y la realidad, y fomentan la creatividad que los hombres necesitamos para superar las dificultades del nuevo siglo.

El siglo XXI se enfrenta a nuevos retos: el peligro de una guerra nuclear, el cambio climático, la informatización, la ingeniería genética, una situación parecida a la que privaba antes de Alexander Fleming, en la que los antibióticos dejan de ser eficaces y la humanidad enfrenta nuevamente epidemias y pestes que pueden causar miles de muertos y ante las cuales estamos inermes. Ello nos puede conducir a un mundo poshumano; de hecho, ya en este momento grandes decisiones de los mercados financieros son tomadas por algoritmos y es posible que en un futuro próximo la inteligencia artificial plantee retos muy importantes al concepto de inteligibilidad humana. Por otro lado, el hombre podría cambiar por primera vez su naturaleza mediante la ingeniería genética. Como dice un filósofo catalán: antes, el automóvil en el cual metafóricamente se transporta la humanidad era conducido por Dios. Entonces las gentes se preguntaban: “¿a dónde vamos?”, y se contestaban: “a donde Dios nos quiera llevar”, y se quedaban tranquilas. Luego, con la aparición de agnósticos y ateos, la naturaleza se puso al volante y las personas se preguntaban: “¿a dónde vamos?”, “donde la Naturaleza dicte”. Pero en este momento, quien se pone al volante es el Hombre y nos dan miedo las decisiones que tome, porque se abre una incógnita y la humanidad puede tomar derroteros absolutamente desconocidos.

ANTONIO DÍEZ QUESADA, PROFESOR EMÉRITO

Estos grandes retos tienen que ser contestados desde la educación. Una educación como la que imparte el ITAM, que luche por los valores de una sociedad libre, democrática y abierta hacia un futuro mejor para México y el mundo. Para mí es un orgullo poder participar en el esfuerzo de una gran institución tan digna y admirable como es el ITAM. Muchas gracias.

SENTIDO E IMPORTANCIA DE LAS MIGRACIONES EN UN MUNDO LÍQUIDO: EL TEMA DE LOS EXTRANJEROS EN EL PENSAMIENTO DE ZYGMENT BAUMAN

*Jaime Ruiz de Santiago**

RESUMEN: Mediante el análisis cronológico de sus obras, se aborda el pensamiento de Zygmunt Bauman con relación al tema de las migraciones en la modernidad líquida. Según el autor, el proceso de modernización ha transformado la dinámica social, ya que ha adquirido la propiedad de producir “vidas desperdiciadas”. Esta “población excedente” es considerada como un peligro para algunos sectores de la sociedad, por lo que el gobierno tiene la obligación de protegerla.



SENSE AND IMPORTANCE OF MIGRATIONS IN A LIQUID WORLD:
THE SUBJECT OF FOREIGNERS IN THE THINKING OF ZYGMUNT BAUMAN

ABSTRACT: Through chronological analysis of his works, the thought of Zygmunt Bauman is discussed in relation to the subject of migration in liquid modernity. According to the author, the process of modernization has transformed the social dynamic, now that is has acquired the property of producing “wasted lives.” This “surplus population” is considered to be a danger for some sectors of society, so the government has the obligation to protect it.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

74

PALABRAS CLAVE: Modernidad líquida, populismo, responsabilidad moral, globalización, xenofobia, consumismo.

KEY WORDS: Liquid modernity, populism, moral responsibility, globalization, xenophobia, consumerism.

RECEPCIÓN: 20 de febrero de 2017.

APROBACIÓN: 4 de abril de 2017.

SENTIDO E IMPORTANCIA DE LAS MIGRACIONES EN UN MUNDO LÍQUIDO: EL TEMA DE LOS EXTRANJEROS EN EL PENSAMIENTO DE ZYGMUNT BAUMAN

La importancia y trascendencia de las investigaciones de Zygmunt Bauman, son indudables. Sus tesis se caracterizan por su agudeza y poner en evidencia aspectos fundamentales del momento en el que vivimos. Por ello, vale la pena destacar los principales aspectos que presenta su investigación sobre las migraciones y los extranjeros en un momento en el cual este tema presenta una relevancia notable en cualquier parte de nuestro mundo. Sin exagerar, se puede decir que este problema tiene una importancia global.

El fenómeno ha atraído la atención de nuestro pensador a lo largo del tiempo, lo que se percibe ya desde la publicación en 1998 de su estudio *La globalización. Consecuencias humanas*.¹ Algunos años después, en 2004, publicó otro importante estudio intitulado *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*,² cuyas tesis fueron profundizadas en la obra, que fue originalmente una conferencia dictada en Barcelona, que llevó como título *Archipiélago de excepciones*,³ la que a su vez fue continuada en un pequeño estudio de 2005, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*.⁴ El tema fue de nuevo abordado en

¹ 2010, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

² 2004, Barcelona, Paidós.

³ 2008, Madrid, Katz.

⁴ 2006, Barcelona, Arcadia.

dos capítulos de la obra fundamental, publicada dos años después, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*.⁵ Al tema se le dedica un capítulo de la obra *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*,⁶ pero es tratado de manera directa y clara en su última publicación, *Extraños llamando a la puerta*.⁷ Todo esto permite entender que el tema que nos interesa ha estado presente a lo largo de la producción de Bauman, se ha ido precisando a través de sus diferentes obras, y los recientes acontecimientos que se viven en Europa —pero que son muy similares a los que se presentan en otras latitudes— fueron el acicate que lo llevó a escribir la última obra mencionada y a participar en reuniones y congresos organizados para examinar ese asunto.

Una pieza fundamental en el origen de sus reflexiones lo constituye el tema de la globalización y sus consecuencias humanas. Esta realidad denominada “globalización” se caracteriza por la transformación radical del ser y de la misión del Estado moderno soberano, constituido a partir de los siglos XV y XVI, cuando comenzaron a derrumbarse los grandes imperios. El Estado fue concebido para llevar las riendas del poder político y tomar las medidas necesarias para establecer líneas de acción o programas concretos que condujesen a la perfección de sus miembros y al establecimiento de la justicia. El Estado fue concebido para ayudar a los individuos a satisfacer sus necesidades y para realizar tareas que designó como propias, tales como impartir justicia, definir el catálogo de delitos y penas, organizar un sistema educativo, levantar una infraestructura material que permitiese vivir a los miembros de la sociedad (carreteras, sistema de agua, luz, desagüe, transporte público). Fue lo propio del *Estado de bienestar*, que subsistió hasta el siglo XX.

A lo largo de ese siglo, esa noción del Estado se desgastó y con ello llegó a su fin la modernidad. Comenzaron a aparecer actores globales que le restaron a los Estados parte de sus tareas esenciales, de modo que perdieron poder de manera paulatina pero inexorable. El poder se

⁵ 2009, México, Tusquets.

⁶ 2011, México, Fondo de Cultura Económica.

⁷ 2016, Barcelona, Paidós.

trasladó a la esfera de los actores globales, no limitados a un determinado territorio, mientras que los Estados fueron simples títeres suyos. El dominio propio de esos actores globales es el de las finanzas, de la economía, de los capitales, que representan el auténtico poder en el mundo posmoderno.

Debido a la difusión ilimitada e irrefrenable de las normas de libre comercio y, sobre todo, al movimiento sin trabas del capital y las finanzas, la “economía” se libera progresivamente de todo control político; en verdad, el significado principal del término “economía” es “el área de lo no político”. Como en los buenos tiempos de antaño, lo que resta de la política queda en manos del Estado, pero a este no se le permite entrometerse en la vida económica: ante cualquier intento de hacerlo, los mercados mundiales responden con medidas punitivas inmediatas y feroces.⁸

La posmodernidad se acompaña del pos-Estado, como ha sido advertido repetidamente por numerosos pensadores.⁹ Y al tiempo que en nuestra época el número de Estados se multiplica de manera asombrosa.¹⁰ Pero es fácil percibir que una gran mayoría son Estados débiles, casi fantasmagóricos, y que la totalidad se encuentra sometida al poder económico global.

Otra característica de nuestro mundo es que “todos vivimos en movimiento”,¹¹ un movimiento físico o virtual gracias a las nuevas tecnologías, a internet, a las redes sociales, que nos transportan a gran velocidad a latitudes que pueden ser muy lejanas desde el punto de vista físico. Y se vive en movimiento de sociedades caracterizadas, devoradas, por el consumo. El ser consumidor se ha convertido en nota esencial de los seres humanos, para quienes el mismo vivir es consumir. Consumir a gran velocidad, ansiando lo que se anuncia como lo nuevo y que dará espacio a otras novedades. Y al poseer lo que se anunciaba como

⁸ *La globalización*, pp. 89-90.

⁹ Entre otros, de manera lúcida, por Jürgen Habermans, sobre todo en *Après l'état-nation*, 2000, París, Librairie Arthème Fayard/Pluriel.

¹⁰ Baste recordar que al nacer la ONU en 1945, la Asamblea General se componía de 51 Estados, en tanto que para 2017, reunía 193 Estados, lo que significa que en unos 70 años el número de Estados casi se ha cuadruplicado.

¹¹ *La globalización*, p. 103.

lo último, deja de satisfacer, se hace a un lado y se espera lo que sea nuevo. “Para el consumidor cabal y maduro, actuar de esa manera es una compulsión, una obligación. Pero esta ‘obligación’, esa presión interiorizada, esa imposibilidad de vivir la vida de otra manera, se le revela disfrazada de ejercicio del libre albedrío”.¹² Sin embargo, si todos los miembros de la sociedad quieren ser consumidores, no todos lo pueden ser, pues la sociedad pronto distingue entre los que tienen capacidad económica y los que no la tienen, entre “los de arriba” y “los de abajo”. Los primeros pueden moverse físicamente adonde quieran, son auténticos turistas que se distinguen y se separan con claridad de aquellos que no tienen, que son obligados a moverse adonde pueden, pero no en calidad de turistas, sino de simples vagabundos.

La aclamada “globalización” está estructurada para satisfacer los sueños y deseos de los turistas. Su efecto secundario —un efecto *colateral*, pero inevitable— es la transformación de muchos más en vagabundos. Estos son viajeros a los que se les niega el derecho de transformarse en turistas. No se les permite quedarse quietos (no hay lugar que garantice su permanencia, el fin de la movilidad indeseable) ni buscar un lugar mejor.¹³

78

De este modo, a partir de estas primeras tesis, Bauman asienta las bases para lo que sucederá aceleradamente a partir de esa primera época, es decir, el aumento imparable y atemorizante del número de “vagabundos” secretados por la sociedad global de consumo, que se mueven sin cesar y se enfrentan con el hecho aterrador de que “los canales de desagüe se han bloqueado”.

Podría pensarse, acaso, que el problema reside más bien en el hecho de que quizá somos ya demasiados seres humanos en este planeta. A ello se refiere el título del capítulo segundo de *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, que sirve a Bauman para denunciar la falsedad de esta posición propia del neoliberalismo.

La “superpoblación” es una ficción de actuarios: un nombre en clave para la aparición de un número de gente que, en lugar de contribuir al

¹² *Ibid.*, p. 111.

¹³ *Ibid.*, p. 122.

suave funcionamiento de la economía, torna tanto más difícil la consecución, por no hablar de la subida, de los índices mediante los cuales se mide y evalúa el funcionamiento apropiado. Diríase que el número de dicha gente crece de manera incontrolable, aumentando continuamente los gastos pero nada los beneficios.¹⁴

La globalización vivida en un mundo de consumo engendra natural y necesariamente un número creciente de vagabundos, de parias, de víctimas colaterales, que significan una “población excedente”, excluida de los beneficios sociales, población superflua, descartable, que nada aporta desde el punto de vista de la producción material e intelectual, que son verdaderos parásitos del cuerpo social. Bauman explica que estos seres humanos son señalados cada vez más por la opinión pública y los medios de comunicación como que engruesan las filas de los refugiados y como verdaderos delincuentes, semilleros de terroristas.

Lo que es claro es que muchas de estas víctimas colaterales no han tenido otra salida a su situación que dedicarse a actividades delictivas; han sido acogidas por bandas de criminales, han aparecido como presa fácil de redes de narcotraficantes o han caído en los lazos de tratantes de personas. Algunos casos se refieren a personas que, debido a su desesperanza y su frustración, así como a diversos factores específicos, se han visto orilladas a sumarse a movimientos radicales violentos como Al Qaeda o el yihadismo. La incapacidad en la que se han encontrado los Estados en la “modernidad líquida” de integrar a estas personas en el seno de la sociedad, de identificar e insertar en la vida social regular a los auténticos refugiados y de responder al reto de estas “vidas desperdiciadas”, se ha vuelto contra la misma sociedad y ha aumentado sus problemas.

En estas circunstancias, el Estado, atrapado en el movimiento de la globalización, carente cada vez más de poder político, acaba por renunciar al cumplimiento de sus fines de brindar protección a las necesidades humanas y, al abdicar de esta tarea, la entrega a las leyes del mercado. De esta manera se inicia la privatización de los deberes esenciales del Estado de bienestar: privatización de la educación, de la salud pública,

¹⁴ *Vidas desperdiciadas*, p. 57.

del orden en las calles e incluso de las prisiones, de los transportes públicos, de los medios de comunicación, del cuidado de los ancianos, del aprovisionamiento de la energía eléctrica e incluso, en casos extremos, hasta de la propia agua.

Cuando el Estado tiene que justificar su existencia y finalidad, solo lo encuentra en la obligación de proporcionar seguridad a los ciudadanos de los peligros. A los peligros reales pronto se suman aquellos que el Estado presenta también como enemigos de la sociedad, entre los cuales se cuentan los inmigrantes, sobre todo los irregulares, los refugiados, los extranjeros vagabundos, que son vistos como delincuentes y terroristas.

El problema surge cuando se constata que esos “residuos humanos” ya no pueden ser eliminados en territorios “vacíos” o “de nadie”, y por eso los canales de desagüe del excedente humano se han obstruido. Los Estados, sobre todo aquellos rezagados en la modernidad, se ven obligados a buscar soluciones locales a problemas que son en verdad globales. Entre esas soluciones

80 |
figuran las guerras y las masacres tribales, la proliferación de guerrillas (con frecuencia poco más que cuadrillas de bandidos) muy ocupadas en diezmar mutuamente sus tropas, si bien absorbiendo o aniquilando mientras tanto el “excedente de población” (sobre todo a los jóvenes, incapacitados para trabajar en casa y sin perspectivas): en resumidas cuentas, un “colonialismo de vecindario” o un “imperialismo de pobres”. A centenares de miles de personas se les expulsa de sus casas, se les asesina o se las obliga a buscarse la vida allende las fronteras de su país.¹⁵

Bauman añade: “Quizá la única industria próspera en los países de los rezagados (tortuosa y engañosamente apodados “países en vías de desarrollo”) es la producción masiva de refugiados”.¹⁶

Estas son las ideas que aparecen en las primeras páginas de *Archipiélago de excepciones*, que son profundizadas en el desarrollo de la obra. Bauman argumenta que los refugiados, en concreto, revelan “lo

¹⁵ *Ibid.*, pp. 96-97.

¹⁶ *Ibid.*, p. 97.

desconocido” que existe en nosotros, que hacen sentir los horrores de guerras lejanas, el hedor de hogares saqueados y de pueblos exterminados, lo cual manifiesta “a los establecidos con qué facilidad el refugio de la rutina segura y familiar (segura *por* lo familiar) en la que se amparan podría verse resquebrajado o aplastado y cuán engañosa debe de ser la seguridad de su ‘establecimiento’”.¹⁷ El resultado ha sido —y esto se escribió hace más de diez años— que Europa

y sus avanzadas de ultramar (como Estados Unidos o Australia) parecen buscar respuesta a esos problemas que les eran desconocidos hasta hace poco con políticas igualmente novedosas y casi nunca llevadas a la práctica en la historia europea, dirigidas hacia el interior y no hacia el exterior, centrípetas en vez de centrífugas, implosivas en lugar de explosivas, como la reducción de gastos, el repliegue en sí mismos, la construcción de vallas y alambradas rematadas con una red de aparatos de rayos X y de cámaras de circuito cerrado de televisión, el despliegue de más agentes en las cabinas de control de inmigración y naturalización, la reclusión de los refugiados en campamentos estrechamente vigilados y aislados, y el freno a la entrada de nuevos inquilinos potenciales de estos antes de que tengan oportunidad de reclamar su condición de refugiados o de solicitantes de asilo.¹⁸

Los “desechos” humanos del mundo globalizado, “los descartables” se encuentran también en las prisiones: se aumenta el número de delitos, las prisiones están hacinadas, los delincuentes son considerados “intrínsecamente malvados y perversos”, las sentencias se vuelven cada vez más duras y prolongadas... A esta categoría se asimilan los solicitantes de asilo y los refugiados. De este modo, se erosiona todo sentimiento de solidaridad y de compasión por aquellos seres humanos que sufren y requieren protección. Pero los Estados localizan con claridad a los enemigos, a los que debe combatir para garantizar a sus ciudadanos una vida de seguridad y tranquilidad.

Se desmantela y destruye así la idea de un “Estado social”, y los políticos se guardan bien de emitir promesas para defender y asegurar a

¹⁷ *Archipiélago de excepciones*, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

los ciudadanos frente a la exclusión y el rechazo. Ahora se trata de proteger a los ciudadanos de los nuevos peligros y amenazas, que son descritos con el más oscuro de los colores. “La nueva demanda popular de un poder estatal fuerte capaz de resucitar las desvanecidas esperanzas de protección social —respaldada por ese Estado— frente a la relegación del desecho, está cimentada sobre la base de la vulnerabilidad y la seguridad *personales*, en lugar de la precariedad y la protección *sociales*”.¹⁹

La advertencia y descripción de los peligros que amenazan la seguridad personal de los ciudadanos —en especial, esos seres humanos presentados como delincuentes y terroristas— permite obtener, además, un gran capital comercial. Lo que se ha hecho es que “se ha dejado en manos de los individuos la búsqueda, la detección y la puesta en práctica de soluciones individuales a problemas socialmente producidos”.²⁰ Se llega a un mundo en el cual la sociedad ya no se encuentra protegida por el Estado y en el que la inseguridad y la incertidumbre nacen de la sensación de impotencia.

Todo esto se vive concretamente en las ciudades, en donde los ciudadanos se ven cada vez más obligados a vivir con extranjeros. Es lo que se analiza en esa pequeña obra publicada en 2005: *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Son las ciudades las que “se han convertido en el vertedero de problemas de origen mundial”.²¹ Es en ellas donde la persona se encuentra constantemente con desconocidos y esos sitios son fuente permanente de temor y angustia, inclusive de violencia que estalla en algunos momentos. En los desconocidos encontrados se pretende adivinar intenciones, pero nunca se conocen con certeza.

En las ciudades, las diferencias sociales y económicas se acentúan: las clases poderosas tienden a aislarse, a encerrarse en sitios que les son reservados y en los cuales se sienten seguras. A ese efecto se levantan barreras, se construyen bardas, se colocan cámaras, se contratan servicios de control de entradas y salidas... todo ello a fin de evitar el contacto

¹⁹ *Ibid.*, pp. 81-82.

²⁰ *Ibid.*, p. 96.

²¹ *Confianza y temor en la ciudad*, p. 27.

con desconocidos e intrusos. Se genera esa reacción “previsible y generalizada ante lo inconcebible” que es la mixofobia: “A medida que se va estableciendo el multilingüismo y la diversidad cultural en el ambiente urbano propios de la era de la globalización, fenómeno que seguramente se intensificará con el tiempo, en vez de declinar, las tensiones que comporta la humillante/perturbadora/irritante extrañeza de la situación seguirá provocando, con toda probabilidad, impulsos segregacionistas”.²²

Bauman hace notar que esta separación física de quienes se juzgan extraños y peligrosos, en vez de aliviar la tensión y la *mixofobia*, las potencia, las hace más fuertes y resulta totalmente ineficaz. Esto, porque a quienes “han olvidado o no han querido desarrollar las habilidades necesarias para vivir en medio de la diversidad, no es de extrañar que [...] les horrorice cada vez más la perspectiva de toparse cara a cara con los extranjeros”.²³

Pero si las ciudades generan sentimientos de mixofobia, también los generan de mixofilia. Las ciudades son fuente de profundos contrastes en las reacciones, de sentimientos opuestos, de extrañeza y fascinación, de repulsa y enamoramiento. “La mixofobia y la mixofilia coexisten en todas las ciudades, pero también se hallan en el interior de todas las personas que habitan en ellas. Hay que reconocer que se trata de una coexistencia precaria y revuelta, pero que tiene mucha importancia para las personas que son víctimas de los sentimientos encontrados propios de la modernidad líquida”.²⁴

Lo que provoca la mixofobia es la segregación de las zonas residenciales y de los espacios abiertos al público, de modo que las soluciones que aparentemente se proponen son causa de los problemas que dicen resolver. Así, “la paranoia mixofóbica es un círculo vicioso que actúa como una profecía que lleva en sí el germen de su cumplimiento. Si se ofrece y se acepta la segregación como si fuera un remedio radical para el peligro que representan los extranjeros, la convivencia con ellos se vuelve más difícil cada día”.²⁵

²² *Ibid.*, pp. 32-33.

²³ *Ibid.*, p. 35.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

La solución a esa aversión a los extraños, a la mixofobia —asienta Bauman—, es exactamente la opuesta a aquella que se suele proponer: no a la separación y al alejamiento, sino a diseños urbanísticos que faciliten el encuentro y el acercamiento, espacios urbanos abiertos y hospitalarios, en donde las personas puedan tener el placer de acudir y compartir. Podemos anotar que ya las ciudades medievales conocieron la tentación de la construcción de torres cada vez más altas y aisladas, que separaban del pueblo y marcaban el poder de los ricos. Su resultado fue siempre un ambiente de separación y violencia. Fueron una triste profecía de lo que se realiza con frecuencia en nuestros días.

Hoy se ha ido más lejos: si en el pasado las ciudades constituían el refugio donde los habitantes eran acogidos y brindaban seguridad, el día de hoy acontece todo lo contrario: las ciudades se han convertido en la causa de los peligros que se pretende evitar. Si antes eran los espacios residenciales los que se amurallaban, ahora son las ciudades y los países. Estos espacios se llenan de cámaras y policías, de vallas y controles. “Lo malo es que, además de la inseguridad, es posible que también desaparezcan de las calles las principales atracciones de la vida urbana, como la espontaneidad, la flexibilidad, la capacidad para sorprender y ofrecer aventura. El sustituto de la inseguridad no es el éxtasis de la calma sino la maldición del aburrimiento.”²⁶

84

La obra de Bauman obliga a reflexionar acerca de las características que deben ofrecer los espacios urbanos, sitios donde los desconocidos se encuentran y donde la vida urbana, distinta de otras colectividades, tiene su máxima expresión, con sus tradicionales alegrías y tristezas, sus expectativas y frustraciones, sus esperanzas y desilusiones. Y nuestro autor cita las palabras de Nan Ellin, analista agudo de las tendencias urbanísticas de nuestros días: “Al permitir que prospere la diversidad (de personas, actividades y credos)”, el espacio público posibilita la integración (o la reintegración) “sin destruir las diferencias; en realidad las celebra. El miedo y la inseguridad se van calmando gracias a la preservación de la diferencia y al hecho de poder moverse uno a sus anchas por la ciudad”.²⁷

²⁶ *Ibid.*, p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 57.

Más que nunca, es un desafío que requiere ser atendido y resuelto de manera adecuada: la construcción de ciudades que permitan a la persona humana alcanzar su perfección en el encuentro con ella misma y con los demás. No se debe olvidar que las ciudades representan el campo de batalla donde se enfrentan la mixofobia y la mixofilia, y donde se hace todo lo posible para que la primera se reduzca y la segunda prevalezca. En las ciudades, los seres humanos deben encontrarse no como enemigos, sino como vecinos, deben desarrollarse no espacios de lucha y enfrentamiento, sino lugares de encuentro y diálogo, espacios no de violencia y choque, sino de descubrimiento de los otros y ayuda mutua.

La sociedad humana es distinta de un rebaño de animales porque alguien puede sostenerte; es distinta porque es capaz de convivir con inválidos, hasta el punto de que históricamente podría decirse que la sociedad humana nació junto con la compasión y con el cuidado de los demás, cualidades solo humanas. La preocupación de hoy en día se centra en este punto: trasladar esta compasión y esta atención a escala planetaria [...] No alcanzo a pensar en nada que sea más importante que esto. Tenemos que empezar por aquí.²⁸

Esta tarea se vuelve más apremiante gracias a la obra que Bauman publicó en 2007: *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Como dijimos, esta obra dedica dos capítulos a la temática que nos interesa. En el primero, “La humanidad en movimiento”, vuelve sobre tres ideas ya presentes en obras anteriores:

1) El hecho de que el capitalismo global de nuestros días produce una masa cada vez mayor de seres humanos superfluos. Estos se enfrentan a la obstrucción de los viejos desagües que permitían en el pasado su eliminación y la ausencia de nuevos para suprimir los desperdicios humanos. Debido a ello, la línea que en las ciudades separa a los miembros “útiles” y “sanos” de la sociedad de aquellos otros que “están de más” y son “superfluos” pierde su claridad. “En lugar de seguir siendo una desgracia limitada a una parte relativamente pequeña de la población,

²⁸ *Ibid.*, p. 74.

como solía percibirse, la consignación como “desperdicios” se convierte en la perspectiva potencial de todos”.²⁹

2) El mundo capitalista de Occidente, mundo “desarrollado”, estimula la producción de un número cada vez mayor de desperdicios humanos, no solo por el desmantelamiento de las estructuras estatales de bienestar, sino también mediante guerras de globalización que desestabilizan a un número creciente de sociedades. Se generan millones de migrantes que siguen los caminos que eran transitados en el pasado por la “población excedente”, “despedida de los viveros de la modernidad, solo que esta vez van en dirección contraria [...]. Las dimensiones reales de dicha consecuencia, así como sus repercusiones, aún tendrán que elucidarse y captarse en sus múltiples repercusiones”.³⁰ El número de refugiados en campamentos aumenta sin que se pueda percibir en el horizonte el fin de su situación, de modo que se vuelve corriente hablar de “situaciones procrastinadas de refugiados”, expresión eufemística con la cual se quiere expresar que tales situaciones existen de manera indefinida. Es el caso no solo de los refugiados palestinos, sino también la de muchos millones del Medio Oriente, Asia y África. Los refugiados que se encuentran en tales campamentos “están separados del resto del país que les acoge por un velo de sospecha y resentimiento, invisible pero tupido e impenetrable. Están suspendidos en un vacío espacial en el que el tiempo poco a poco se ha ido deteniendo. No están instalados ni desplazados, no son sedentarios ni nómadas”.³¹

3) Esta evolución propia de la modernidad líquida va acompañada de un Estado que ha dejado de ser “social” para transformarse en un Estado de “justicia criminal”, “penal”, fundado en “el control de la delincuencia”, un Estado “excluyente”. Los Estados cierran sus fronteras, levantan vallas y barreras, se atrincheran y tienden a convertirse en auténticas fortalezas. Las causas de estos fenómenos tienen una raíz común: “la propagación global de la forma de vida moderna, que ha alcanzado a estas alturas los límites más remotos del planeta”.³²

²⁹ *Tiempos líquidos*, p. 49.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 68.

³² *Ibid.*, p. 79.

En el segundo de los capítulos de nuestro interés, “Separados, pero juntos”, Bauman presenta nuevamente la idea de que en las ciudades de la modernidad se encuentran los miembros “sanos” de la sociedad y también los “superfluos”, lo cual provoca esas dos posibles reacciones que son la mixofobia y la mixofilia. Insiste una vez más en la necesidad de volver a los centros urbanos lugares de encuentro y diálogo y no de enemistad y confrontación.

Las ciudades contemporáneas son el escenario o el campo de batalla donde los poderes globales y los sentidos e identidades, obstinadamente locales, se encuentran, chocan, luchan y buscan un acuerdo satisfactorio, o al menos soportable, una modalidad de convivencia que pueda ser una paz duradera, pero que por lo general solo resulta un armisticio, breves intervalos para reparar las defensas dañadas y volver a desplegar las unidades de combate.³³

Las ciudades son los lugares donde se presentan los problemas que han sido producidos globalmente, lo que explica que la política local, y en particular la urbana, se encuentre tan sobrecargada. Pero las ciudades “pueden verse también como laboratorios en los que los modos y las maneras de vivir con la diferencia, que todavía tienen que aprender los habitantes de un planeta cada vez más superpoblado, se inventan día a día, se prueban, memorizan y asimilan”.³⁴

Algunos años después de *Tiempos líquidos* apareció *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, que permite a nuestro autor ahondar en la temática que nos interesa, sobre todo en el capítulo “¿Son peligrosos los extraños?”. Una de las ideas básicas de esta obra es la naturaleza securitaria que debe cumplir el Estado en la modernidad para asegurar su legitimidad. Para lograr su propósito, basta referirse ante todo a la vulnerabilidad e inseguridad que conoce la existencia humana. Junto a las causas naturales que las explican, la modernidad líquida las hace más profundas a causa de las fuerzas del mercado, que se distinguen por su carácter caprichoso y su imprevisibilidad. Este hecho

³³ *Ibid.*, p. 116.

³⁴ *Ibid.*, p. 131.

va a conocer mayores niveles de dramatización debido a otras realidades, que superan la inseguridad causada por el mercado. Ese medio que maneja el Estado como una amenaza que se cierne sobre los ciudadanos y cuyos contornos son imprecisos pero muy amenazantes está representado por los delincuentes y los inmigrantes irregulares, categorías que tiende a identificar.

Bauman menciona campañas electorales en las cuales los candidatos han usado este argumento que parece ser inmejorable para ganar votos. Tal ha sido el caso del enfrentamiento entre Chirac y Jospin en Francia en 2002, el discurso electoral del sucesor de Chirac, Nicolás Sarkozy, las expresiones públicas del político portugués Paulo Portas, lo mismo que Pia Kiersgaard del Partido Popular de Dinamarca, Umberto Bossi en Italia, el Partido del Progreso en Noruega, el Frente Nacional de Marine Le Pen. Puede añadirse, de épocas más recientes (la obra de Bauman data del año 2011), que fue un argumento decisivo muy bien manejado por quienes querían que el Reino Unido abandonara la Unión Europea. Más tarde, fue argumento de Donald Trump en Estados Unidos, primero como candidato y hoy como presidente. Uno puede estar seguro de que se extenderá como reguero de pólvora.

88 Bauman escribe que

el estado de alerta es permanente: se proclaman peligros que acechan a la vuelta de la próxima esquina, filtrándose y rezumando desde campamentos terroristas enmascarados como escuelas y congregaciones religiosas musulmanas, desde *banlieues* poblados de inmigrantes, desde calles miserables infestadas de marginales, desde “barrios peligrosos” incurablemente contaminados de violencia, desde zonas urbanas intransitables, desde las intenciones de pedófilos y otros depravados que andan sueltos, de los mendigos insistentes, de las bandas de menores sedientos de sangre, de los merodeadores y los acosadores.³⁵

Estas amenazas resultan muy útiles y traen como consecuencia que el mundo se perciba como menos seguro que hace diez o quince años.

³⁵ *Daños colaterales*, p. 80.

Los políticos se encargan de un rápido retorno a las condiciones de seguridad... lo que permitirá, pueden añadir, la reconquista de la grandeza perdida de la nación.

Mas, asienta nuestro autor, “las preocupaciones por la seguridad y las motivaciones éticas tienen fines opuestos en principio: las perspectivas de seguridad y la intensidad de las intenciones éticas están en pugna”.³⁶ Es la oposición que existe entre la conflictividad y la comunión, la tendencia a separar y excluir, que es propio de la primera, en contra de la tendencia unificadora que caracteriza la segunda. La seguridad busca encontrar riesgos y suprimirlos, detectando fuentes de inseguridad que se eliminan de manera “preventiva”, fuentes que no se encuentran incluidas en el universo de la obligación moral porque a los individuos o grupos humanos detectados se les niega el carácter de personas humanas y son considerados como simples objetos por eliminar. Naturalmente, con ellos no cabe ninguna posibilidad de diálogo.

En este punto, Bauman recuerda la doctrina de Emmanuel Lévinas relativa al “Otro”. El mundo de las obligaciones morales cubre totalmente al “Otro”, cuya exclusión equivale a borrarlo de ese mundo. Los delincuentes, los migrantes “ilegales”, los descartables... todos ellos están situados fuera del círculo de la responsabilidad moral, del mismo modo que los judíos, los gitanos y los homosexuales carecían de humanidad para los nacionalsocialistas, quienes ejercían sobre ellos una acción puramente sanitaria. Con estos seres marginados, se dice, no cabe un discurso ético, puesto que son *adifóricos*, en el lenguaje de nuestro autor.

“Una vez *despojado* el Otro de ‘rostro’, su debilidad invita a la violencia con naturalidad y sin esfuerzo, a la inversa de lo que ocurre cuando el rostro está *puesto* y la misma debilidad abre una extensión infinita para la capacidad ética de socorro y cuidado.”³⁷ En estas páginas Bauman, uniéndose a las voces de Emmanuel Lévinas, Martin Buber, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain y tantos otros, se convierte en la lúcida conciencia de hoy. Al mismo tiempo que sus análisis brillantes de los “daños colaterales” producidos por la modernidad líquida,

³⁶ *Ibid.*, p. 83.

³⁷ *Ibid.*, p. 84.

su discurso se presenta como una defensa vibrante y apasionada de la persona humana, con independencia de la situación en la que se encuentre. Es más: cuanto más golpeada por esa modernidad, que la considere como una “vida desperdiciada”, “descartable”, más se debe insistir en el rostro humano y en la responsabilidad moral que respecto de él existe.

Por desgracia, las obsesiones por la seguridad son inagotables, y una vez que son acogidas y propagadas no existe manera de detenerlas. Víctima de este miedo irracional son los extraños, que encarnan lo incierto y lo impredecible, los cuales serán segregados y separados en las mismas ciudades, como ya se ha visto. Y aunque la tendencia a crear “comunidades cerradas”, a vaciar las calles, a crear recintos amurallados, se inició en Estados Unidos, hoy se ha propagado a numerosos países de América Latina y de Europa.

La conclusión del capítulo establece que “quizás el efecto más pernicioso, seminal y duradero de la obsesión por la seguridad (el ‘daño colateral’ que esta perpetra) sea la socavación de la confianza mutua, así como la siembra y reproducción de la sospecha recíproca. Cuando falta la confianza, se trazan fronteras, y cuando se siembra la sospecha, las fronteras se fortifican con prejuicios mutuos y se reciclan en frentes de batalla”.³⁸

Naturalmente, el dilema que se plantea es si queremos vivir en un mundo de recelo y desconfianza o de apertura y solidaridad con los demás. El desafío al que nos enfrentamos hace ver “la necesidad de aportar cantidades enormes de buena voluntad, dedicación, disposición al compromiso, respeto mutuo y un rechazo compartido a toda forma de humillación humana”.³⁹

Las bases estaban suficientemente preparadas para que nuestro autor dedicase toda una obra, la última de su vida, a ese gran desafío que se siente vivamente en todos los países del mundo constituido por los *Extraños llamando a la puerta*.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, p. 99.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰ Obra aparecida pocos meses antes de su fallecimiento, ocurrido el 9 de enero de 2017.

La obra es una toma de posición frente a los interrogantes que ha planteado para Europa la irrupción en su territorio de un movimiento masivo de migrantes proveniente no solo de Siria, sino también de otros países como Eritrea, Afganistán, Libia, etc. Tal realidad permite a Bauman reflexionar de manera precisa y fundada sobre uno de los mayores desafíos de nuestro tiempo, con la convicción de que “es improbable que las migraciones masivas vayan a remitir”.⁴¹ El tratamiento del tema lo realiza en seis capítulos. En el primero, “El pánico migratorio y sus (malos) usos”, presenta puntos básicos:

1) Ante todo, que la irrupción en Europa de esas migraciones masivas ha causado un verdadero “pánico moral”, el temor de muchas personas que están embargadas por el sentimiento de que se encuentran amenazadas por un gran mal. Este vivo sentimiento de precariedad hace que no exista ya ningún recuerdo de las grandes crisis de refugiados, de las que, sin embargo, no ha pasado tanto tiempo, como por ejemplo las de sudaneses o de los afganos en Australia. Ya los Estados habían reaccionado con medidas inauditas, como la que tomó Australia (siguiendo una idea sugerida para Europa por Tony Blair, el entonces primer ministro del Reino Unido, sobre la posibilidad de enviar a los solicitantes de asilo a países fuera de la Unión Europea, a los cuales se les pagaría por recibirlos), que decidió canalizar a los solicitantes de asilo que pretendan llegar a su territorio a otras islas, como la de Nauru o la de Manus.⁴² Todo esto se ha olvidado frente a la crisis que enfrenta Europa.

2) Al número ya importante de “personas superfluas” generadas por el progreso económico, “se han añadido las consecuencias de la profunda desestabilización (sin visos de solución, según parece) de la región de Oriente Próximo y Medio a raíz de las mal calculadas, temerariamente cortas de miras y, reconozcámoslo, frustradas políticas y aven-

⁴¹ *Extraños llamando a la puerta*, p. 12.

⁴² En abril de 2016, *El País* informó de abusos cometidos en los centros de detención. Según el Consejo de Refugiados de Australia —siempre de acuerdo con el informe periodístico—, en los últimos tres años ha habido 33 asaltos sexuales, 67 abusos a niños y hasta siete muertes, con el agravante de que —y esto es lo más escandaloso— Australia castiga con dos años de prisión a los empleados que se atrevan a denunciar los abusos. *El País*, 16 de abril de 2016, p. 44.

turas militares de las potencias occidentales en la zona”.⁴³ El número de solicitantes de asilo y refugiados ha aumentado, además, porque han aumentado los Estados que se derrumban y los territorios que, para efectos prácticos, son ya países sin Estado en los que prevalece la violencia, el desorden y “un bandidaje sin descanso”.

3) Las migraciones masivas que se contemplan en nuestros días terminarán cuando se ataquen las causas que las provocan, es decir, las terribles desigualdades que existen entre el mundo “desarrollado” y el mundo “en desarrollo”. Entre tanto, sobre todo en las ciudades del “mundo desarrollado”, se viven grandes ansiedades y miedos. El 11 de diciembre de 2015, Alberto Nardelli, periodista de *The Guardian*, escribió que “cerca del 40% de los europeos mencionan la inmigración como el problema más preocupante al que se enfrenta la Unión Europea, un porcentaje superior al de cualquier otro”.⁴⁴ Hoy es claro que el éxito del *brexít* en el Reino Unido se debió principalmente a estos miedos experimentados frente al fenómeno.

4) Estos movimientos integrados por un precariado emergente no pueden menos que hacer nacer en los ciudadanos la impresión de que en cualquier momento van a “perder sus preciados y envidiables logros, posesiones y posición social”.⁴⁵ Es cierto, esos grupos nómadas hacen recordar “de manera irritante, exasperante y hasta horripilante” la fragilidad de nuestra situación y del bienestar que “tan fatigosamente” se ha conquistado. Aunque nada se puede hacer contra las fuerzas globales que han caudado esos movimientos, “sí podemos al menos desviar las iras que nos han provocado y nos continúan provocando, y descargar nuestra cólera —indirectamente— sobre quienes, siendo productos de esas fuerzas, tenemos más a mano y a nuestro alcance. Con ello, desde luego, no nos acercaremos lo más mínimo a la raíz del problema, pero tal vez nos aliviemos —durante un tiempo, al menos— de la humillación de nuestro desvalimiento y nuestra incapacidad para resistir la anuladora precariedad de nuestro propio lugar en el mundo”.⁴⁶ Estas afirmaciones de Bauman recuerdan y son una perfecta aplicación de las tesis de

⁴³ *Extraños llamando a la puerta*, p. 11.

⁴⁴ Citado en *ibid.*, p. 16.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

René Girard sobre la necesidad del sacrificio del “chivo expiatorio” para restablecer el orden social, en este caso, los extranjeros que llaman a la puerta.⁴⁷

5) Ahora bien, hay algo que debemos tener muy claro, señala Bauman, y es que las políticas de crear muros en lugar de puentes, de rechazar en lugar de aceptar y dialogar, son

políticas suicidas que no sirven más que para acumular carga explosiva para una futura detonación. Así que también debe quedar muy clara una conclusión que se extrae de todo ello: la única vía de salida de los desasosiegos presentes y de las aflicciones futuras pasa por rechazar las traicioneras tentaciones de la separación; en vez de negarnos a afrontar las realidades de los desafíos que plantea esta época nuestra de “un planeta, una humanidad” lavándose las manos y aislándonos de fastidiosas diferencias, disimilitudes y alejamientos autoimpuestos, debemos buscar ocasiones para entrar en estrecho y cada vez más íntimo contacto con ellas, con la esperanza de que de ello resulte una *fusión* de horizontes, en vez de la *fisión* (inducida y artificiosa, pero también autoexacerbada) de los mismos.⁴⁸

Sí, la única solución real es la *solidaridad* entre los seres humanos.

6) El capítulo termina recordando la figura del papa Francisco, que es “una de las poquísimas figuras públicas que nos ha alertado de los peligros de emular el gesto de Poncio Pilato de lavarnos las manos ante las consecuencias de las vicisitudes actuales, de las que todos somos, simultáneamente y en mayor o menor grado, víctimas y culpables”.⁴⁹ Recuerda nuestro autor algunas palabras pronunciadas por el pontífice durante su visita a Lampedusa el 8 de junio de 2013, donde se inició el “pánico moral” y su consiguiente debate moral: “Hay que hacerse una pregunta: ¿quién es el responsable de la sangre de estas hermanas y hermanos nuestros? ¡Nadie! Esa es nuestra respuesta [...] Hemos perdido el

⁴⁷ Cfr. Jaime Ruiz de Santiago, “Violencia y pobreza en la sociedad actual”, *Estudios* 114 (2015), especialmente pp. 96-101.

⁴⁸ *Extraños llamando a la puerta*, p. 23.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

sentido de la responsabilidad hacia nuestros hermanos y hermanas”.⁵⁰ El papa Francisco finalizó pidiendo al Señor la gracia de “llorar por nuestra indiferencia, por la crueldad de nuestro mundo, de nuestros propios corazones y de todos aquellos que, desde el anonimato, toman decisiones sociales y económicas que abren la puerta a situaciones trágicas como esta”.⁵¹ El papa añadió una interrogante dramática: “¿Ha llorado alguien? ¿Ha llorado alguien hoy en nuestro mundo?”.⁵²

El capítulo segundo, “Inseguridad a la deriva en busca de un ancla”, explora otro aspecto de la cuestión, relativo a una deriva que se ha realizado a partir de la seguridad con la que los seres humanos queremos vivir, la existencia tranquila que deseamos gozar y que va a ser aprovechada por los gobernantes “en caída” para fortalecer su popularidad y su poder. Esta deriva, que conduce a lo que nuestro autor denomina *securitización*, se observa ya en diversos Estados de la Unión Europea. “La *securitización* es un truco de prestidigitador, calculado para ser solo eso; consiste en desplazar la preocupación ciudadana de problemas que los gobiernos son incapaces de manejar (o que no están dispuestos siquiera a intentar manejar) hacia otros problemas en los que sí sea visible su compromiso y la efectividad (ocasional) de su gestión”.⁵³ Esta técnica está lejos de ser usada únicamente en el continente europeo; lo es también, e incluso más, en el americano y en nuestro propio país. México ha sido testigo de cómo la aplican astutamente los gobernantes para distraer de problemas que son muy urgentes —como la corrupción o la violencia cada vez más generalizada—, creando “cortinas de humo” o llevando la atención a otros problemas en los que autoridades se muestran diligentes, “eficientes” y bien dispuestas a resolver.

Pero Bauman se refiere a los casos del presidente francés Hollande y del primer ministro de Hungría Viktor Orbán, cuya popularidad aumentó considerablemente cuando denunciaron y lucharon contra los inmigrantes irregulares, a los que calificaron deprisa como delincuentes y terroristas. Se han llegado a violar las grandes convenciones internacio-

⁵⁰ En *loc. cit.*

⁵¹ *Id.*

⁵² *Id.*

⁵³ *Ibid.*, pp. 32-33.

nales sobre los refugiados cuando se ha decidido, por ejemplo, y es el caso más reciente en Hungría, a enviar a la prisión y de manera inmediata a cualquier inmigrante irregular. Con ello, la irregularidad en la estancia en un país extranjero es calificada por este último no como una falta administrativa, sino como un delito, y peor aún: a la persona declarada “delincuente” se le considera automáticamente “sospechosa de ser terrorista”. A este recurso acudió el entonces primer ministro italiano Berlusconi para elevar su prestigio. Tales medidas eran usadas, se decía, para dar “seguridad” a los ciudadanos. Bauman recuerda las palabras del periodista estadounidense Roger Cohen, en *The New York Times*, en relación con un tema diferente: “las grandes mentiras producen grandes miedos que producen a su vez grandes ansias de *hombres fuertes*”.⁵⁴ La frase usada por el ministro húngaro Orbán resume la cuestión: “todos los terroristas son migrantes”.

Hay otra consecuencia importante de esta *securitización*: al establecer la equivalencia entre migrantes irregulares, delincuentes y terroristas, los migrantes quedan colocados fuera del universo moral, de la responsabilidad moral. No merecen compasión, ni solidaridad ni ayuda: son el peligro que hay que evitar, la amenaza que hay que suprimir. Se trata de una manipulación del lenguaje que, como lo ha indicado recientemente Antonio A. Cançado Trindade (juez de la Corte Internacional de Justicia), prepara y acompaña temibles violaciones de derechos humanos.⁵⁵

Todo lo anterior posee tres intenciones diferentes: la primera ha sido crear un sentimiento antiislámico en toda Europa, de manera tal que se llega a identificar a todos los musulmanes como inductores del delito: “culpables de él antes incluso de que se haya cometido crimen alguno, partícipes de la corrupción y de la delincuencia”.⁵⁶ Se ha creado un estereotipo de nefastas consecuencias: al modo como los españoles son vistos como bailadores de flamenco o los gitanos como ladrones o los mexicanos como sentados y durmiendo, cubiertos de un amplio sombrero que

⁵⁴ Citado en *ibid.*, p. 35.

⁵⁵ Cançado Trindade, *State responsibility in cases of massacres*, 2011, Utrecht, Institute of Human Rights. Esta obra será publicada próximamente en español por la Escuela Libre de Derecho, México, con el título *La responsabilidad del Estado en casos de masacres*.

⁵⁶ *Extraños llamando a la puerta*, p. 40.

cobija su descanso y recostados al lado de un enorme cactus. La segunda intención ha sido romper toda posible comunicación entre los migrantes y los países que los reciben, haciendo mínimas las posibilidades de que se integren. La tercera intención ha sido crear un verdadero estigma en el grupo “de los que tocan a la puerta”, de tal modo que se les infunde un sentimiento de vergüenza y de humillación insuperable, que fácilmente se convierte, en el grupo estigmatizado, en un deseo de venganza y revancha, lo que contribuye a la radicalización de los jóvenes musulmanes que se encuentran en Europa. La única solución posible —establece Bauman— es la inclusión e integración social en los países que los reciben. “Yo diría que esa es una conclusión que exige de nosotros una elevada atención permanente y una acción tan urgente como resuelta.”⁵⁷

En el tercer capítulo de la obra, “Por la senda de los hombres (o las mujeres) fuertes”, Bauman se refiere explícitamente a Donald Trump, en ese entonces candidato a la presidencia de Estados Unidos, quien representa el fantasma que “nació (al más puro estilo de Afrodita surgiendo de las espumosas aguas del mar Egeo) de la ansiedad que abrumba a ‘la gran clase media estadounidense’, afectada actualmente por unas probabilidades ‘terriblemente elevadas’ de ‘caer en la pobreza’”.⁵⁸ Lo que expresan esos nuevos “hombres (o mujeres) fuertes” mediante discursos agresivos pero pegadizos, es el deseo de volver a ser un país fuerte, de reconquistar la grandeza perdida, con la promesa (ilusoria pero que prende como chispa en troncos secos) de volver a ese estado idílico en un tiempo breve. Olvidan que en la nueva situación en que se vive, los seres humanos se encuentran abandonados a sus solas fuerzas y que los nuevos “poderes que rigen desde allá en lo alto se desentienden del deber de hacer que las vidas sean vivibles, se privatizan las incertidumbres de la existencia humana”.⁵⁹ Quien ostenta el poder se encuentra muy ocupado fortaleciendo la incertidumbre existencial que ha hecho surgir y que es necesario fortalecer y hacer crecer. Tal incertidumbre está alimentada, entre otros motivos y como dijimos,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 57.

por “los extraños que llaman a la puerta”. Y Bauman recuerda a Eric Hobsbawm, quien escribe que

la reacción xenófoba o racista de la población autóctona en los países o regiones de acogida ante la afluencia masiva de “extranjeros” es, por desgracia, un fenómeno ya familiar en Estados Unidos desde la década de 1890, como lo es también en Europa Occidental desde la de 1960. Pero la xenofobia y el racismo son síntomas, no remedios. En las sociedades modernas, las comunidades y los grupos étnicos están condenados a coexistir, sea cual sea la retórica de quienes sueñan con la vuelta a una nación sin mezclas.⁶⁰

En cualquier sociedad urbanizada, subraya el gran historiador inglés, nos encontramos con extranjeros separados de sus países de origen y que nos recuerdan la fragilidad o el progresivo debilitamiento de nuestras raíces familiares.

El mismo Hobsbawm recuerda, en su estudio sobre *Naciones y nacionalismo desde 1780*, que poner las esperanza en un hombre (o mujer) fuerte que aparezca como ser providencial que sea el salvador, equivale a buscar a alguien que sea “combativa y agresivamente nacionalista: alguien que prometa dejar fuera el planeta globalizado, cerrar unas puertas que perdieron hace mucho tiempo sus bisagras (más bien, las rompimos) y que, precisamente por ello, son totalmente inútiles”.⁶¹

Lo que realmente hace una gran falta es una “conciencia cosmopolita” correspondiente a nuestra propia condición cosmopolita y, lo que es más grave, también se carece de las instituciones políticas capaces de responder a las nuevas condiciones.

No existe mejor manera de describir la situación que al presente vivimos.

El capítulo 4, “Juntos y apiñados”, comienza recordando que el día de hoy ya no existan tierras vacías en donde habitar y que por ello vivimos “una situación que hace que la elección entre la supervivencia y la extinción dependa de nuestra capacidad para vivir “uno junto al otro” en paz,

⁶⁰ Citado en *ibid.*, p. 60.

⁶¹ *Ibid.*, p. 62.

solidaridad y cooperación mutuas, entre extraños que pueden tener opiniones y preferencias similares a las nuestras... o no”.⁶²

Y aquí cabe una pequeña digresión: al hacer la reseña de una obra anterior de Bauman, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, señalaba que el autor va más allá de la simple descripción del fenómeno estudiado para descubrir las raíces filosóficas más profundas de las relaciones humanas líquidas que caracterizan la sociedad de nuestros días. Va incluso más allá al señalar, además, el remedio que le parece conveniente para dar solución a tal realidad.⁶³ Esto mismo debe decirse con relación a lo que Bauman establece en el capítulo que nos ocupa: va más allá de la simple descripción de las características que presenta el fenómeno para establecer los fundamentos filosófico-jurídicos de la migración general y señala los remedios que juzga adecuados (y necesarios) para resolver los problemas que el fenómeno presenta en la modernidad líquida.

Bauman hace lo primero, es decir, precisa los fundamentos jurídico-filosóficos de la migración recordando las tesis de Emmanuel Kant en *La paz perpetua*.⁶⁴ Señala Kant el establecimiento de “la paz perpetua” requiere que los Estados libres formen una federación y que deben someter sus diferendos no a través de la guerra sino gracias a un sistema federado por el que se sometan “a leyes políticas y a una coacción legal”, y de este modo se une la idea de la federación con la del derecho de gentes. Esto conduce a reconocer el derecho a una “ciudadanía mundial” que “debe limitarse a las condiciones de una universal hospitalidad [...] Significa hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro”.⁶⁵ Este derecho, pues, no se trata de pura filantropía, sino que se basa —dice Kant—, “en la común posesión de la superficie de la tierra [...] ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta”.⁶⁶ Se ha abusado de este derecho cuando las naciones

⁶² *Ibid.*, p. 67.

⁶³ Jaime Ruiz de Santiago, reseña a *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, *Estudios* 118 (2016), p. 195.

⁶⁴ Emmanuel Kant, *La paz perpetua*, 2013, México, Porrúa.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁶ *Loc. cit.*

lo han tomado de pretexto para conquistar, saquear y aprovecharse de pueblos y tierras extrañas. “Y esto lo hacen naciones que alardean de devotas y que, anegadas en iniquidades, quieren pasar plaza de elegidas en achaques de ortodoxia”.⁶⁷

Con estas afirmaciones, que establecen a la hospitalidad en lugar de la hostilidad como clave de buenas relaciones con extranjeros, Kant se sitúa en la rica línea iniciada por Francisco de Vitoria, uno de los fundadores del Derecho Internacional, que se refería al derecho de la sociedad natural y la comunicación, fundamento del derecho de libre circulación y de comercio, todo ello basado en la consideración del destino universal de los bienes, lo que explica y justifica aquellos bienes que constituyen el patrimonio común de la humanidad.

Lo anterior significa que la consideración de los extranjeros, de los migrantes, implica siempre una consideración estrictamente moral, la cual se desvanece cuando se hace desaparecer su carácter de seres humanos. Es frecuente en nuestros días. Hannah Arendt, citada por Bauman, pensaba que “el único nuevo principio moral proclamado en la época moderna resulta ser, no la afirmación de nuevos valores, sino la negación de la moral como tal”.⁶⁸ A ese proceso que elimina la dimensión moral, en este caso de las relaciones e interacciones humanas, Bauman lo designa con el nombre de *adiaforización*.

A esta *adiaforización* debemos oponernos resueltamente —dice Bauman—, porque equivale a negar la línea que separa el bien del mal y vaciar de sentido nuestra propia responsabilidad. No se debe aceptar que se pongan fronteras entre grupos humanos que implican responsabilidades morales de otros grupos que carecen de ellos, la dolorosa separación entre “nosotros” y “ellos”. Esto significa deshumanizar a quienes no son parte de “los nuestros” y a quienes se les descalifica como seres humanos al usar un lenguaje que tiene tal objetivo: se les llama migrantes ilegales o denominaciones aún más despectivas. El capítulo se cierra recordando, a modo de ejemplo, al comisionado de Agricultura del rico estado de Texas, Sid Miller, y a quien “no se le ocurre nada mejor que comparar a los refugiados sirios con serpientes

⁶⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁶⁸ Citado en *Extraños llamando a la puerta*, p. 72.

de cascabel cuando cuelga en su Facebook imágenes de dichos ofidios junto a otras de refugiados con la siguiente pregunta: ¿Sabrían decirme cuáles de estos bichos no les morderían?”. Su superior jerárquico, el gobernador Greg Abbott, declaró a la prensa que “no podemos permitirnos ser caritativos con unos pocos a costa de comprometer la seguridad de todos”.⁶⁹ Junto a él, se hallaba una periodista que redactó el artículo intitulado: “¿Barcos de rescate? Yo usaría lanchas cañoneras para parar a los migrantes”,⁷⁰ a los que también calificaba de “cucarachas” o “humanos salvajes”.

En el capítulo quinto, sumamente breve, “Problemáticos, molestos, indeseados, inadmisibles”, se destaca la importancia que tiene en la agenda de los países ricos levantar fronteras, cuyo principal objetivo es mantener alejados a los pobres indeseados, usando todos los medios para devolver a sus países de origen incluso a los peticionarios de asilo. No tratan de resolver las causas de la pobreza y de la marginación, sino tan solo de reforzar la seguridad interna de tales países.

En el capítulo sexto, “Las raíces del odio: ¿antropológicas o temporales?”, Bauman se eleva de nuevo a la reflexión filosófica al insistir en la importancia que tiene la “ley moral en mí”, que, conforme a Kant, nos revela el mundo propiamente humano que se encuentra por encima de la animalidad y del mundo sensible. Lo propio del ser humano es la dimensión moral. El individuo tiene como tarea esencial hacer que la voluntad se someta a esa dimensión. Ello implica un acto libre, en el cual la voluntad se determine y se someta al dictado de la razón. Pero en la posición de ese acto libre la voluntad se encuentra acompañada de muchos “otros” que la pueden llevar a actuar en dirección contraria. Es toda la importancia del medio social en el cual se vive, de la opinión pública, de los intereses y conveniencias. Los gobiernos y los medios masivos de comunicación tratarán de conducir a la voluntad individual a aquello que consideran conveniente. El día de hoy,

el imperativo categórico [moral] entra en confrontación directa con el miedo a “lo desconocido”, personificado por las masas de extraños congregados a nuestras puertas. El miedo impulsivo provocado por la visión

⁶⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 80.

de esos extranjeros portadores de peligros inescrutables entabla combate con el impulso moral activado por la visión del sufrimiento humano. Difícilmente será nunca más formidable el reto que tenga que afrontar la moral en su pretensión de persuadir a la voluntad para que esta se oponga a sus órdenes, y difícilmente será nunca más atroz ese empeño de la voluntad por hacer oídos sordos a las órdenes de la moral.⁷¹

El peso y responsabilidad de los políticos se muestra como decisivo. En páginas de profunda claridad, el autor se refiere nuevamente a Trump, caracterizado por su “siniestra retórica de odio racial y religioso”, que erosiona peligrosamente los lazos comunitarios y dismantela colectivos integrados, para dejarlos abandonados a la soledad de sus individualidades aisladas, que fácilmente pueden ser manipuladas para sumirlas en un mundo hobbesiano de guerra de todos contra todos. Son fruto fácil para hacerles creer que sus “victimizadores” son los recién llegados, que “la gran amenaza” son “los otros” frente a los cuales solo cabe construir murallas y fronteras.

La disyuntiva es ineludible: la posibilidad de la apertura al otro y a su encuentro, que conduce al diálogo “que aspira, si no a un acuerdo incondicional, sí a un entendimiento mutuo”,⁷² o bien —y es la otra opción— al rechazo y a la condena del otro, al aislamiento y al estéril monólogo.

La conclusión de la obra es clara y aplastante:

Del mismo modo que solo podemos saber bien de qué hablamos si lo hemos vivido, solo podremos saber que la conversación es la vía directa hacia al entendimiento mutuo, la consideración recíproca y, en último término, el acuerdo (aun si este se reduce a “estar de acuerdo en que no lo estamos”) si entablamos esa conversación y la mantenemos con vistas a sortear conjuntamente los obstáculos que sin duda surgirán en su recorrido. Sean cual sean esos escollos, y por inmensos que se nos puedan antojar, la conversación seguiría siendo *la* vía directa al acuerdo y, por ende, a la coexistencia pacífica, mutuamente beneficiosa, cooperativa y solidaria, simplemente

⁷¹ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁷² *Ibid.*, p. 101.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

porque no tiene competidores para tal cometido y, por consiguiente, ninguna opción alternativa viable.⁷³

En otras palabras: frente a los otros solo cabe construir puentes o muros, entablar un diálogo o encerrarnos en un mutuo monólogo, tratar de vivir humanamente o hundirnos en la inhumanidad, afirmar un discurso de amor o predicar uno de odio. Pero “el otro” es inevitable.

⁷³ *Ibid.*, pp. 103-104.

DIÁLOGO DE POETAS

La obra incipiente de Martha Mega, nacida en 1991, no carece de consistencia, según puede constatarse en *Vergüenza*, su primer poemario. Mega, como parte de una generación de escritores que empieza a abrirse camino no solo en los medios tradicionales, sino también en las plataformas virtuales y en las calles (en las que la autora ejerce con regularidad el verso hablado), posee una voz que adquiere su propia densidad entre el ruido y parece hecha para enmarcar instantes de silencio entre el bullicio de la realidad material y la multipantalla.

Tratar de separar elementos definitorios en la poesía contemporánea de los más jóvenes puede parecer tan apresurado como buscarle miembros definidos a las formas de vida que se encuentran en plena evolución; no obstante, ya en esta muestra del trabajo de la autora podemos advertir características que hacen eco de los temas que ocupan a sus contemporáneos, dentro y fuera de la literatura; en sus poemas, a la cotidianidad, incluso a veces a la ternura, subyace siempre la inminencia del desastre, un pesimismo que no es ajeno a su generación y que se manifiesta en las reminiscencias de temas que nos tocan de cerca: las grietas de los edificios, los disparos en las fronteras, la profecía de una decadencia prematura, diferida, forzada por los sistemas a los que nos insertamos, no siempre de forma voluntaria. Sea esta breve selección, pues, un testimonio adelantado.

Adrián Chavez

POEMAS DE MARTHA MEGA¹

frontera

pensé ¿qué querría yo de un poema
en el desierto? ¿querría en lo más mínimo
un poema?
uno quizás que sirva de escalera
una alternativa a morir de sed
que sobreviva tres semanas sin probar bocado
y sepa qué hacer si me muerde una serpiente
o cómo localizar la estrella del norte y para qué carajos
sirve localizar la estrella del norte
si está igual de perdida allá arriba
en un desierto de espinas brillantes
que yo que sé dónde estoy
lo que no sé es dónde está todo lo demás
dormí bajo el muro
soñé una escalera la más grande
un poema que pueda seguir como a un mosquito
hasta el siguiente cuerpo de agua
hasta el siguiente cuerpo
de lo que sea
con que se mueva
pero no dispere

¹Martha Mega (Ciudad de México, 1991) es poeta y directora teatral. Es autora de *Vergüenza* (Mantarraya Ediciones, 2017). En 2015 fue acreedora del premio Punto de Partida de traducción literaria. Forma parte de las antologías *Poetas parricidas: Generación entre siglos* (Cuadrivio, 2014) y *Joven Dramaturgia*, vol. 3 (Libros Mala letra, 2016). Se ha presentado diferentes ciudades del país con espectáculos de literatura oral.

sumergida en la tina

pienso en tu novia de juventud
muerta en el incendio
me secas el pelo con la toalla de tu hijo
que no conozco
recargas la cabeza en el borde
cerca de mi pecho
así se consuelan las visitas
junto a las camas de los enfermos
no dejo de mirar mis dedos pálidos
la piel les queda grande como un guante
como si algo la estuviera
derritiendo

anoche vimos las grietas en el techo

por primera vez
pensamos cualquier día
se nos cae encima

grietas luminosas se intuían
cada día de tormenta
pero no quisimos pensar en eso

anoche la habitación hacía silencio
como un bote hace agua
pensamos son las grietas en el techo
nuestras grietas pensamos
arriba algo crujió

MARTHA MEGA

posponer

no voy a morir porque te vayas lo sé
dos veces estuve a punto de casarme
con tipos que juraban no poder vivir sin mí
misteriosamente
sobrevivieron
como lo hizo mi madre a través de tres países tres
matrimonios tres guerras sin nombres
no la mató nunca el desamor
aunque lo deseara
mi mundo ha acabado varias veces
pero siempre hay otro detrás
como capas de cebolla
en uno de esos nuevos mundos estabas tú
fresco como morder una cebolla fresca
sin embargo todo acabará pronto
por primera vez de forma definitiva
mi hermano científico calcula unos 50 años
para llegar al corazón de la cebolla
pandemias inundaciones armas
de alcance global y mucha
mucha sed
lo que quiero decir es
no te vayas todavía podrías
esperar un poco
qué son 50 años

REMEDIO PARA CURAR LA INVISIBILIDAD

*Paulina del Collado**

Te veo abrir el sobre de azúcar con la punta de los dedos; lo sostienes como si fuera a desintegrarse, como si romper una de sus esquinas requiriera más destreza de la que normalmente requiere, como si lo hicieras para demostrarle a la humanidad que ha estado abriendo mal esos sobres durante años. Pero solo yo te estoy viendo. Tú no me miras. Observas concentrada la montaña de granos mínimos que apenas flotan sobre la espuma del capuchino. No sé por dónde empezar, así que permanezco callado. Decido esperar a que seas tú quien hable. Tú sigues absorta en tu alquimia de cafetería. Ahora zambulles la cucharilla y la mueves sin prisa, como si revolvieras una taza llena de lodo. Dibujas círculos cada vez más pequeños. Transcurren los segundos y desaparece todo rastro de azúcar. Me tomo el *espresso* de un trago y aclaro la voz para demostrarte que estoy sentado frente a ti. Pero no me miras. Quiero decirte que te he extrañado y no sé por qué espero, inútilmente, a que seas tú la que lo diga. Pero no me recuerdas. Tomas una cucharada llena de espuma y te la llevas a la boca. Ahora desvías la mirada hacia la calle. Tus ojos siguen la trayectoria de las personas que pasan. Quiero decirte que te he querido sin tregua

107

* Paulina del Collado (México, 1990) es narradora y poeta. Ha participado en las antologías *Poetas parricidas* (2014) y *Mis primeros dientes* (2014). Fue ganadora del XIX premio El Barco de Vapor convocado por la editorial SM, con la novela *El extraño caso de Santi y Ago* (2014). Es egresada del diplomado de creación literaria del Instituto Nacional de Bellas Artes, y ha sido becaria del FONCA y del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios del Colegio de México.

desde hace tiempo. Pero si no prestas atención, no sé, me siento inseguro. Veo tus labios torcerse por un instante. ¿Sonreíste? Compruebo que no soy yo quien te causa gracia. No me sorprende. Sigues con la vista los pasos de un niño que camina con torpeza a un lado de su padre. Tú y yo podríamos criar uno igual si te dejaras de tonterías y de una vez me hablaras. Pero no me ves. Seguir con la vista a ese niño te ha llevado a otro lugar. Pido otro *espresso*. Puedo estar así todo el día. Pero tú no. Tú tienes que levantarte de la mesa en veinte minutos y regresar a tu vida de siempre: saldrás de aquí con ganas de ser otra persona, con deseos de que te hubiera tocado vivir la historia de alguien más. Te puedo ver con claridad. Apenas abras la puerta de tu casa, vas a encontrarte a ti misma en el espejo del corredor. Te verás vieja. Estás más vieja, pero a mí me sigues gustando. Tengo la sospecha de que lo sabes y aun así haces como si no me vieras. En cambio, yo puedo verte en tu vida de siempre. Llegas a casa agotada. No esperas a estar en tu habitación para quitarte los tacones y el *brassiere*. Los cargas en una mano mientras vas a la cocina a servirte un vaso de agua. Saludas a la niñera. Ella llena la habitación de palabras que no atiendes. Tu hija sale a recibirte y se cuelga de tu cuello. Ella me agrada. Me gustaría que se pareciera más a ti y menos a su padre. Aunque da igual. Es todavía muy pequeña, incluso para mí. No obstante, si me encuentran, podrían usar contra mí las fotografías que le he tomado durante esas pequeñas expediciones al parque en las que piensas que caminan solas. Usarán los videos que tengo de ella en la regadera, en la escuela, con su niñera. Te imagino acariciando el pelo de tu hija, dándole un beso en la frente, mintiéndole al decir que la extrañaste mucho. Te puedo ver: al llegar hoy, despedirás a la niñera con una sonrisa que exige privacidad. Después, ella te arrastrará. Tu hija tomará tu mano e insistirá en que la acompañes a su cuarto porque hay algo nuevo que debe mostrarte. Te dejarás llevar, sabrás que resistirte implicaría más esfuerzo, perderías más tiempo. Te dejarás ir. Tu hija te ordenará que tomes asiento a la orilla de su cama porque tiene un espectáculo nuevo. Entonces, solo entonces, me intuirás. Tu hija se subirá el camión y tomará su caballo de peluche favorito. En vez de montarlo, lo colocará de frente entre sus piernas y comenzará a

restregarlo. Al principio no entenderás nada. La escucharás y pensarás que oíste mal. Abrirás bien los ojos y la verás, jugando con el caballo. Tu corazón comenzará a latir cada vez con más urgencia. Tu respiración se entrecortará, sentirás un peso invisible exprimir tus pulmones y lograrás jalar un poco de aire para ordenarle que se detenga. Tu hija no entenderá tu premura. Se sentirá violentada. No le gustará que interrumpas la sorpresa. Comenzará a llorar porque no te gustó el espectáculo y abrazará a su caballo de la forma en que le has enseñado a hacerlo. Me intuirás pero no me verás tampoco. El primer culpable será tu marido. Te aferrarás a los brazos de tu hija y la sacudirás hacia ti: dónde viste eso, preguntarás, quién te enseñó eso, querrás saber. La pequeña seguirá llorando en un grito, como solo los niños lloran. Déjame, te pedirá. La niñera. Soltarás el cuerpo tembloroso de tu hija y retrocederás. Preguntarás, esta vez con más calma, si vio a la niñera hacer eso con otra persona. Lo que ella hizo hace un momento con el caballo. Tu hija negará mirando al suelo, con el surco de lágrimas todavía dibujadas en las mejillas. La abrazarás y le pedirás que no vuelva a hacer eso. Está mal hacerlo, le asegurarás y ella asentirá en silencio. Intentarás llamarle a tu marido pero tu teléfono no dará línea. Te estaré observando desde la ventana en el punto exacto desde donde siempre te miro. Le darás un par de golpes a la bocina pero el teléfono seguirá muerto. Mientras escuchas los sollozos de tu hija te precipitarás hacia tu bolsa. Buscarás el celular pero todo lo que encontrarás es una carta. La puse ahí hace unos instantes, cuando pediste el capuchino que acabas de terminarte. Sacarás el sobre desconcertada. Te estaré observando y esperaré el momento preciso. Iré siguiendo el camino de tus ojos al leer mi carta. Comenzarás a llorar, igual que tu hija. Me recordarás pero no me habrás visto todavía. Reproducirás uno a uno los rostros genéricos de tu infancia. Me encontrarás en tu memoria y comenzarás a temblar. Llamarás a tu hija a gritos. Ella no contestará y sabrás, por fin, que estoy cerca. Seguirás repitiendo su nombre con la voz entrecortada por el llanto. Recordarás el mío y te desplomarás de rodillas sobre la baldosa. Me insultarás y saldré, no sabrás de dónde. Me verás sosteniendo la mano de tu hija, quien a su vez sostiene al caballo de peluche de una de sus patas. Me ordenarás que

PAULINA DEL COLLADO

la suelte, tratarás de arrebatármela. Ella no sabrá muy bien qué es lo que estará sucediendo. Te explicará que soy su amigo y que llevamos tiempo jugando. Te desgarrarás en un grito pero permanecerás inmóvil. Desapareceré y tu hija se disolverá conmigo detrás de la puerta. Pero eso es en unas horas. Por ahora, acaba tu bebida. Observa al niño que juega en la calle. Ignórame un poco más. Tienes veinte minutos antes de regresar a tu vida de siempre.

DESCALIFICACIONES Y
ENSEÑANZAS DE GÉNERO EN LOS
ANALES DE CORNELIO TÁCITO

*Francisco Miguel Ortiz Delgado**

RESUMEN: La intención moralizante de la obra historiográfica del latino Tácito, los “Anales”, es innegable. En el presente analizamos y contextualizamos su propósito edificador a partir de las aparentes y de las verdaderas descalificaciones que hizo recaer sobre ciertas mujeres, en tanto mujeres, y sobre ciertos hombres, en tanto hombres. Teniendo como una conclusión subrayar el optimismo, en el ámbito moral-social, como característica de la obra de Tácito.

PALABRAS CLAVE: Historiografía, Roma, género, moral, historia social.

DISQUALIFICATIONS AND TEACHINGS OF
GENDER IN THE *ANNALS* OF CORNELIO TACITUS

ABSTRACT: The moralizing intention of the historiographical work of the Latin Tacitus, the “Annals”, is undeniable. I analyze and contextualize its edifying purpose from the apparent and true disqualifications that made fall on certain women, as women, and on certain men, as men. I have as a conclusion to emphasize the optimism, in the moral-social field, as characteristic of the work of Tacitus.

KEYWORDS: Historiography, Rome, gender, moral, social history.

RECEPCIÓN: 20 de agosto de 2016.
ACEPTACIÓN: 9 de abril de 2018.

*Doctorando en Humanidades, en el área de Filosofía Política, por la Universidad Autónoma Metropolitana.

DESCALIFICACIONES Y ENSEÑANZAS DE GÉNERO EN LOS *ANALES* DE CORNELIO TÁCITO

112

Michel de Montaigne (1533-1592) y Edward Gibbon (1737-1794) consideraban al historiador Tácito (55-120 d.C.) como un erudito que escribió sobre el pasado con una intención filosófica y moralizante.¹ En estas opiniones estamos de acuerdo: el conjunto de historias que nos entrega están llenas de descripciones sobre las pasiones, deseos, excesos, equivocaciones y, cómo no, de las virtudes de los romanos. Tácito tuvo la intención de que los romanos aprendieran (de los personajes ilustres) del pasado para evitar comportarse equivocadamente,² al menos a nivel personal y moral.

Aquí trataré de mostrar, a partir de presupuestos anteriores (Gibbon, Montaigne, Burrow, Florentino, y otros), que las críticas de Tácito hacia los hechos innobles, deleznable e inmorales de los personajes del pasado, se dirigen con la misma fuerza tanto a los realizados por hombres, en tanto miembros del género masculino, como a los realizados por mujeres, en tanto mujeres. Sus críticas tenían, pues, el objetivo de enseñar a comportarse correctamente *tanto a los hombres (en tanto hombres) como a las mujeres (en tanto mujeres)*.

¹ John Burrow, *Historia de las historias*, 2009, Barcelona, Crítica, trad. de Ferrán Meler Ortí, p. 161.

² Flavia Florentino Varela, “Sine ira et studio: retórica, tempo e verdade na historiografia de Tácito”, *História da Historiografia*, núm. 1 (2008), p. 71.

¿Acusaciones e insultos contra las mujeres?

Estamos plenamente de acuerdo con investigadores como Mary R. McHugh en que no hay que tratar los comentarios de Tácito sobre diversas mujeres como completamente hostiles hacia ellas, no hay que calificar sus comentarios en términos absolutos, pues él “pintó sus retratos en tonos de gris, entendiendo la complejidad de la naturaleza humana y apreciando que la mayoría de los personajes, hombres y mujeres, tienen su parte de virtudes y vicios”.³ Por lo que a continuación trataré de mostrar que, con cierta seguridad, no todas las descalificaciones, reproches o insultos de un autor antiguo contra una mujer son eso en realidad. Y si se hace referencia a ciertas cualidades de un personaje femenino siempre será para edificar.

En los *Anales*, Livia, la madre del emperador Tiberio, tiene una gran influencia en él, la cabeza del Imperio. Desde el comienzo de su matrimonio con Octavio Augusto, Livia se había marcado la meta de mostrarse como ejemplo de virtud ante los demás,⁴ esto seguramente le agradó al emperador y fue un arma contra sus detractores, incluyendo a los historiadores que fueron enemigos de ella.

³ Mary McHugh, “Ferox femina Agrippina Maior in Tacitus’ *Annales*”, *Helios* 39/1 (2012), p. 74.

⁴ Matthew Dennison, *Livia, Empress of Rome: A Biography*, 2011, Nueva York, St. Martin’s Press, p. 80.

Sobre tal personaje femenino nos dice Tácito: “Livia, dura [*gravis*] madre para la república, dura [*gravis*] madrastra para la casa de los Césares” (*Tac. Ann.*, 1, 10, 5).⁵ ¿Y qué puede significar aquí *gravis*? Puede significar, independientemente del contexto, “pesada”, “grande”, “alta”, “excesiva”, “grave”, “preñada”, “poderosa”, “importante”, “rigurosa”, “penosa”, “insopportable”, “enfadosa”, “acabada”, “débil” o “agobiada”,⁶ es decir, podemos ver que no todas las acepciones de la palabra poseen connotación negativa. El afirmar que Livia fue *gravis* puede ser hasta un elogio.

Mary McHugh ha demostrado con efectividad que Tácito habló de Julia Agripina (15-59 d.C.), como de una persona que carecía de una debilidad “femenina”, debido a que ella poseía una ambición “masculina”. Aunque aquí se habla en términos de género, la “debilidad” o la “ambición” que posee Agripina no significan, no precisamente, calificativos hostiles hacia ella por parte de Tácito sino, por el contrario, se puede tratar de elogios; esto por tener el comportamiento tradicional esperado de los miembros masculinos de la clase senatorial así como de las matronas romanas. Agripina es quizá elogiada en tanto

⁵ Tácito, *Anales Libros I-II*, 2009, México, UNAM, trad. de José Tapia Zúñiga.

⁶ Julio Pimentel Álvarez, *Diccionario Latín-Español Español-Latín*, 2004, México, Porrúa, p. 322.

que con frecuencia se comportaba de manera feroz, *ferox*.⁷

La historiadora Judith Ginsburg nos hace ver incluso que Tácito coloca a la muerte de Silano, maquinada por Agripina, como el primer evento del reinado de Nerón, para así evidenciar el carácter violento y ambicioso de la emperatriz.⁸ Aunque tal asesinato también se puede tratar de un comportamiento o acto en gran manera justificado, sin vinculación con alguna falta por parte de Agripina: Silano tenía sangre de Augusto y podía ser un rival al trono para el hijo de Agripina, para Nerón.

Otro pasaje en el que Tácito parece hablar de Agripina de manera despectiva (pero que considero que no es así) es el siguiente: “Bramaba Agripina de haber de sufrir el tener por émula a una liberta, y por nuera a una esclava, y de semejantes consideraciones mujeriles” (Tac. *Ann.*, 13, 13, 1).⁹ Evidentemente Agripina no quiere tener por imitadora a una liberta, pues era una clase mal vista. De esta circunstancia no se puede decir que estemos ante un prejuicio o una fijación por parte de ella sino que, el que Tácito hable de las “consideraciones mujeriles” (*muliebriter*) de la emperatriz puede hasta ser otro

elogio: pues, en *Anales* XIII, 3, Tácito no habla del recelo caprichoso y “mujeril” de una específica mujer poderosa contra una exesclava, sino del prejuicio generalizado de los patricios (hombres y mujeres) contra los libertos: “muchos libertos, ante los ojos de los latinos, no eran sino hombres del pueblo, pobres y despreciables”.¹⁰ Una enseñanza que debían de seguir todos los patricios.

Es probable que, por causa de su sentido del deber (y de clase), Agripina haya considerado insufrible tener por imitadora, *aemulus*, a una liberta. Para comprender lo anterior hay que contextualizar aún más: existía la idea generalizada, en tiempos imperiales, de que los que habían sido manumitidos no sabían vivir como libres (los libertos del *Satiricón* de Petronio son buenos ejemplos ficticios de ello). Agripina no quería ser un ejemplo de un tipo de persona que ni siquiera sabía cómo vivir en libertad (siendo que algunos aristócratas romanos hasta habían propugnado leyes para que en ciertos casos los libertos volvieran a la esclavitud pues para los primeros no se merecían la libertad; algunos propusieron que al menos se les quitara la ciudadanía romana si tenían actitudes ingratas o deshonorables una vez manumitidos). Agripina intentaba cumplir el deber patricio

⁷ Mary McHugh, *op. cit.*

⁸ Judith Ginsburgh, *Representing Agrippina: Constructions of female power in the early roman empire*, 2006, Oxford, Oxford University Press, p. 36.

⁹ Tácito, *Anales*, 1975, México, Porrúa, trad. de Carlos Coloma.

¹⁰ Jean Andreu, “El liberto”, en *El hombre romano*, 1989, Madrid, Alianza, trad. de Jimena Castaño Vejarano, p. 207.

de distinguirse sobre los otros sectores poblacionales, en especial de distinguirse de los que alguna vez habían sido esclavos. Y el evitar ser imitada por una liberta, como evitar ser la suegra de una esclava, podían, creo, ser buenas y elogiosas actividades aristocráticas de índole tanto “femenina” como “masculina”.

En Tácito no solo encontramos pasajes que tienen cierta ambigüedad en referencia a la cualidad de las mujeres en tanto mujeres sino que *también* encontramos tanto ataques como diáfanos elogios y cumplidos hacia las mujeres. Y estos últimos son elogios que reflejan la opinión personal del estudioso, su afán de poner el ejemplo a sus lectores a partir de casos encomiables. Un dechado de esto último es la defensa de Paulina (m. 65 d.C.), esposa del filósofo Séneca (4 a.C.-65 d.C.), quien, al parecer de Tácito, fue víctima de la siempre malintencionada opinión pública (Tac. *Ann.*, 15, 64, 2-5).¹¹

Varios de los estudios modernos en torno a los personajes femeninos de la historiografía taciteana se enfocan, por buenas razones, en las “villanas”: Mesalina (25-48 d.C.) o Agripina. Esto es comprensible en tanto que estos personajes tienen un mayor protagonismo, dentro de la obra taciteana, que otras féminas. La razón de ese protagonismo radica en que, insistimos, a través de la crítica a

aquellas tres conspicuas mujeres “perversas”, Tácito trataba de edificar a sus lectores/oyentes, a la sociedad romana en general.

Nuestro historiador (como vemos en los *Anales* 15, 64) elogió las acciones dignas de las mujeres (de la misma forma que elogió las acciones dignas de los varones), y cuando ataca a las mujeres que cometen actos indignos, lo hace con el propósito de educar a sus lectores del futuro.¹² Y este propósito apuntaba tanto a los varones como a las féminas. Además, hay que tener en cuenta que los varones romanos deseaban que sus esposas, hijas o hermanas fueran un dechado de la virtud femenina.¹³ Como bien señala Sarah Fernandes,¹⁴ los personajes femeninos son empleados por Tácito como recursos retóricos, son empleados como *exempla* de correctas o incorrectas acciones; y aún es trabajo de los investigadores averiguar con certeza cuándo nuestro historiador está hablando de un acto correcto y cuándo de uno incorrecto.

Así, en el mencionado personaje de Paulina encontramos, entre tantos personajes viciosos e indignos, un dechado de rectitud. No es un caso ais-

¹²Florentino Varela, “Sine ira et studio, p. 79.

¹³Claudia Beltrão Da Rosa, “Magna mater, Claudia Quinta, Claudia Metelli (Clodia): A construção de um mito no principado augustano”, en *Mulheres na Antiguidade*, 2012, Rio do Janeiro, NEA/UERJ, p. 66.

¹⁴Sarah Fernandes Lino de Acevedo, *História, retórica e mulheres no império romano*, 2012, Ouro Preto, Editora UFOP, p. 59.

¹¹Tácito, *Anales*.

lado en lo absoluto: el historiador también alabó las cualidades de Popea Sabina; de ella subrayó que no era lasciva, es decir, que nunca se dejó arrastrar por las bajas pasiones (Tac. *Ann.*, 13, 45, 7).¹⁵ Con la descripción de las virtudes de Popea tenemos ante nosotros a una mujer que rompe con los esquemas y con los estereotipos romanos. Las mismas cualidades, de actitud estoica hacia las pasiones, las tenía Agripina, según nuestro historiador, al menos en los primeros tiempos de su matrimonio con Claudio.

Descalificaciones contra los varones (por no comportarse como varones romanos)

Los hombres también son igual o más pasionales y viscerales que las mujeres, según recoge Tácito en varios pasajes o anécdotas de su obra. Ahora veamos algunos de los actos que son más reprobables en el grupo masculino, en tanto que parecen atentar contra la idea romana de “masculinidad”. Y como dicen los teóricos de la historia de género (o los analistas del género en la historiografía), esos actos reprobables nos son útiles porque es a través de las representaciones de los sexos que se puede

¹⁵ *Complete works of Tacitus*, 1942, Nueva York, Random House. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.02.0078>.

dar cuenta de las tensiones y las contradicciones al interior de una sociedad.¹⁶ Podemos así comprender otras razones por las cuales un historiador (antiguo) escribe (o parece escribir) benigna u hostilmente sobre determinados hombres y mujeres.

El grupo de los varones gobernantes y aristocráticos de la Roma antigua desarrollaron durante los inicios del principado un papel bélico-masculino¹⁷ que los distinguía de sus también poderosas esposas, madres, hermanas o hijas. Veamos qué actitudes podían dañar ese rol masculino de acuerdo con Tácito.

1) El caer engañado por las veleidades de una mujer es un acto indigno para la masculinidad: Tácito nos cuenta que Octavio Sagita, por estar enamorado de Poncia, una mujer casada, dilapida su fortuna y logra que ella se divorcie. Pero luego, ella no consiente en casarse con él y, tras un arranque de furia bien planeado, la asesina. Un hombre como “víctima” de una mujer es pues un lugar común en los *Anales*.

Cayo Silio, el amante favorito de la emperatriz Mesalina, fue obligado a casarse bigámicamente por y con

¹⁶ Lourdes Conde Feitosa, “Masculino e feminino na sociedade romana: Os desafios de uma análise de gênero”, en *Mulheres na Antiguidade*, 2012, Rio de Janeiro, NEA/UERJ, 2012, p. 207.

¹⁷ Stéphane Benoist, “Women and Imperium in Rome: Imperial Perspectives”, en Jacqueline Fabre-Serris y Alison Keith (eds.), *Women and war in antiquity*, 2015, Baltimore, Johns Hopkins University Press, p. 266.

ella. (Un acto que sería, finalmente, la causa de la perdición de ambos). Silio, famoso por su gallardía y su hermosura, era un joven en la época de sus amoríos con Mesalina y, pese a saber que estaría acostándose con la esposa del mismísimo emperador, consintió a los deseos matrimoniales de ella: tenemos el ejemplo de 2) un hombre que temía más a una mujer, la emperatriz, que a un hombre, el mismísimo emperador. Aquí cabe decir que la descripción de Mesalina como una mujer liberal y promiscua viene de una tradición que Tácito sigue,¹⁸ pero, sea falsa, cierta o exagerada esa cualidad de la emperatriz, lo cierto es que nuestro historiador también nos vuelve a mostrar el gran poder político que muchas romanas tuvieron. Un poder con el que podían manipular y de hecho manipulaban a los varones.

Dice Tácito sobre las acciones de Silio, el constreñido amante de Mesalina, que: “no ignoraba ni la acción vergonzosa ni el peligro; sin embargo, estando seguro de su ruina si se negaba, y con ciertas esperanzas de pasar inadvertido, y además con grandes recompensas, se consolaba disimulando lo que vendría más tarde y disfrutando el presente.” (Tac. *Ann.*, 11, 12, 2).¹⁹ El miedo hacia Mesalina

era mayor que el miedo hacia el emperador Claudio, esta mujer era muy poderosa, en el sentido de poder imponer —independientemente del método— su voluntad sobre otros. Y en ese sentido quizá era más poderosa que la misma cabeza del imperio, Claudio. Pero esto solo es un caso: Livia ya se las había ingeniado para imponer a su hijo Tiberio como emperador (un asunto importante pues “el alcance de la participación de Livia en ese desarrollo [la llegada de Tiberio a la cabeza del Imperio] ha ocupado la posteridad durante dos mil años”.²⁰)

Una muestra clara ya clásica del retrato de la debilidad en el género masculino lo encontramos en el emperador Claudio (10 a.C.-54 d.C.). El relato historiográfico que nos legó Tácito sobre tal emperador consiste en el dibujo de un ser que debía y necesitaba siempre estar sujeto a las mujeres. Lo anterior es una muestra de que, evidentemente, había hombres que necesitaban o requerían, al menos para la mentalidad taciteana, de 3) estar sujetos a una mujer; lo que puede significar que nuestro historiador no creía que la mujer era la única que debía estar o necesitaba estar sujeta al sexo opuesto. Los hechos históricos le comprobaban a Tácito la aseveración anterior.

Tácito dibujó a Claudio como un ser poco masculino al decirnos que era un individuo que necesitaba siempre

¹⁸ Christopher Lee Web, *The death of Octavia: Tacitus' Annales 14.60-64 and the Octavia Praetexta*, 2005, Georgia, University of Georgia, pp. 69-70.

¹⁹ Tácito, *Anales Libros XI-XII*, trad. de José Tapia Zúñiga.

²⁰ Matthew Dennison, *op. cit.*, p. 127.

estar sujeto. Sobre la situación del emperador dice: “Con el asesinato de Mesalina, se perturbó la casa del príncipe, habiéndose levantado entre los libertos una contienda, sobre quién elegiría la esposa para Claudio, incapaz de soportar la vida de soltero y sometido a las órdenes de sus esposas.” (Tac. *Ann.*, 12, 1, 1).²¹ Es decir, eran otros miembros del género masculino, incluso podían ser libertos (en tanto que fueran varones), los que tenían que escogerle una esposa a aquel varón que era incapaz de buenas decisiones en esos asuntos, alguien que *necesitaba* siempre obedecer a una mujer. Y para un hombre que no era sino el emperador de Roma había que ser cuidadoso al escogerle una esposa: se decidió por Julia Agripina, la hija de Germánico —quien era nieto de Livia—, por ser la que, según decían, *mejor podría ejercer un dominio o control sobre Claudio*.

La continua mención de Augusto en los *Anales* se ha interpretado como el objetivo programático de Tácito de poner atención en el amplio cambio de la naturaleza estatal de Roma en aquella época y subrayar el interés de los sucesores de Augusto en institucionalizar tal cambio,²² lo cual puede estar vinculado con la descripción de Claudio como débil. Si

el emperador Claudio era dominado por una mujer, era porque su antecesor, creador del principado, fue dominado por otra mujer: los sucesores de Octavio Augusto quizá tenían cierto interés, si no en institucionalizar, sí en hacer ver que el dominio de una mujer sobre el emperador era algo “normal”.

Nuestro historiador nos provee de una esclarecedora anécdota para nuestra disquisición en torno a lo que era ser varón en el siglo I d.C.

[...] se procede al interrogatorio [de Valerio Asiático] en una habitación privada, en presencia de Mesalina, y mientras Suilio le echaba en cara la corrupción de los soldados, los cuales alegaba que habían sido sometidos con dinero y con la prostitución del cuerpo a toda clase de infamias, su adulterio con Popea y, en fin, lo afeeminado de su persona. Ante esto, roto el silencio, el acusado [Asiático] estalló, y “pregunta, dijo, a tus hijos, Suilio; ellos te confesarán que soy un hombre”. (Tac. *Ann.*, 11, 2, 1).²³

Lo que rescatamos de lo citado es que Valerio Asiático expresa, quizá principalmente porque se trata de un soldado y uno de alto rango, que 4) el varón romano (digno de respeto) no puede ni debe de prostituirse o vender su cuerpo y que, en caso de que lo

²¹ *Anales Libros XI-XII*.

²² Eleanor Cowen, “Tacitus, Tiberius and Augustus”, *Classical Antiquity* 8/2 (2009), p. 206.

²³ Tácito, *Anales Libros XI-XII*.

hiciera, se estaría rebajando a ser catalogado como mujer. Una opinión que no podemos asegurar que nuestro autor compartiera, pero que nos hace ver que lo peor que se podía decir sobre los soldados es que vendían su cuerpo: era otra enseñanza taciteana para la sociedad romana. Los soldados romanos eran la quintaesencia de la masculinidad, y esto es la causa de que Asiático estallara en ira contra Suilio al verse acusado de algún tipo de prostitución. El cónsul y líder militar no pudo más que recurrir a la buena o mala honestidad de los propios hijos de Suilio para salvar, al menos, su honor.

Haciendo una síntesis, tenemos cuatro tipos de descalificaciones contra los varones, que recoge Tácito: 1) Ser engañado y mentido por una mujer (comúnmente por causa del amor que se profese hacia la mujer, como el caso de Octavio Sagita); 2) ser controlado por una mujer (Cayo Silio); 3) necesidad de ser controlado por una mujer (el emperador Claudio); 4) Prostituirse (Valerio Asiático).

Las recriminaciones 1) y 4) son especialmente malas para la masculinidad en tanto que pueden significar la imposibilidad de controlar las pasiones amorosas o sexuales y, ya que el descontrol de las pasiones podía ser una cualidad feminizante en concreto, ello afectaba en mayor medida a la reputación del varón como varón.

Una grave descalificación contra ambos géneros por igual: el incesto

Existía una práctica que era mayoritariamente mal vista tanto por la sociedad romana como por su religión (durante prácticamente todo el periodo de la antigüedad): el incesto. La connotación de impureza que esta práctica tenía desempeñaba una función social que consistía en formar un grupo social evitando las prácticas endogámicas, porque estas pueden impedir el entendimiento y entrecruzamiento de los diversos miembros de la comunidad.²⁴ La endogamia, en la forma de incesto, puede malograr el florecimiento de una comunidad.

Ni los argumentos de una de las filosofías helenísticas más sobresalientes, la cínica, hicieron que el incesto fuera bien visto en la antigüedad. Tenemos argumentos a favor del incesto como los siguientes: Diógenes de Sínope, en el siglo IV a.C., aludía que Edipo se quejaba en demasía de que su esposa fuera por igual su madre, y de que sus hijos fueran también sus hermanos; y aseveraba que a los perros, a los burros y demás animales, no les incomodaban tales situaciones.²⁵ Pero las reivindicaciones del incesto no fructificaron; como

²⁴ Véase Walter Burkert, *Greek Religion*, 1994, Harvard, Harvard University Press.

²⁵ Marcel Detienne, *La muerte de Dionisos*, 1982, Madrid, Taurus, p. 122.

en muchas ocasiones, las deliberaciones filosóficas no llegaron al pueblo llano, ni siquiera en tiempos del apogeo de tales deliberaciones, y mucho menos pudieron, en este caso, derribar prohibiciones ancestrales. Por el contrario, fueron los filósofos cínicos posteriores, de los siglos I a III d.C., que vivieron en el Imperio Romano, los que se adaptaron a las costumbres morales y sexuales de los griegos y romanos de esa época. Por ejemplo, el cínico Dion Crisóstomo condenó la homosexualidad en sus discursos para estar conforme con la homofobia de las clases bajas de su época.²⁶

Los cínicos ortodoxos habían considerado a la homosexualidad como una práctica tan indiferente (para lograr el correcto comportamiento moral) como el incesto. Aunque hay que considerar que para el siglo II d.C. el cinismo era más un referente de la radicalidad de algunos filósofos que una filosofía plenamente viva, como se colige al compararlo con otras escuelas exitosas en aquella época como el caso del estoicismo y del platonismo.²⁷

En términos amplios, las costumbres (morales) grecorromanas eran difíciles de cambiar y, en el caso del

incesto, solo los poderosos, los dioses, podían hacer caso omiso, desde siempre, de los tabúes referentes a la susodicha práctica: Zeus o Júpiter cometieron múltiples incestos a lo largo de sus aventuras amorosas. El dios supremo está casado “oficialmente” con su misma hermana, Hera (o Juno). Pero estos, y más casos, son excepciones a la imperturbable e inexorable regla cotidiana de los griegos y de los romanos, y Tácito nos lo enseña en los *Anales*. Para el siglo I d.C. en Roma la acusación de incesto se convirtió en una fuerte herramienta para deshacerse de los indeseados y de los rivales políticos, tal acusación es común encontrarla en la obra taciteana.

Nos refiere Tácito: “Sexto Mario, el más rico de las Españas, acusado de haber cometido incesto con su propia hija, fue despeñado en la roca Tarpeya” (Tac. *Ann.*, 6, 19, 1).²⁸ Incluso el incesto cometido dentro de la familia imperial debe de ser explicado y, para continuar con el apoyo de los diversos grupos de poder, justificado: en otro pasaje taciteano se hace recaer la culpabilidad del incesto Nerón-Agripina en Agripina pero no porque se trate de una mujer y, como tal, de un ser al que se le considere siempre el responsable en estos asuntos (aquí de nuevo, no debemos de ver estereotipos “misóginos”

²⁶ W. Desmond, *Cynics*, 2008, Berkeley, University of California Press, p. 91.

²⁷ Michael Trapp, “Cynics”, en *Greek and roman philosophy 100 BC-200 AD*, Vol. 1, 2007, Londres, University of London, p. 198.

²⁸ Tácito, *Anales*.

—valga el anacronismo— donde no los hay), sino porque se trata de una persona que fue pervertida alevosamente desde muy joven: “o porque Agripina hubiese concebido en su ánimo un deseo [incestuoso hacia su hijo] tan desordenado y tan contra la naturaleza, o porque cualquier apetito sensual es más creíble en una mujer que en los años de su niñez, movida del deseo de mandar, había consentido a los apetitos deshonestos de Lépido” (Tac. *Ann.*, 14, 2, 2).²⁹ En otras palabras fue, al final de cuentas, un varón quien pervirtió a Agripina y en él también recae la responsabilidad.

Sin embargo, historiadores como Fabio Rústico y Suetonio (sin razón clara alguna) exoneraron a Agripina de su incesto con su hijo y culpan a éste de ser el incitador.³⁰ Esto nos lleva a la premisa de que en Roma y Grecia solo a los poderosos se les pasaba por alto el quebrantamiento de ciertas normas morales, aunque a veces perdieran cierta legitimidad en su poder, pero en otras ocasiones ese quebrantamiento implicaba cierto valor positivo simbólico, de uso político, como nos hace ver Champlin:

[...] el incesto entre madre e hijo tenía una clara significación simbólica, y las historias sobre él comparten una

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Edward Champlin, *Nerón*, 2008, México, FCE/Turner, trad. de Horacio Pons, p. 58.

característica, a saber, que el héroe es o desea ser el conquistador de una patria de la cual en ese momento está de alguna manera excluido. La consulta de libros de sueños podía servir a los grandes hombres para cerciorarse de que sus madres simbolizaban su país [...] Conquistar a la propia madre era conquistar la tierra, madre de todos.³¹

Un caso que nos otorga Tácito, sobre el descrédito y pérdida de legitimidad al cometer incesto es el siguiente: “[Vitelio] comenzó a acusar criminalmente a Silano de sospecha de amores incestuosos con su hermana.” (Tac. *Ann.*, 12, 4, 1-2).³² La anterior fue una acusación que levantó resquemores aún cuando fue muy infundada, es decir, nunca se corroboró el incesto de Silano, sin embargo, parece que su reputación quedó enlodada por siempre. Con la mera sospecha de incesto, una mujer o un hombre podían quedar mancillados permanentemente y hasta los poderosos podían caer en el desprestigio.

Aún a finales del siglo I d.C., infringir las prohibiciones sexuales era causa de duro castigo; Domiciano (51-96 d.C.) en el 87 d.C. acusa de incesto a la vestal máxima, en aquel año, Cornelia. Se trataba de una doble falta, primero contra el celibato que

³¹ *Ibid.*, p. 127.

³² Tácito, *Anales Libros XI-XII*.

juraban las vestales y segundo por el incesto en sí. Y el emperador Domiciano podía igualmente acusar con autoridad religiosa, porque en su época los emperadores también detenían el cargo de pontífice máximo y otros cargos religiosos. Independientemente de si la acusación fuera verdad o una maquinación del emperador, el punto es que el gobernante estaba cumpliendo con su función de mantenedor de las costumbres (y la moral) religiosas, cumpliendo con su responsabilidad de preservar la unidad y salvación del pueblo romano mediante la piedad hacia los dioses.

Es sobresaliente la persistencia del tabú contra el incesto. Unas pocas décadas antes de Domiciano, el emperador Claudio, casado con su sobrina, ya había legalizado el casamiento entre tíos y sobrinos, no obstante Tácito nos dice que los romanos no realizaron nunca estas bodas salvo casos muy excepcionales (*Tac. Ann.* 12, 7, 1-3). Estas modificaciones legales no “aprovechadas”, considero, indican que el pueblo de Roma tenía muy arraigadas sus costumbres y prejuicios contra el incesto. Séneca el Joven, conspicuo exponente y seguidor de la filosofía estoica, filosofía que también había defendido el incesto pues había nacido del cinismo, se había opuesto al incesto de Nerón con Agripina y, en una ocasión, para evitarlo en último

momento, llamó a la amante del emperador, Acte, logrando momentáneamente calmar a Nerón en sus intenciones incestuosas.³³

Vemos que no porque las clases altas realizaran ciertas acciones (incestuosas o adúlteras, por ejemplo), el pueblo llano las imitaba sin demora. Si el adulterio se puso de “moda” en el siglo I a.C. aproximadamente, y lo mismo el divorcio (“las facilidades para el divorcio habían, por así decirlo, legitimado por anticipado el adulterio”),³⁴ el caso es que el incesto jamás encontró un lugar en la sociedad romana. Vamos, hay costumbres aprobadas por una sociedad, aunque disfrazadas y matizadas (adulterio), y hay otras que nunca se aceptarán (incesto). Lo anterior es exhibido en la obra taciteana (para seguimiento de los romanos).

¿Roma moral y absolutamente decadente?

Cabe decir que, pese a las múltiples anécdotas de vicios que se regala en los *Anales*, considero que el autor no aparece como un individuo que condene por completo tanto a las mujeres como a los hombres de la época

³³ Edward Champlin, *op. cit.*, p. 110.

³⁴ Jérôme Carcopino, *Daily life in ancient Rome*, 1979, New Haven, Yale University Press, p. 95.

imperial por conformar una sociedad “decadente” de una forma generalizada. Sabe que hay una cierta decadencia en el tiempo del Imperio Romano, cuando compara su época con la de la República, empero, como bien observa John Burrow³⁵ en su análisis historiográfico de la obra de Tácito, éste no es plenamente fatalista pues intuye que los cambios (mejoramiento o empeoramiento) de los usos y costumbres dentro de una sociedad pueden ser cíclicos.

Tácito cree de forma optimista que los individuos decadentes de su época en algún momento desaparecerán y, que en un futuro, habrá alguna regeneración moral en Roma (desconozco cómo planteó Tácito que se lograría esto). Según podemos inferir a partir del estudio político de Raymond Mercado,³⁶ los cambios descritos por el historiador no son una pendiente sino una oscilación entre la libertad y la esclavitud (metafórica) de Roma o una oscilación entre un régimen más o menos republicano y más o menos de principado. Y oscilantes son también las costumbres y la ética de cualquier sociedad.

La pendiente no es interminable: en algún punto la historia de Roma volverá a subir una colina, y esto es

patente por el hecho de que Tácito aún encuentra actitudes encomiables en los habitantes y los dirigentes del Imperio, actitudes que servirán de ejemplo a las generaciones posteriores. Tácito no sólo encontró acciones reprobables sino también encomiables. Y el hecho de que muchos de estos ejemplos encomiables, los *exempla*, vengan de féminas (como Paulina o Popea), es muy significativo, pues muestra la amplitud de recursos (retóricos) de Tácito.

Si nuestro historiador tenía en mente cumplir con el propósito de hacer una investigación histórica *sine ira et studio* entonces es coherente establecer, por la evidencia que otorga su texto, que nunca quiso construir un discurso lleno de odio o prejuicio ni contra las mujeres como grupo, ni contra los varones como grupo. Y, cuando nos encontramos con lo que pareciera ser una descalificación contra una mujer o contra un hombre hay que tener siempre cuidado: no hay que quedarnos con la idea de que todos los autores (varones) antiguos consideraban a la mujer como inferior, pasional, afeminada, etc., ni al varón como superior, circunspecto, valiente, etc.

³⁵ John Burrow, *op. cit.*, p. 181.

³⁶ Raymond Mercado, “On Seditio in Tacitus”, *Perspectives on Political Science*, 35/1 (2006), pp. 14-21.

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

LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EN LA TURBULENCIA CONTEMPORÁNEA. REFLEXIONES EN TORNO A LA POLÍTICA SEGÚN DAVID RUNCIMAN

*Fredy Aldo Macedo Huamán**

DEMOCRATIC POLITICS IN THE CONTEMPORARY
TURBULENCE. REFLECTIONS ON POLITICS
ACCORDING TO DAVID RUNCIMAN

RESUMEN: La política democrática enfrenta una en-cruzijada histórica como modelo de convivencia colectiva, cultura pública y marco institucional. Ello exige una dosis adecuada de creatividad e imaginación para rediseñarla, reforzada con la valoración de sus mejores tradiciones y aportes. En este ensayo se ofrecen anotaciones críticas y aportan pistas entorno a esa cuestión previa, a partir del análisis de un libro de David Runciman, *Política* (2014), y de las implicaciones que conlleva asumir un tema contemporáneo: la política y el papel de los ciudadanos democráticos.

PALABRAS CLAVE: democracia liberal, política moderna, cultura pública, Estado de derecho, ciudadanía democrática.

ABSTRACT: Democratic politics faces a historic crossroads as a model of collective coexistence, public culture and institutional framework. This requires an adequate dose of creativity and imagination to redesign them, reinforced by the appreciation of their best traditions and contributions. This essay offers critical annotations and provides clues to the previous question, from the analysis of a book by David Runciman, *Politics* (2014), and the implications of taking on a contemporary issue: politics and the role of democratic citizens.

KEYWORDS: liberal democracy, modern politics, public culture, rule of law, democratic citizenship.

RECEPCIÓN: 17 de enero de 2017.
ACEPTACIÓN: 11 de enero de 2018.

* Universidad Iberoamericana.

LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA EN LA
TURBULENCIA CONTEMPORÁNEA.
REFLEXIONES EN TORNO
A LA POLÍTICA SEGÚN
DAVID RUNCIMAN

126

Abordar la política democrática en la época actual plantea retos a la creatividad y la imaginación. Motiva un examen profundo de lo andado. Aún más: sacude los marcos que sirven y sirvieron para ejercerla y pensarla. Nos recuerda que es una tarea ininterrumpida y mudable. Su rasgo estable reside, paradójicamente, en la exigencia continua de reconstruirla y repensarla. Pero habiendo llegado a un punto que brindaría a las sociedades cierto control —por las instituciones que erigen y los marcos valorativos que las une—, una pendiente descendente de alienación y distancia de la esfera de la política parece imponerse e incluso normalizarse. Lo contrario: la “obsesión por la política”, tampoco es una ruta posible deseable. En una sociedad democrá-

tica, la nulidad y la sobrecarga políticas resultan perniciosas por igual. La política deberá ser valorada en la dinámica social y cultural en su justa dimensión. Un entorno moderado en política propicia un mejor despliegue de la privacidad, las libertades y las interacciones civiles.

En tiempos turbulentos —en los que cierto sector emerge con gran arrebato, reclamando el olvido y la marginación a los que lo confinaron unas élites dominantes y que se asume como encarnación genuina del cambio y la justicia, del “pueblo”, con el fin de reivindicar su lugar en la historia—, (re)examinar las opciones, exigencias y redefiniciones de la *democracia* moderna (en su versión *liberal*) es cuestión central para el devenir de la huma-

nidad. Si a la tendencia aludida al inicio se la considera ya sea como un populismo —de particulares rasgos y formulaciones— o como expresión renovada del fascismo,¹ lo cierto es que una (auto)crítica esclarecedora y equilibrada, así como la (re)elaboración de la agenda que se quiere seguir (como resultado del diagnóstico previo), convocan a una gama amplia de actores: ciudadanos, activistas, periodistas, profesionales, estudiantes, intelectuales, líderes cívicos, emprendedores sociales, escritores, artistas, educadores, entre otros. Ese esfuerzo reflexivo y proactivo implicará, en principio, realizar un examen de la democracia contemporánea en dos vías: 1) una crítica interna a los participantes en el ejercicio democrático —al menos en las últimas tres décadas— sopesando sus

¹Sobre las nociones de populismo y fascismo —como posiciones diferenciadas— para caracterizar la política contemporánea, véanse Jan-Werner Müller, *What is populism?*, 2016, Filadelfia, University of Pennsylvania Press; Margaret Macmillan, “The new year and the new populism”, en *The Year Ahead, 2017: Fatal Attraction*, 2017, Praga, Project Syndicate, pp. 22-25; y Rob Riemen, *Para combatir esta era. Consideraciones urgentes sobre el fascismo y el humanismo*, 2017, México, Taurus. En la economía como veta disciplinaria, vale la pena revisar los aportes de Martin Wolf y Nouriel Roubini —para quienes, por ejemplo, el populismo de Trump es claramente *plutocrático*—, en “Donald Trump embodies how great republics meet their end”, *Financial Times*, 1 de marzo de 2016; y “Populist plutocracy and the future of America”, *Project Syndicate*, 11 de diciembre de 2017, en <<http://prosyn.org/7BykAfs>>.

limitaciones y desaciertos, producto de lo cual se asentó un modo de actuar e institucionalizar la política y la economía que hoy afecta a todos; y, 2) una revisión detenida del papel de los que responden hoy al escenario prevaleciente como abanderados de su transformación y mejoría, pretendiendo asumir salidas que enaltecen lo nacional, étnico y popular (es decir, un nativismo como centro de cohesión y orientación para los miembros de las comunidades políticas), pero fomentan una atmósfera de animosidad, cerrazón e imposición de sus propias narrativas, lenguajes y visión de los acontecimientos.

En este clima intelectual de búsqueda de claves interpretativas para entender, desde la política, el mundo contemporáneo se sitúa el libro de David Runciman, *Política*.² El profesor Runciman —quien abreva de una tradición en ciencias sociales (principalmente en sociología, política, filosofía e historia) en la que también se formó su padre, el sociólogo W. G. Runciman— es un estudioso de la política democrática y la teoría normativa que la sustenta, a partir de un riguroso examen histórico e intelectual de sus principios filosóficos, así como de la evolución de sus modos de pensamiento y formación de ideas, en la era moderna y contemporánea.

²David Runciman, *Política*, 2014, Madrid, Turner, trad. de Marta Alcaraz, 191 pp.

Planteamientos y examen general

Para Runciman, la *política* es una piedra angular en la generación de ideas y en la construcción de arreglos institucionales, así como en la revaloración de tradiciones intelectuales y marcos de entendimiento para comprender los escenarios actuales. Pero también emerge como una poderosa alerta civilizatoria que advierte lo terriblemente peligroso de quedarse (como individuos y ciudadanos) en la pasividad o la evasión de los desafíos del presente.

Runciman desarrolla una argumentación política coherente e incisiva. Sobre este eje plantea un conjunto de reflexiones y notas críticas, con un abordaje centrado fundamentalmente en la especificidad, usos, alcances y límites de la política. En suma, se trata de un examen con una apertura y un cierre muy bien delineados; usa un lenguaje digerible para cualquier ciudadano de a pie, sin perder la profundidad y el rigor propios de las ciencias sociales. Debido a ese estilo ágil y su clara orientación analítica, lo que resulta es un ejercicio sugerente y propositivo. El autor explora de manera estimulante ideas y líneas de indagación sobre la política en la sociedad contemporánea, pero también abre pautas para esbozar agendas de reflexión que seguramente seguirán inquietando en las próximas décadas.

La naturaleza específica de la política es un tema que actúa como punto de partida y elemento transversal de la obra. No podría ser de otro modo. El autor se apoya en una conceptualización rigurosa y esclarecedora para guiar al lector, paso a paso, en torno a la exposición de sus ideas y claves analíticas. La política emerge, así, como dimensión de la realidad social que deriva en un ejercicio autónomo o con valor propio y en un factor instrumental (como tal, siempre será una tarea o un dominio al servicio de algo) de las expectativas y logros que consigue. En ese marco de posibilidades, identificar su naturaleza implica discernirla a partir de *una capacidad configuradora en la vida pública e institucional de una sociedad*: dirimir conflictos, reservarse unas facultades coactivas sobre un ámbito colectivo, convocar ciertas identificaciones y sensibilidades compartidas, encauzar y cobijar las diferencias en una amplia esfera deliberativa, entre otros modos de expresión.

En segundo término, el autor trae a colación las funciones y el impacto de la tecnología en el ámbito sociopolítico. Delinear alcances e implicaciones no acepta análisis ligeros y unilaterales. La tecnología de la era digital coloca a las sociedades frente a un vector de sus posibilidades y flaquezas, y así como apalanca sus iniciativas y oportunidades, también

induce cegueras, intromisiones, cinismos y obstaculizaciones. En medio, el punto en el que se sitúa la política —como forma institucional: su calidad de *Estado*— es de desplazamiento, cómoda lejanía y ventaja para los fines de control gubernamental sobre las poblaciones, y de renuncia a asumir un papel protagónico y legítimo —en tanto agente democrático—, al someterse o aliarse con los intereses corporativos.

Este uso de la tecnología reviste una importancia nodal en la medida en que vincula la política con la economía desde las posiciones más elevadas del poder. Así, por ejemplo, países considerados potencias (Estados Unidos, China) o que poseen un peso relevante en la escena mundial, debido a la configuración específica en que se estableció el ejercicio del poder e influencia de los actores, por medio de sus gobiernos logran acomodar intereses, mecanismos y prerrogativas a favor de sectores con los que comparten cotos bien definidos o a los que se les avala una mejor posición. Los agentes de este peso que se impulsan y se dan la mano para propósitos no precisamente edificantes (vigilancia masiva e indiscriminada, espionaje industrial), no solo son gobiernos, sino también entidades privadas enormes por su transnacionalismo y perturbadora penetración económica, cultural y política en casi

todos los confines del planeta, como Google.³ Con ese entorno de expectativas y compromisos, las figuras clave que moverían los hilos del poder recaerían no tanto en políticos profesionales a la vieja usanza, sino que estarían personificadas en los *nuevos tecnócratas*: los expertos en tecnología sumamente capacitados en cuestiones financieras, militares, de mercadotecnia política y gestión técnica en los asuntos públicos. A esta lógica excluyente, que estrecha a niveles muy reducidos el ejercicio de la vida política, se suma una versión cada vez más *aristocratizante* de los círculos en los que se originan y socializan las élites políticas. El común denominador de las dinámicas de estos actores, los cuales poseen una influencia y un poder fáctico de gran magnitud, es la debilidad (o casi ausencia) de formas de rendición de cuentas capaces de someterlos a la institucionalidad democrática y la expresión ciudadana.

Por último, el tercer eje con el que cierra el ensayo es la justicia. Una política estable y eficaz (es decir, con capacidades suficientes y efectos genuinos ante las exigencias de una sociedad) implica un umbral de difícil acceso. Además de que exige que sus constructores posean perfiles y habi-

³ Para profundizar sobre el tema, véase también Siva Vaidhyathan, *La googlización de todo*, 2012, México, Océano.

lidades de muy alto nivel, así como que se asienten los marcos institucionales idóneos (según el contexto de cada nación), plantea respuestas a criterios que trascienden lo práctico y al oficio del político. Requiere también que se afronten y atiendan socialmente cuestiones de orden *ético*, esto es, pautas fundamentales basadas en la justicia y su debido encauzamiento en lo legal (por ejemplo, mediante la protección de los derechos humanos). De ahí la necesidad de recurrir a las lecciones y vetas de discusión que desarrolla la filosofía política. Aquí se retoman los planteamientos y aportes del neorrepblicanismo (Pocock, Skinner) y el enfoque de las capacidades (Sen, Nussbaum).

La política, tal como ha sido ejercida hasta hoy, llega a tener impactos institucionales y colectivos que son cruciales para la coexistencia pacífica de las sociedades (por la estabilidad y el ejercicio del Estado de derecho que es capaz de concretar). No obstante, está aún por debajo de exigencias sociales (como el reto de las desigualdades) y humanitarias (como la ayuda al desarrollo) del mundo, de modo que tendrá que dar cuenta de principios y compromisos sustantivos. Las alternativas que se vienen elaborando y discutiendo en el plano intelectual permiten identificar el panorama y sus vías de solución, pero

no llegan a convertirse en experiencias concretas y contrastables prácticas. Cuestiones que han llegado a extremos muy preocupantes en ciertas regiones del mundo (tales como la desigualdad social, la pobreza extrema, la violencia y la inestabilidad política), ponen muy en alto las exigencias y respuestas éticas de las que la política moderna debería hacerse cargo, más allá de su concentración habitual en los contornos nacionales, los aspectos técnicos y su manejo limitado del tiempo político debido a su cortoplacismo electoral.

Por otra parte, si el impacto de las necesidades, inestabilidades y grandes desatenciones que padecen zonas alejadas del mundo desarrollado obligan a pensar y actuar en una política de *escala mundial*, no está claro cómo arraigar y volver eficaz un poder de esa índole. Los esfuerzos con las entidades y la movilización de recursos que se han realizado hasta ahora son muy endebles y unilaterales o dan por resultado acciones socavadas rápidamente por la corrupción y capturadas por ejércitos privados. Por tanto, erigir un arreglo así supone enormes retos a la adecuación y refuerzo institucionales con el orden vigente, además de que implica realizar avances prudentes y graduales que no comprometan la paz lograda (o esperada) por las colectividades.

Algunos apuntes críticos

Una visión de conjunto acerca del libro de Runciman deja una sensación grata e incluso inspiradora: el ensayo permite recuperar pistas y trazos muy bien articulados sobre la política contemporánea a partir de sus dimensiones centrales y principales dificultades como un ámbito práctico, simbólico e institucional. Queda claro que se trata de una política asentada en la *democracia liberal* como su realización más promisoría y adaptable, pese a los embates externos y defectos propios a los que se enfrenta y con los que se reconstituye de modo permanente. En ese sentido, el autor logra en un grado significativo su propósito al proponer una lectura crítica y valiente sobre la experiencia que les toca vivir a los ciudadanos democráticos frente al tipo de Estados (y de élites gobernantes) que tienen y esperarían en el siglo actual. Su aportación, por ello, es atendible. Se trata de una radiografía analítica sustentada en un diagnóstico esclarecedor y en una esquematización de respuestas posibles: como ejercicio argumentativo sobre la política, se ocupa más de asuntos que afrontan los *qués* y los *porqués*, sin la pretensión de profundizar exhaustivamente en líneas estratégicas que respondan al *cómo* de lo que implicaría dicha tarea.

Más allá de lo indicado antes, sin demeritar las premisas básicas de *Política* de Runciman, emergen temas paralelos a la cuestión democrática actual y sus implicaciones, que complementariamente robustecerían las líneas claves que el autor propone en el conjunto de su argumentación:

- Además de las *vías alternativas* que ahí se tratan (neorrepublicanismo y enfoque de capacidades), merecerían también un mayor rescate aportaciones filosóficas, traducibles en modelos políticos viables, tales como la gobernanza interactiva, la democracia deliberativa, el constitucionalismo global, el institucionalismo centrado en los actores y otros.
- Resulta crucial para examinar y afrontar el rumbo de las sociedades contemporáneas, un abordaje más profundo de las condiciones y desafíos que presentan los sistemas democráticos a partir del eje *derecha/izquierda*, como marco central en las orientaciones que asume la política de los Estados, las diferenciaciones y vínculos entre los actores políticos, la orientación estratégica de las políticas y modos de gobernanza, y su resonancia en las agendas sociales, ambientales, económicas y culturales a largo plazo.

- Una revaloración del futuro y el lugar que les tocará encarar al *liberalismo* y al *constitucionalismo democrático*, en un contexto de declive, regresión e incluso socavamiento activo de sus logros institucionales, conquistas y reivindicaciones legales, e identificaciones socioculturales (también venidas a menos). Es un asunto nodal en la medida en que la sostenibilidad y fortaleza de las formaciones democráticas se juega en mucho en tales pilares políticos.
- Por último, en el futuro las democracias necesitarán superar el cortoplacismo electoral tan ligado a su vocación convencional desde inicios de la modernidad, para dar paso a opciones audaces y ambiciosas como aquellas que incluyan complementariamente *esquemas participativos y deliberativos* (con un carácter sinérgico y dotados formalmente de niveles de poder significativos), así como a las que incorporen arreglos y andamiajes basados en una estatalidad de largo plazo (una genuina *gobernanza estratégica*), que trasciendan los cortos ciclos electorales.

De unas décadas atrás, caracterizar a las democracias con la categoría de “crisis” devino en un lugar común.

Fue, y aun es, un rótulo muy mencionado para examinar las diversas expresiones que asumían. Se incluía, así, al modelo político que las define como sistema, a los partidos y sus formas de representación, a sus mecanismos de acceso y ejercicio de la participación, a los referentes valorativos y simbólicos que dejan traslucir su construcción como cultura... en fin. Si con ello se pretendió advertir declives y disfuncionalidades significativas, no siempre pareció prevalecer un uso adecuado del lenguaje sobre el asunto. En rigor, las democracias, en sus diferentes fases y grados de evolución, desde su surgimiento hasta la era moderna, no han sido ni podrían ser construcciones apacibles y sosegadas. Se asume que lo suyo es la agitación y el dinamismo internos. Lo paradójico, y a la vez apreciable, es que al tiempo que proveen estabilidad, por el destino agitado que las define tienen una gran capacidad de reajuste (de “adaptabilidad” dice Runciman) para afrontar las serias adversidades que se les presentan.

Recientemente, se han vuelto a considerar los estudios de la política democrática y han concitado interés y debates, no solo en el campo intelectual, sino también en la arena pública y civil. En particular, en los últimos años la atención se centra en el futuro y la calidad de las democracias contemporáneas; sobre todo,

considerando la capacidad institucional que respalda su perdurabilidad, la solidez de los procesos de consolidación que se les atribuía y el arraigo sociocultural que hacía que las sociedades las valoraran y defendieran. Ello, ya de por sí, plantea a académicos, periodistas y ciudadanos un panorama estimulante e inédito. Las aproximaciones iniciales revelan que las democracias contemporáneas se encuentran como nunca en un punto de inflexión, es decir, en una posición marcadamente incierta y ajetreada. Los últimos resultados electorales de 2016 y 2017 en distintas partes del mundo (en Europa y América, por ejemplo), la preferencia por ciertas posiciones políticas y rumbos de los modelos económicos (alineados con la extrema derecha), el decantamiento de las sociedades por las políticas migratorias (en rechazo de personas que proceden de otros países y culturas), el sentimiento de distancia e incluso repudio de los logros que habrían conseguido los sistemas democráticos y sus componentes liberales (como el Estado de derecho), que llega incluso a impulsar a ciertos sectores a pensar (desde dentro) en apoyar opciones no democráticas y antidemocráticas, estarían debilitando la política democrática tal como se conocía, de modo que algunos escritores, como Yoshua Mounk y Joe Stefan Foa, suponen que se encontraría

en fase de regresividad sistémica, a la que definen como “desconsolidación”.⁴

¿Qué es la *desconsolidación democrática*? Para Mounk y Foa, hay razones para sentirse preocupado. Esta categoría, a su modo de ver, estaría indicando una significativa regresión a lo institucional y cultural en el desarrollo democrático de los países: mientras, por un lado, el respaldo que se le daba a la democracia (como sistema) estaría en declive, por el otro, surgen alternativas antisistémicas (o no democráticas) que serían aceptadas y respaldadas por importantes sectores de la sociedad.⁵ En conjunto, las dos tendencias mutuamente reforzadas son señales críticas, con consecuencias aún insospechadas e inquietantes.

¿Es tan grave esta erosión y fractura de las democracias liberales? Algunos académicos que examinan los planteamientos de Foa y Mounk mantienen sus reservas y adoptan una posición serena al respecto.⁶ Señalan que hay más matices en el tema de lo que se podría suponer. Cuestionan, por ejemplo, si el desapego o la poca disposición a apoyar a la democracia

⁴ Robert Stefan Foa y Yascha Mounk (2016), “The danger of deconsolidation: The democratic disconnect”, *Journal of Democracy*, vol. 27, núm. 3, pp. 5-17.

⁵ Véase más al respecto en la nota 1.

⁶ Frederic Burnand, “¿Amenazadas las democracias occidentales?”, *SWI SWISSINFO.CH*, 2016, en <http://www.swissinfo.ch/spa/politica/d%C3%ADa-mundial-de-la-democracia_-amenazadas-las-democracias-occidentales-/42443992>.

implica necesariamente que esté a un paso de establecerse un régimen militar o si solo muestra el tamaño del descontento con el *statu quo*. Igualmente, se preguntan si el arribo al poder de partidos antisistema supondría, en todos los casos, el menoscabo y abandono del Estado de derecho y la continuidad de las democracias al concluir el régimen.

Los desplazamientos y la identificación con posiciones ideológicas de extrema derecha en buena parte del mundo —principalmente por el terreno que van ganando gobiernos y organizaciones políticas en Estados Unidos (con Donald Trump) y en algunas regiones de Europa (Francia, Austria, Hungría, Polonia, Turquía)—, parecían tener un impulso casi imparable; pero quizá, por fortuna, se encuentren ante un freno razonable y un sereno sentido de reflexión de corrientes nacionales e internacionales orientadas al centro (Trudeau, Macron, Merkel, Guterres). Con todo, las señales de alarma y agravamiento de una situación cada vez más amenazante y erosiva para la institucionalidad y cultura democráticas incitaron a los académicos (principalmente, politólogos e historiadores) a sumergirse con rigor, sistematicidad y sensibilidad para diagnosticar (y alertar) sobre un momento crucial para las sociedades, que exige una toma de postura capaz de desmontar tales embates y reafianzar los com-

promisos, a la luz de una contemporaneidad desafiante e intensa.⁷

Queda pues por delante la necesidad de realizar un ejercicio analítico mucho más refinado y contrastado sobre la calidad y el futuro de las democracias. Hay que responder con cautela y perspectiva diversas preguntas sobre las bases políticas y culturales del modelo democrático, las condiciones y lógicas de cambio de sus capacidades institucionales en una era digital (por ejemplo, censura y vigilancia o privacidad y libertades democráticas) y de mayor exposición a las tendencias globalizadoras, y a partir de ahí replantear las posibilidades de su arraigo y perdurabilidad como modelo político, cultura pública y esquema de interacción colectiva.

Política democrática: opciones e implicaciones

Con otro tono y sentido práctico, un amplio segmento generacional pretende haber innovado y dinamizado la acción política al reducirla al simple uso de tecnologías comunicativas (redes, chats, foros en línea), cuando la trampa de tal asombro es que así

⁷Para algunas indagaciones recientes sobre este lento (o, a veces, poco perceptible) socavamiento desde dentro de las democracias, véanse Steven Levitsky y Daniel Ziblatt, *How democracies die*, 2018, Nueva York, Crown Publishing, y Yascha Mounk, *The people vs. democracy: Why our freedom is in danger and how to save it*, 2018, Cambridge, Harvard University Press.

se banalizan y dispersan las energías colectivas ante las capacidades movilizadoras y articuladoras, siempre exigibles en política.⁸

Más allá de las invocaciones simplistas, exaltadas e irreflexivas de la política, su revaloración responde a una inquietud seria por delimitar sus contornos analíticos y premisas filológicas, así como por asimilar los significados culturales y organizativos que promueve, al mismo tiempo que se aspira a recuperar su vocación configurativa en la disputa en torno a ideas, exigencias colectivas y marcos institucionales. Desde los clásicos como Durkheim y Weber, hasta filósofos, sociólogos y politólogos más recientes como Robert Dahl, Norberto Bobbio, Giovanni Sartori, Quentin Skinner, J. G. A. Pocock, Ralf Dahrendorf, Bernard Crick, Robert Putnam y Sheldon S. Wolin,⁹ entre otros

⁸Sobre las críticas a este optimismo tecnológico en política, véase Malcom Gladwell, “Small change. Why the revolution will not be tweeted”, *The New Yorker*, octubre de 2010, en <<http://www.newyorker.com/magazine/2010/10/04/small-change-malcolm-gladwell>>; y Evgeny Morozov, *El desengaño de internet. Los mitos de la libertad en la red*, 2012, Barcelona, Destino.

⁹Por ejemplo, Ralf Dahrendorf, *El conflicto social moderno: Ensayo sobre la política de la libertad*, 1990, Madrid, Mondadori; Bernard Crick, *En defensa de la política*, 2003, México, Tusquets; Robert Putnam, *Solo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, 2002, Barcelona, Galaxia Gutenberg; y Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, 2012, México, Fondo de Cultura Económica. Un aporte más reciente, que resulta estimulante y apasionado como recordatorio de la historia de la política contemporánea, es el

(incluyendo a pensadores clave de gran parte del siglo XX como Hannah Arendt, Thomas H. Marshall e Isaiah Berlin), esa vía de interés y compromiso provee una gama de “materiales” (conceptos, enfoques, claves, estilos y agendas) que hoy requerirán ser interrogados a la luz de la condición contemporánea que toca afrontar.

Uno podría pensar que los rasgos que más se extrañan hoy son la necesidad de cierta certeza y coherencia sociocultural para aquilatar nuestro tiempo. Pero lo tremendamente acelerado y desdibujado del paisaje contemporáneo puede mirarse desde otro ángulo. Se atestigua un replanteamiento de los códigos cognitivos, a fin de procesar la autoexpresión y las relaciones colectivas en una lógica difícil, pero necesaria, que reúna representación política, control público, debate social, pluralismo ideológico, protección de derechos y autodeterminación personal.

No es solo el destino de un país, partido o ideología, en particular, lo que está en juego, cuando la escena mundial es casi arrasada por la “colonización” sofisticada de un puñado de fuerzas indolentes y antipolíticas que despliegan tendencias ciegas apoyadas en su poder económico y cul-

ensayo del historiador Timothy Snyder, *Sobre la tiranía. Veinte lecciones que aprender del siglo XX*, 2017, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

tural, en un afán de oprimir, socavar y alienar la capacidad política de las sociedades civiles. Es más, cuando hay silencio, indiferencia y desconexión (como respuestas colectivas e individuales), se pone en riesgo la misma posibilidad de afrontar las amenazas al orden constitucional y los modos de ciudadanía. En suma, sin valores básicos de ciudadanía, las democracias flaquean o se desmoronan. (Sin que sea solo una deriva culturalista. En efecto: esto se refuerza, de modo regresivo, al conectar con arreglos dispuestos a socavar las bases democráticas del orden político.)

Por ello, retomar y profundizar (en foros académicos, debates cívicos, espacios culturales y artísticos) el valor de la política es un reclamo imposter-gable. Para los que ejercen una tarea intelectual y crítica pública desde las ciencias sociales, exige revisar y articular mejor los argumentos, opiniones e ideas forjadas en la acción político-civil. No hay nada más alejado de una realidad intensa y compleja (como la que se vive) como el supuesto de que la política moderna habría muerto o que estaría en fase terminal. Asumir lo contrario, esto es, que goza de su mayor auge y vitalidad, tampoco es realista. Análisis críticos y planteamientos ecuanímenes indican más bien que el momento actual es de confluencia entre pautas históricas, reorientaciones subjetivas y nuevas configuraciones, lo cual produce tendencias dotadas de un di-

namismo sociocultural y político de mayor calado, que habría que encauzar en una vía constructiva.

A juzgar por las oleadas que hoy sacuden al planeta (populismos extremos, desglobalización, nacionalismos exacerbados, xenofobia antinmigrante), no es la democracia liberal *per se* lo que está en tela de juicio. En ella residen aún claves apreciables, las cuales se soslayaron en su potencial práctico, además de su disposición a un diálogo con modelos contemporáneos (que podría ser fructífero). Ahora bien, lo anterior no implica que deba abandonarse su renovación ante los retos presentes. Por un lado, se impuso una versión simplificadora de la democracia, basada en un enfoque predominantemente tecnocrático y descontrolado que abonó en mucho el terreno para la situación reciente. Por el otro, quienes en su momento pudieron fortalecerla no crearon ni apuntalaron alternativas sólidas y viables. Al contrario, al abandonar la situación, hoy se tropieza con un importante estado de hipertrofia y desafección respecto al avance democrático esperable. Pese a todo, aún hay motivos para pensar que la democracia estaría en el mejor momento: al confrontarse a la encrucijada actual se verá si es capaz de salir adelante o si se convertirá en una reliquia, una que un día fue muy apreciada y que, al final, decayó por la complacencia de sus propios actores.

CAUSAS DE LA RELATIVA FACILIDAD DE LA CONQUISTA DEL PODER POR STALIN DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

*H. C. F. Mansilla**

CAUSES OF THE RELATIVE EASE
OF STALIN'S CONQUEST OF POWER AFTER THE
OCTOBER REVOLUTION

RESUMEN: La toma del poder por José Stalin y la edificación de un régimen totalitario en la Santa Rusia muy poco tiempo después de la Revolución de Octubre (1917) fueron posibles porque casi todos los dirigentes bolcheviques y hasta los grupos opositores a Lenin y Stalin dentro del partido comunista compartían un idéntico desprecio por el pluralismo democrático y el Estado de derecho. Esta ceguera con respecto a valores culturales y normas colectivas de orientación era asimismo característica de numerosos intelectuales progresistas en Europa occidental, como Rosa Luxemburgo, y de personalidades del Partido Comunista que se opusieron a Stalin en un principio.

PALABRAS CLAVE: Rosa Luxemburgo, Trotsky, Lenin, régimen totalitario.

ABSTRACT: The seizure of power by Joseph Stalin and the building of a totalitarian regime in Holy Russia very soon after the October Revolution (1917) were possible because nearly all the Bolshevik leaders and even opposition groups to Lenin and Stalin in the Communist Party shared an identical contempt for democratic pluralism and the rule of law. This blindness to cultural values and collective rules of guidance was also characteristic of many progressive intellectuals in Western Europe, such as Rosa Luxemburg, and personalities of the Communist Party who opposed Stalin at first.

KEYWORDS: Rosa Luxemburgo, Trotsky, Lenin, totalitarian regime.

RECEPCIÓN: 2 de octubre de 2017.
ACEPTACIÓN: 4 de febrero de 2018.

*Academia de Ciencias de Bolivia y miembro de la Real Academia Española.

CAUSAS DE LA RELATIVA FACILIDAD DE LA CONQUISTA DEL PODER POR STALIN DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN DE OCTUBRE

Desde un comienzo

138

Rosa Luxemburgo (1871-1919) fue una de las exponentes más notables de un marxismo independiente y, por ello, un caso muy interesante para observar la tesis de un amplio rechazo a la democracia pluralista y de un aprecio concomitante del dogmatismo marxista. Ya en 1904 había censurado el “ultracentralismo brutal” contenido en la nueva concepción del partido de Lenin: el intento de introducir la disciplina del cuartel, la fábrica y de los estamentos burocráticos en el partido socialdemócrata, lo que había dado como resultado una élite dirigente privilegiada y una masa de seguidores sometidos a la obediencia más estricta y separados para

siempre de la cúpula decisoria. Como se sabe, Luxemburgo mantuvo su posición crítica del partido bolchevique después de la Revolución de Octubre de 1917.¹ Ahora bien, al mismo tiempo sostuvo como verdades indubitables algunos teoremas importantes del marxismo que ya entonces eran muy controvertidos: la validez intangible de todos los pronósticos de Marx sobre el desarrollo de la economía capitalista, la polarización ince-

¹Rosa Luxemburgo, “Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie” [1904], en Susanne Hillmann (comp.), *Schriften zur Theorie der Spontaneität*, 1971, Reinbek, Rowohlt, pp. 71, 74-80. Cfr. sus observaciones ejemplarmente críticas acerca de la dictadura del partido bolchevique (heredero de las estrategias conspirativas de los jacobinos) en su obra póstuma “Die russische Revolution”, en *ibid.*, pp. 171, 188.

sante de clases, la pauperización creciente del proletariado, la necesidad de subordinar las labores sindicales a las políticas, la inutilidad de toda labor parlamentaria (el sistema parlamentario como “cretinismo”), el carácter meramente “formal” de la burocracia “burguesa” (contrapuesto a la verdadera democracia socialista) y la obligación de impedir todo “reformismo pequeño burgués”.² Por otra parte, Rosa Luxemburgo insistía en el tema marxista de rechazar y combatir la organización federal del Estado, los particularismos regionales y las peculiaridades históricas preburguesas y preindustriales en cuanto reliquias singularmente odiosas del régimen “feudal”. El centralismo estatal de corte unitario constituiría uno de los grandes logros del capitalismo, que la revolución socialista debería profundizar a toda costa y que sería especialmente adecuado para países con varias nacionalidades, como Rusia. Rosa Luxemburgo se opuso tenazmente a la independencia de su patria, Polonia.

También León Trotski (1879-1940) criticó acremente en 1904 la concepción leninista del partido, posición de

la cual abjuró en definitiva en 1917, cuando se plegó a la doctrina leninista en cuestiones de organización y cuando Lenin se adhirió, en lo esencial, a su teoría de la revolución permanente.³ De modo clarividente, Trotski previó que el modelo leninista produciría efectos imprevistos: la élite de revolucionarios profesionales tomaría a su cargo la labor de “dirigir y educar” al proletariado, que quedaría reducido a obedecer. El partido sustituiría la voluntad del proletariado, el comité central la del partido y el “dictador” la del comité central.⁴ Después de renunciar a este enfoque crítico, Trotski se convirtió —o volvió a ser— un apologista de los temas

³ Trotski, *Die permanente Revolution*, 1971, Fráncfort, EVA, pp. 24-25, 62-63, 112, 123. En esta obra, Trotski sistematizó su concepción, que sería particularmente popular en las periferias europeas, en tierras del Tercer Mundo y entre revolucionarios profesionales: la revolución socialista brotaría de modo más probable en aquellas sociedades subdesarrolladas que denotaran una mayor madurez político-ideológica que en las naciones económicamente más avanzadas. La “revolución democrático-burguesa” tendría lugar junto con la socialista y en un lapso extremadamente breve. Aunque el triunfo definitivo de una revolución socialista estuviera ligado —según Trotski— a su expansión a las sociedades más industrializadas, el lugar para el estallido revolucionario se trasladó a comunidades históricamente menos evolucionadas y se potenció el factor subjetivo, es decir, la función central y dirigente de la élite de revolucionarios intelectuales.

⁴ Trotski, “Unsere politischen Aufgaben” [1904], en Hartmut Mehringer (comp.), *Schriften zur revolutionären Organisation*, 1970, Reinbek, Rowohlt, pp. 68, 73 (teorema de la sustitución de voluntades políticas).

² Rosa Luxemburgo, *Die russische*, p. 191. Sobre la obra de Rosa Luxemburgo, véase. F. L. Carsten, “Freiheit und Revolution: Rosa Luxemburg”, en Leopold Labedz (comp.), *Der Revisionismus*, 1966, Colonia, Berlín, Kiepenheuer und Witsch, pp. 68-95, especialmente pp. 78-81.

más reaccionarios y de los métodos más duros del régimen soviético. Con toda razón se le ha llamado un precursor del estalinismo.⁵

Los opositores a Stalin

Trotsky, el creador del Ejército Rojo, fue un genio de la organización y la estrategia militares; pero, en su calidad de Comisario del Pueblo para el Ejército y la Marina y Presidente del Soviet Supremo Militar, ordenó el 8 de agosto de 1918 el establecimiento de “campos de concentración” no solo para “saboteadores y oficiales contrarrevolucionarios”, sino para los “parásitos sociales” y todo aquel opositor que saliese con vida de un juicio militar sumario.⁶ Esta actitud se inscribe en su vehemente rechazo a toda manifestación de rebeldía e insubor-

dinación contra sus ideas y órdenes, aunque sea solo en el campo intelectual. La historia posterior del trotskismo y de la IV Internacional —una historia de mezquindades ridículas y escisiones pintorescas, que no aportó nada al florecimiento de un marxismo crítico— tiene que ver probablemente con ese espíritu de intolerancia y sectarismo, por demás cercano a las tradiciones rusas y asiáticas más habituales de su tiempo. En este sentido, no es de extrañar que Trotsky haya defendido la utilización de cualesquiera medios para alcanzar determinados fines, con el argumento de que ello ha sido lo corriente a lo largo de la historia universal.⁷ Aparte de celebrar la función progresista de la violencia política, Trotsky compartió la difundida opinión de que los derechos humanos, la democracia representativa y el pluralismo ideológico constituirían meras formalidades con utilidad instrumental.⁸ Contra las fracciones de izquierda dentro del partido bolchevique y basado en la idea muy convencional de que el hombre es perezoso por naturaleza, en 1920 Trotsky propuso (con cierto éxito) la militarización de las relaciones laborales y

140

⁵ El título de un libro de Willy Huhn es tan preciso como laconico: *Trotzki-der gescheiterte Stalin* (“Trotsky: el Stalin fracasado”), 1971, Berlín, Kramer, especialmente el capítulo “Trotsky und die proletarische Revolution”, pp. 23-73. Para otras críticas a Trotsky, véase N. Osinski [Valerian V. Obolenski], *Zur Frage der “Militarisierung der Wirtschaft”* [1920], en Frits Kool y Erwin Oberländer (comps.), *Arbeiterdemokratie oder Parteidiktatur*, 1967, Olten/Friburgo, Walter, pp. 141-157; Robert Vincent Daniels, *The conscience of the revolution. Communist opposition in Soviet Russia*, 1965, Cambridge, Harvard University Press, pp. 104, 108-109, 121-124, 194, 224, 231, 240 (la obra más destacada y mejor documentada sobre este tema).

⁶ Willy Huhn, *Trotzki*, pp. 38-39. Es una de las primeras menciones al concepto de “campo de concentración”.

⁷ Trotsky, *Terrorisme et communisme. L'Anti-Kautsky*, 1963, París, Union Générale d'Éditions, p. 28 y caps. II-III. En 1935 mantuvo esta posición, afirmando que la violencia es la ley histórica del progreso: Trotsky, *Préface à la deuxième édition anglaise*, pp. 314-315.

⁸ *Ibid.*, pp. 57-83, 99-107, 315.

de los sindicatos para conseguir la disciplina, el sacrificio y el sentido de jerarquías que solo se da en el ejército, apoyado en este punto por su famoso adversario Nikolai I. Bujarín (1888-1938), que después de Lenin era el teórico más destacado del partido.⁹

En el exilio y tras experimentar en carne propia los rigores de pertenecer a la oposición, numerosos líderes comunistas, entre ellos Trotski, descubrieron y reconocieron tibiamente las bondades de la legalidad y la democracia burguesas, pero sin jamás admitir la propia responsabilidad en la edificación de un orden totalitario. En su análisis del estalinismo de 1936, Trotski afirmó que la Unión Soviética se había convertido en una sociedad dual: socialista con respecto a la propiedad de los medios de producción, pero “burguesa” en relación con los odiosos mecanismos de control y coerción. Lo “burgués” seguía encar-

nando lo negativo, mientras que lo “socialista”—contra toda la experiencia fáctica—continuaba representando únicamente aspectos positivos. La concepción de que la Unión Soviética era un Estado socialista con “degeneraciones burocráticas”, pero socialista al fin y al cabo, no ayudó ni a iluminar el pasado ni a establecer un marxismo genuinamente crítico, y más bien contribuyó a seguir arrastrando y exaltando un legado pleno de errores y monstruosidades.¹⁰

Por lo demás, Trotski y su adversario Bujarín impidieron el surgimiento de un pensamiento genuinamente crítico al repetir hasta el cansancio los lugares comunes de su entorno: para superar el periodo de transición al comunismo pleno había que restablecer las jerarquías y los castigos e instaurar una especie de dictadura pedagógica,¹¹ en la que la disciplina laboral resultaba indispensable. Las libertades laborales de los obreros en Occidente serían la manifestación de una crisis incurable. El mercado libre reflejaría la irremediable anarquía del orden burgués y la polarización de clases en los países capitalistas avanzaría sin cesar. La dictadura pedagó-

⁹ *Ibid.*, pp. 204-205, 208-226. En igual sentido, véase Nikolai I. Bujarín, *Ökonomik der Transformationsperiode*, 1970, Reinbek, Rowohlt, pp. 110, 116-117, 127, 155-156. Bujarín, que entonces era uno de los dirigentes de la fracción de izquierda, escribió que la nueva disciplina militar hubiera sido en circunstancias capitalistas una especie de esclavismo, pero en un régimen socialista se convertía casi automáticamente en la “autoorganización de la clase proletaria”. La libertad de elegir sin coacciones el puesto laboral conformaría una reliquia del individualismo, la insolidaridad y la desorganización del capitalismo, y su supresión sería una conquista socialista (*ibid.*, p. 156). Sobre Bujarín, véase la bibliografía en *ibid.*, pp. 192-195; Sydney Heitman, “Zwischen Lenin und Stalin: Nikolai I. Bujarin”, en Labeledz, *op. cit.*, pp. 96-114.

¹⁰ Trotski, *Verratene Revolution*, 1968, Fráncfort, Neue Kritik, p. 56-58.

¹¹ Trotski, *Terrorisme*, pp. 290-291; Bujarín, *op. cit.*, pp. 9, 30-55, 114, 130; interesantes testimonios en A. G. Löwy, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Bujarin: Vision des Kommunismus*, 1969, Viena, Europa, p. 154.

gica se aviene con la visión tecnocrática que tenía la cúpula bolchevique sobre el funcionamiento de la sociedad: es imprescindible sostener una élite de militares, políticos y gerentes, porque la masa de los simples trabajadores no se percató de los complejos problemas asociados a los procesos productivos y administrativos de un Estado moderno.

La diferencia decisiva entre capitalismo y socialismo era vista por Trotski según el “lenguaje de las cifras”, en el que los éxitos de producción y productividad y otros factores cuantitativos determinarían cuál es el orden superior. En una de sus últimas obras (*La revolución traicionada*), que denota cierto espíritu escéptico, Trotski aseveró que el socialismo no ganó su “derecho al triunfo” en las páginas de *El capital* de Marx, sino en un enorme territorio geográfico y por medio del “idioma del hierro, del cemento y de la electricidad”.¹² De esta manera, las metas normativas establecidas por la modernidad capitalista permanecieron vigentes en el imaginario comunista de todas las corrientes. Bujarín y el

destacado economista Evgeni A. Preobrazhenski (1886-1937) —ambos pertenecían entonces a la fracción de izquierda— pensaban en 1919 que el mundo y las sociedades humanas no ofrecerían resistencia seria a un cambio revolucionario inducido por aquellos que conocen el rumbo de la historia y sus necesidades. Lo razonable sería un desarrollo basado esencialmente en el despliegue impetuoso de la técnica y en enormes proyectos de industrialización e infraestructura. Esta “alianza entre la ciencia¹³ y la industria” estaría inextricablemente ligada a la pronta desaparición del dinero, el Estado, la burocracia y la administración de justicia: una utopía, en la cual también creyeron Marx y Engels.

Lenin, Stalin, Trotski y Bujarín, como casi todos los marxistas rusos, sostuvieron durante largo tiempo que las decisiones del partido comunista eran la encarnación de la verdad. Esta no se conocía a través del análisis teórico o el debate libre de puntos controvertidos, sino mediante las determinaciones del comité central. En mayo de 1924, cuando los acontecimientos y su soberbia ya lo habían colocado en la oposición, Trotski afirmó que “no se puede tener razón contra el partido”

¹²Trotski, *Verratene Revolution*, p. 12. El mismo tenor posee una obra anterior de Trotski, cuando aún tenía plena confianza en el modelo soviético y no se había percatado de sus “degeneraciones burocráticas”: *Kapitalismus oder Sozialismus? Eine Betrachtung der Sowjetwirtschaft und ihrer Entwicklungstendenzen*, 1925, Berlín, Neuer Deutscher Verlag, pp. 20, 58.

¹³Bujarín afirmó que la “ciencia proletaria” es *per se* superior a toda ciencia burguesa y que por eso los marxistas tendrían el derecho de exigir acatamiento a sus “verdades”; Bujarín, *El materialismo histórico*, 1933, Madrid, Cénit, p. 12.

y que el partido siempre la tiene porque es “el único instrumento que la historia concedió al proletariado para resolver sus problemas”.¹⁴ De acuerdo con casi todos los líderes comunistas, no se podía tener razón fuera del partido. El éxito posterior del estalinismo quedó garantizado desde el primer momento porque hasta sus adversarios más lúcidos creían que el partido personificaba una verdad histórica superior y una forma de organización política más perfecta que todas las inútiles construcciones de la democracia formal y burguesa. No hay duda de que la cultura política del autoritarismo de la Rusia presocialista y la idea de la verdad histórica incorporada en la rígida estructura del partido favorecieron el surgimiento y la consolidación de la dictadura estalinista.¹⁵ No es superfluo recordar que Lenin mismo contribuyó a este resultado mediante su estricto control sobre toda actividad del partido bolchevique y su rechazo explícito a toda libertad de expresión y crítica internas. De hecho, Lenin calificó tempranamente esa libertad como oportunismo, eclecticismo y oscurantismo.¹⁶

¹⁴ Trotski, “Discurso ante el XIII Congreso del PCR (B)”, en Kostas Papaioannou, *Marx et les marxistes*, 1972, París, Flammarion, p. 374. Testimonios similares (y escalofriantes) referidos a Bujarin en *ibid.*, p. 380 y Löwy, *op. cit.*, p. 281.

¹⁵ Cfr: la obra clásica de Robert Vincent Daniels, *op. cit.*, pp. 169, 179, 179, 221, 240, 304-311, 318.

¹⁶ Lenin, *Was tun?*, en *Werke*, 1960, Berlín, Dietz, t. V, pp. 361ss. Véase el excelente estudio de

La universalidad de la modernización totalitaria

Es interesante mencionar, así sea de forma muy breve, que mucho antes de la ascensión de Stalin al poder supremo las diferentes corrientes de oposición a la ortodoxia leninista (la “Oposición Obrera”, los “Centralistas Democráticos”, la “Verdad Obrera”, las agrupaciones anarcosindicalistas, los rebeldes de Kronstadt, el “Grupo de los 46”), no aportaron ningún elemento que fructificara en un marxismo crítico o promoviese una cultura política genuinamente democrática. Es cierto que estas tendencias personificaron “la consciencia de la revolución”,¹⁷ puesto que intentaron con todo candor transformar los ideales de 1917 en realidad: solidaridad inmediata entre todos los proletarios y revolucionarios, extinción paulatina del Estado y de sus instancias represivas, terminación de medidas coercitivas en lo relativo a la libertad de expresión y asociación, autonomía de las fracciones en el seno del partido, autonomía sindical y rechazo tanto de las degeneraciones burocráticas del gobierno como de la militarización

Kostas Papaioannou, *L'idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, 1967, París, Pauvert, pp. 43-44, 61-62.

¹⁷ Así las denominó Robert Vincent Daniels. Sobre estos grupos y su trágico destino, véase Gottfried Mergner (comp.), *Die russische Arbeiteropposition. Die Gewerkschaften in der Revolution*, 1972, Reinbek, Rowohlt.

en la esfera laboral. Pero se trataba de una oposición profundamente dividida, incapaz de actuar en la esfera político-institucional, interesada sobre todo en restaurar la libertad de acción del movimiento sindical y la validez de algunos derechos humanos pisoteados por el gobierno bolchevique. Eran grupos políticos inmersos completamente en la tradición histórica y cultural del autoritarismo.¹⁸ Al igual que sus oponentes, rehusaban con la misma vehemencia el pluralismo ideológico, la democracia “formal”, las prácticas liberales y la economía de mercado. No se interesaron por la esfera teórica, aunque hay que reconocer que reavivaron un impulso loable por establecer la conexión entre política y ética, de la que procede la fuerte dimensión moral de la oposición soviética después de la Segunda Guerra Mundial.

Las principales demandas de la oposición rusa alrededor de 1920-1924 consistían en: 1) la industrialización masiva, 2) la colectivización de la agricultura, y 3) la planificación exhaus-

tiva, lo que imponía por necesidad la abolición del mercado y de los productores independientes. Más tarde la ortodoxia estalinista hizo suyas estas demandas. En el plano de la teoría, esto significó la falta de una conciencia crítica frente a los intentos de la modernización totalitaria estatista, que, después de todo, fue la constante en Rusia a partir del zar Pedro el Grande: a nadie le sorprendió la mixtura de la tecnología occidental y el legado de la cultura política del autoritarismo. La adopción de elementos centrales del capitalismo alemán de guerra se combinó inextricablemente con el viejo mesianismo ruso y con formas secularizadas del milenarismo popular de aquellas tierras: la europeización de Rusia en el campo técnico-económico se conjugó con un retorno a modelos asiáticos de despotismo tradicional.¹⁹ El gran logro de la Rusia comunista fue la creación de un modelo estable (duró setenta años) que aunaba una

¹⁸ Por ello fue extraordinariamente fácil establecer un aparato burocratizado y bastante eficiente, la policía secreta, encargada de combatir a enemigos políticos reales e imaginarios. En torno a este objetivo se puede constatar una sintomática unanimidad entre Lenin y Stalin, Bujarín y Trotski, la oposición de izquierda y las fracciones de derecha. Solo hubo alguna controversia acerca de la aplicación de métodos y a la intensidad de las medidas represivas. Véase Borys Lewytzkij, *Die rote Inquisition. Die Geschichte der sowjetischen Sicherheitsdienstes*, 1967, Fráncfort, Societät.

¹⁹ Véase sobre este punto, Emanuel Sarkysianz, *Russland und der Messianismus des Orients*, 1955, Tubinga, Mohr-Siebeck, pp. 7, 138, 168; Richard Pipes, *Russland vor der Revolution. Staat und Gesellschaft im Zarenreich*, 1984, Múnich, DTV, *passim*; Umberto Melotti, *Marx y el tercer mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*, 1974, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 122-125, 138-151. En todas las variantes del marxismo crítico faltó una obra como estas, que interpretan hasta qué grado el socialismo existente preservó necesaria y conscientemente las tradiciones autoritarias y totalitarias de la época presocialista.

modernización burocrática, decretada desde arriba y copiada de modelos foráneos, con una herencia sociocultural caracterizada por la falta de elementos racionales, humanistas, liberales y democráticos. Precisamente el hecho de que nadie analizó teóricamente esta constelación y extrajo las consecuencias éticas y políticas es uno de los factores para aseverar que nunca hubo un marxismo genuinamente crítico en la antigua Unión Soviética.

A partir de 1917 en Rusia y después de 1945 en Europa Oriental y en el Tercer Mundo, ortodoxos y disidentes del marxismo aceptaron como obvio e inevitable un modelo de desarrollo que era, en el fondo, un sistema autoritario, cuando no totalitario, de modernización, que mediante los conocidos procesos de la industrialización acelerada, la acumulación forzada de capital, la explotación inhumana de los productores independientes y los campesinos, la educación especializada y hasta las manipulaciones poblacionales (traslados coercitivos de enormes poblaciones de diversas etnias de una zona a otra), trató de alcanzar y superar la evolución de las naciones occidentales en un tiempo muy breve. En 1924, Evgeni A. Preobrazhenski, quien siempre perteneció a la oposición izquierdista dentro del Partido Comunista de Rusia (B), manifestó en el marco

de su teorema de la “acumulación primaria socialista” cínica pero correctamente que los campesinos conformarían “las colonias” del proletariado industrial en explícita alusión al papel que cumplieron las colonias de ultramar en el proceso de la acumulación capitalista primaria.²⁰ Ya en 1920 Grigori E. Zinóviev (1883-1936), el gran dirigente de la fracción de izquierda, íntimo colaborador de Lenin y presidente de la Internacional Comunista, había sostenido que las partes asiáticas de la Unión Soviética constituirían una especie de colonias para la Rusia europea.²¹

Lo que faltó a la teoría de los opositores marxistas antiestalinistas fue una reflexión crítica en torno a una problemática central. La transferencia de recursos del sector presocialista (campesino y artesanal) al socialista (industrial y burocrático), es decir, la “acumulación primaria socialista”, representa una *contradictio in adiecto* según la doctrina primigenia

²⁰E. A. Preobrazhenski, *Die neue Ökonomik*, 1971, Berlín, s.e., *passim*. Sobre esta discusión, véase Alexander Erlich, *The Soviet Industrialization Debate 1924-1928*, 1967, Cambridge, Harvard University Press.

²¹Zinóviev, “Discours au Soviet de Petrograd du 17. IX. 1920”, en Kostas Papaioannou, *Marx*, p. 345 (para otros testimonios de los más prominentes líderes bolcheviques sobre este tema y con el mismo tenor, véase *ibid.*, pp. 342-349). Lo mismo puede aplicarse a los países satélites de la Unión Soviética después de 1945; *cf.*: Marc Paillet, *Marx contre Marx. La société technobureaucratique*, 1971, París, Denoël/Gonthier, p. 151.

de Karl Marx. La contaminación del “reino de la libertad” con los elementos alienantes y despóticos de regímenes presocialistas hace imposible la crítica y el distanciamiento con respecto a estos instrumentos y procesos, los disimula como algo ineludible (y relativamente inocuo) y los perpetúa como fenómenos obvios y “naturales” inherentes a todo orden socialista. El sometimiento de toda la población mediante el uso amplio de procedimientos represivos revigoriza las tradiciones más autoritarias del pasado. El capitalismo alemán de guerra representó para Lenin, como se sabe, un dechado de virtudes digno de ser imitado en la Rusia soviética. Todos los trabajadores deberían agruparse en un solo organismo económico que funcionaría con la precisión de un reloj y que tendría que obedecer la voluntad de un único dirigente. Todos los obreros deberían ser empleados del Estado; el socialismo no sería otra cosa que un monopolio del capitalismo de Estado utilizado para el provecho de todo el pueblo.²² Lenin propugnó la utili-

zación de los medios más represivos para alcanzar sus fines: aconsejó no arredrarse ante los “procedimientos bárbaros” de Pedro el Grande para luchar contra la “barbarie”,²³ que era, en realidad, lo premoderno. Esta posición, que privilegia la centralización, los métodos militares y la burocracia como los mecanismos más eficientes de organización social, ha sido inmensamente popular en todos los partidos comunistas y en círculos de marxistas de toda laya. Su inconveniente estriba en que se halla contrapuesta a las características que Marx atribuyó a un régimen socialista: el acercamiento efectivo al “reino de la libertad”, la terminación de los fenómenos de alienación y enajenación, la paulatina extinción del Estado, el libre desenvolvimiento del individuo eximido de las coerciones sociales.

Todos estos elementos facilitaron el advenimiento del estalinismo, sobre todo si este régimen trajo el renacimiento de prácticas y valores asociados a lo que se ha llamado el *asiatismo*. La construcción del socialismo en el seno de una sociedad que no estaba preparada para ello²⁴ ha

²² Lenin, “Ursprünglicher Entwurf des Aufsatzes ‘Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht’”, en Günther Hillmann (comp.), *Für und wider die Bürokratie. Schriften und Briefe 1917-1923*, 1970, Reinbek, Rowohlt, pp. 24, 49. Para críticas a esta posición, véase Daniels, *op. cit.*, pp. 83-86, 108, 460; Papaioannou, *L'idéologie*, p. 52; Ulf Wolter, *Grundlagen des Stalinismus. Die Entwicklung des Marxismus von einer Wissenschaft zur Ideologie*, 1975, Berlin, Rotbuch, pp. 83-94, 126.

²³ Lenin, *Werke*, t. 27, p. 333; para otros testimonios similares de Lenin, véase Papaioannou, *Marx*, p. 314.

²⁴ Se encuentran testimonios de Marx y Engels sobre lo que sucedería si tiene lugar un intento prematuro de construir el socialismo en un medio que económica y culturalmente no está preparado

tenido también una relevancia considerable en la esfera de la teoría: no solo no se promovió ningún impulso realmente crítico, sino que el Estado usó todos los medios a su alcance para transformar el marxismo en un instrumento legitimador del poder. Uno de los resultados de este proceso fue el continuado descenso del nivel teórico: en la obra de Lenin el ímpetu crítico y los elementos heurísticos son ya muy limitados si se los compara con aquellos de los padres fundadores del marxismo, y bajaron aún más hasta tocar fondo con José Stalin (1879-1953), sus secuaces y cortesanos.²⁵ De todas maneras, los escritos de Stalin son muy interesantes para comprender las motivaciones, las metas y los intereses profanos de una buena parte de los marxistas hasta entrada la década de 1960.²⁶ En ellos aparecen temas del marxismo insti-

para ello en Maximilien Rubel (comp.), *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos*, 1972, Múnich, Hanser, pp. 278-281, 319-325.

²⁵ Andrej A. Zdanov (1896-1948), alto funcionario del partido y papa de la cultura soviética hasta su muerte, tuvo el mérito de haber aventajado holgadamente a Stalin en la producción de necesidades. Por otra parte, no faltaron preclaros espíritus de Occidente que cantaron loas a Stalin de la manera más indigna, como Henri Barbusse, Pablo Neruda y Paul Éluard. Cf: los testimonios similares de Louis Aragon y otros representantes de la cultura francesa en Papaioannou, *Marx*, pp. 414-417.

²⁶ Véanse dos buenas selecciones de las obras de Stalin, con interesantes prólogos de los compiladores: *Zu den Fragen des Leninismus*, 1970,

tucional con toda claridad: el ensalzamiento del colectivismo y el vituperio del individualismo; la creación teórica como fabricación de contestaciones simples y fácilmente comprensibles a cuestiones predefinidas de tal modo que es posible una sola respuesta; exégesis de citas clásicas en un tedioso estilo de catecismo como principal trabajo intelectual; concepción maniquea del universo y del hombre (lo “correcto” frente a lo “equivocado”); la investigación científica como recuperación y aplicación de verdades ya manifestadas *ex cathedra* por los clásicos y sus intérpretes autorizados; teoremas y postulados de los padres fundadores considerados como hechos empíricos comprobados; la dialéctica como una doctrina armónica en la que finalmente se diluyen todas las contradicciones. La transformación del marxismo en un saber legitimador ocurrió en una sociedad necesitada urgentemente de todo tipo de justificaciones. Se requería, por ejemplo, una ideología que confirmara la validez de unas “leyes de hierro” de la evolución histórica para exculpar o encubrir los actos voluntaristas de los grandes dirigentes (que fueron decisivos para la Revolución de Octubre y el establecimiento de un orden técnicamente moderno bajo Stalin). Se precisaba una ideología

Fráncfort, Fischer; y Stalin, *Schriften zur Ideologie der Bürokratisierung*, 1970, Reinbek, Rowohlt.

compensatoria para velar la diferencia entre la realidad prosaica de cada día, plena de los más terribles sacrificios, y los postulados emancipatorios del marxismo original.

Conclusiones provisionales

Una de las principales insuficiencias de casi todas las variantes del marxismo ha sido su capacidad limitada de comprender en forma realista la complejidad del mundo moderno. Su posición simplista le impidió percibir las múltiples funciones que cumplen los medios generales y generalizables de la modernidad: el dinero y el poder. La identificación de estos elementos con las fuentes centrales de la alienación deja de lado los variados, razonables e imprescindibles papeles que cumplen para hacer caminar las complicadas sociedades actuales. De ahí la ilusión de que la eliminación de la propiedad privada sobre los medios de producción terminaría pronta y definitivamente con la fuente principal de la enajenación, lo que resultó ser falso.

En la misma línea, Marx y casi todos sus discípulos sobrevaloraron las tareas que el Estado debía cumplir en la etapa socialista, una vez superado el modo capitalista de producción. No se imaginaron, sobre todo, que el

aparato estatal podría reproducir y hasta magnificar el legado autoritario de muchas tradiciones culturales, creando una administración pública hipertrofiada y burocratizada, junto con una élite política que se apoderó de las prerrogativas más odiosas. Ni Marx ni los marxistas críticos concibieron la posibilidad de un estrato muy privilegiado a causa de su acceso al poder y de su control sobre la enorme burocracia (sin poseer los medios de producción en sentido legal), y, por lo tanto, no se preocuparon por establecer medidas e instituciones que regularan y refrenaran sus dilatadas potestades. Marx, Lenin y hasta los marxistas críticos del presente creyeron que el socialismo y la estatización de los medios de producción traerían consigo “la administración de cosas” en lugar del “gobierno de las personas” (Friedrich Engels), pero no advirtieron que las cosas se administran siempre junto a hombres de carne y hueso y que cualquier administración (y con más razón una inmersa en un mundo complejo) significa el establecimiento de competencias, la creación de jerarquías, la especialización de las funciones y el surgimiento de privilegios. Esta necesaria diferenciación de grupos y estratos no concuerda con el esquema estático y simple que Marx propuso y que sus discípulos conservaron en lo fundamental: en los países

más desarrollados no llegó a constituirse un proletariado revolucionario, consciente de su situación de clase inmensamente mayoritaria y de su misión histórica y revolucionaria, que tomara a su cargo la emancipación de la sociedad como totalidad. La consciencia de clase de los obreros en el capitalismo occidental resultó ser afín al reformismo socialdemocrático, puesto que sus ilusiones y esperanzas cotidianas no tenían como punto de referencia las nostalgias utópicas y milenaristas de los intelectuales marxistas. La postulada redención del mundo histórico-político se quedó así sin una clase mayoritaria que le sirviera de sustrato material.

Por último, ni las variantes más críticas del marxismo realizaron aportes significativos a los debates de las últimas décadas. La discusión ecológica y demográfica, la investigación de la cultura de masas, las aporías de la civilización industrial, las diferencias entre trabajo, praxis e interacción, las contribuciones del psicoanálisis sociopolítico y los aspectos negativos asociados a toda modernidad, al igualitarismo excesivo y al progreso material incesante quedaron fuera del horizonte teórico del marxismo, que por ello no ha logrado aprehender la complejidad del mundo contemporáneo.

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

Gabriel Astey, *Nacer desde el sueño. Fenomenología del onirismo en el pensamiento de María Zambrano*, 2017, Londres, Peter Lang, 156 pp.

RECEPCIÓN: 22 de diciembre de 2017.

APROBACIÓN: 02 de abril de 2018.

En este libro de título maravilloso (*Nacer desde el sueño*, ¡quién no lo querría para un libro propio!), al lector le sale al encuentro un estudio preciso, meticulado y atrevido sobre la filósofa española por excelencia: María Zambrano (Vélez-Málaga, 1904-Madrid, 1991). Escribir una reseña me incomoda: Gabriel es un amigo. Me desembarazo de tan delicada incomodidad con un par de apuntes (el libro cumple con los más altos estándares de la investigación filosófica y la prestigiosa Peter Lang acierta comenzando su nueva colección, *Exiles and Transterrados*, con esta obra) y me adentro, sin más, en el bosque tapizado de voces en busca de esos claros que se confunden con oasis y que, una y otra vez, me llevan de vuelta a la guarida de Heráclito y al lema de su puerta: “muerte es cuanto vemos despiertos, y cuanto vemos durmiendo es sueño”. Desbrozo el texto de las voces y voces que se entremezclan con las de Zambrano y Astey (Freud, Husserl, Agustín, Ricoeur, Heidegger...), y con el machete del resumen en mano, simplifico, pervierto el mensaje original porque, no obstante, apropiármelo es la mejor forma que se me ocurre de honrarlo. Hay tres formas de experimentar el tiempo: la duración (la modalidad del tiempo que vivimos mientras dormimos), la sucesión (la que vivimos mientras permanecemos en vela) y la atemporalidad (la que vivimos mientras soñamos) (p. 13).

Astey hace dialogar a Zambrano con Freud (al que explica claramente), y en tal exposición se observan influencias y diferencias de las que a veces la propia filósofa no se percató (p. 37), por suerte, porque ese arrojito interpretativo es el que probablemente le permite superar el pesimismo constitutivo del pensamiento freudiano, a saber, la omnipotente premisa de la represión y su encarnación en la figura del represor (no puedo creer que la perfección de nuestra mente tenga como función principal reprimir...).

En Zambrano (esto es fundamental), hay una anterioridad del sueño sobre la vigilia: “el yo emerge de la psique” (p. 47), del mismo modo que la luz se arranca de las tinieblas, la razón, del mito, y la lógica, del misterio...¹ (aquella explicación neoplatónica según la cual la oscuridad es el lugar que no alcanza la fogata divina con su resplandor no contradice esta tesis). Por ello, dice Zambrano, “cuando el yo desciende hace que *lo otro* ascienda; cuando duerme hace que *lo otro* se despierte” (p. 47, p. 59). Astey aclara: “la actividad del yo puede definirse como ‘pensamiento’, en el sentido de atención mental a estímulos (o vivencias) dados en el transcurso de la vigilia [...] la autora concibe el trabajo de la conciencia como un ‘análisis espontáneo’ del flujo perceptivo, según el cual el yo segmenta el continuo temporal y separa las vivencias en privilegiadas y segmentadas” (p. 47). Es decir, que de algún modo el yo crea el tiempo (p. 56). Por el contrario, como Freud apunta, en *el otro lado* sucede algo diferente, a saber, que los procesos del sistema inconsciente se hallan fuera del tiempo. En palabras del padre del psicoanálisis, “no sufren modificación ninguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él” (p. 47).

De aquí rescato una idea fundamental para todo escritor: para que se oigan las voces de nuestros personajes, la nuestra ha de enmudecer. Pero hay otra consecuencia mucho más alta que me asalta en los escasos silencios de la posmodernidad: “para oír a Dios, cállate”. El núcleo del asunto es claro: “la convergencia del sueño y la vigilia en el vértice del soñar” (p. 51). Del mismo modo que en la exitosa serie de televisión *Game of Thrones* el Muro separa el mundo de los vivos y el de los muertos, en Freud el preconsciente funge como barrera de contacto, como membrana que une y separa la tranquilizadora conciencia del ignoto inconsciente. Una tonada suena. La archiconocida *The Wall*: “We don’t need no education. We don’t need no thought control. No dark sarcasm in the classroom. Teachers leave them kids alone. Hey! Teachers! Leave them kids alone! All in all it’s just another brick in the wall”. No queremos más ladrillos en el muro, canta Pink Floyd, no queremos que crezca la pared que separa nuestra limpia y controlada conciencia del profundo, oscuro e incommensurable océano de lo desconocido. Queremos derribarla.

Pero, ¿qué hay al otro lado del muro? Al otro lado del muro, fuera del tiempo, permanece el paleolítico y su eterna amenaza: la de regresar. De algún modo, la vigilia es el mundo de los entes, de las cosas, de “aquello que es”,

¹ Para un desarrollo de esta idea, véase Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología fundamental*, 2004, México, Fondo de Cultura Económica.

de lo visible, de lo que en primer término nos damos siempre cuenta. El dormir es, por el contrario, el No-Ser, el mundo de la muerte, del dios Hades sin forma, algo que difícilmente podemos imaginar, puesto que es “lo que no tiene figura alguna y sin embargo sostiene toda figura”. El soñar, entonces, es la unión de esos dos aspectos, el mundo del Ser, de las ideas, del “en qué consiste que las cosas sean”, donde emergen las figuras verdaderas que, como en el mito de la caverna, nos obligan a despertar:² soñamos para deshacernos de la conciencia (p. 57); soñamos para que “la verdad venga a nuestro encuentro” (p. 60).

El muro separa y, sin embargo, une. Para alcanzar el mundo prehistórico de los sueños sin los cuales es imposible despertar, el sistema de esclusas debe marchar: es decir, del buen funcionamiento del muro, del preconsciente, depende la “digestión psíquica” (p. 54). Del soñar, que consiste en “desprenderse de lo que está pasando en la psique, [de] quedar la psique abandonada del sujeto” (p. 55) depende nuestro vivir. Es tentador reivindicar aquí el símbolo como forma excelsa de conocimiento, pues él, como el signo, aparece en la vigilia, pero, a diferencia del signo, apunta siempre hacia el soñar; es decir, funge como engranaje en la membrana que une los dos mundos y, en consecuencia, como elemento esencial para combatir la psicosis.³

Tanto Freud como Zambrano distinguen entre dos tipos de sueños, los del ello y los del yo (Freud), y los de la psique y los de la persona (Zambrano) (pp. 59-60). En mi violenta apropiación de lo ajeno (insisto, esta reseña es un dejarse ir poético, pues resulta imposible resumir la erudición que el profesor Astey condensa en su texto), pienso en la célebre distinción acuñada en el canto XIX de la *Odissea* y retomada por Virgilio y Borges siglos y milenios después: los sueños falsos que nos llegan por las puertas del bruñido marfil, los sueños oraculares que nos llegan por las puertas del pulimentado cuerno.

Si “dormir es regresar” (p. 57) (regresar a un estado prenatal y casi paradisiaco) y estar en vigilia es hilar el tiempo desde el yo, “el trabajo de la forma-sueño” consiste en “una sutura del atemporal con el sucesivo (en el paso del sueño a la vigilia); la combinación de las inserciones y las suturas produce una trama vital legible para el propio sujeto, un “argumento” (en palabras de Zambrano) de la propia vida” (p. 61). Nunca dejan de asombrarme las etimologías maravillosas. Reviven las palabras y la invisible sangre que, con ellas,

² Para ver esta distinción entre el Ser, los entes y el No-Ser, *cf.*, por ejemplo, Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, v. I, 2000, Madrid, Istmo.

³ Durand es claro al respecto: el símbolo es la herramienta que tiene el ser humano para convivir con sus miedos.

nos enlaza a nuestros antepasados. Suturar con el relato —dice el profesor Astey—, unir la atemporalidad supraterrrenal y el devenir diario con trama y argumento. Compárese con lo que dijo ese sabio francés que respondió al nombre de Guénon durante la primera parte de su vida: “En sánscrito *sūtra* significa propiamente ‘hilo’: un libro puede estar formado por un conjunto de *sūtras*, como una tela está formada por un conjunto de hilos [...] esta palabra es idéntica a la latina *sutura*; la misma raíz, con el sentido de ‘coser’, se encuentra por igual en las dos lenguas”.⁴ Así, Zambrano converge en sus conclusiones sobre lo onírico como relato religioso que sutura (relato que “re-liga”), con el budismo y sus cantos que guían hacia la iluminación (los *sutras*) y que tienen como función conciliar el mundo diurno de lo ilusorio con el mundo oscuramente brillante de la verdad unitaria y sin forma. Si, como sugiere Astey, vivir es sobrepasarse a uno mismo (p. 65) (y por tanto a todas nuestras vanas ilusiones), vivir es amar la totalidad, ya que “ninguna vida deja de estar albergada por la Vida” (p. 67).

Se trata de soñar “para vivir genuinamente, pero esa legitimidad se alcanza soñando la muerte” (p. 67). Es decir, en el sueño significativo, como en los ritos de iniciación, morimos para renacer, y allí, en ese sueño y en ese rito que son muerte, de la mano de San Agustín hallamos el umbral entre el tiempo y la eternidad (así es como define el santo la muerte) (p. 68). Joseph Campbell decía que, en el ciclo heroico, el héroe debe reencontrarse consigo mismo (reunir su desperdigada historia) para poder regresar del mundo extraordinario en el que ha crecido al mundo ordinario que abandonó como niño, huérfano o príncipe y al que regresa finalmente como rey.⁵ Si el mundo onírico es el de lo extraordinario, entiéndanse las siguientes palabras a la luz de lo antedicho: “El sujeto ejemplar agustiniano recoge la dispersión de su vida mundana en la expectativa de la eternidad transmundana; aspira al presente fijo, eterno, y se pone en tensión hacia el porvenir” (p. 69). Esa es la utilidad de, en palabras de Heidegger, “precurzar el propio fin” (p. 72): sabernos mortales para vivir como inmortales.

Dice Astey: “Zambrano piensa que el tiempo de la vida solo adquiere sentido si se lo vive como una historia” (p. 77). Y sin embargo, insiste, deben emerger historias secundarias, de *otros*, para que emerja la propia historia, la *mía* (p. 79). Todavía más: si la vida solo tiene sentido como relato, habrá

⁴ René Guénon, *El simbolismo de la cruz*, 2003, Palma de Mallorca, José de Olañeta, capítulo XIV.

⁵ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*, 1959, México, Fondo de Cultura Económica.

que encontrar en el relato la necesidad de nuestra existencia, es decir, hacer de nuestra historia “la” historia: nuestra misión consiste en mitificar la propia vida. Sin embargo, la filósofa, como Ricoeur, considera que el conocimiento de sí se produce no en la abstracción del pienso luego existo, sino en el recorrido simbólico de la conciencia por el camino de la experiencia, lo que quizás quiere decir que el conocimiento se adquiere mediante el ritmo de la vida, el tempo, la vivencia en tanto “cómo”, y no en tanto “qué”. Contar una historia depende, sobre todo, del ritmo que le imprimamos y, de entre todas las historias que podemos contar, una sobresale especialmente: la historia de nuestra vida, que es la historia de la Vida. Zambrano, así, invita a la tranquilidad de espíritu, a la meditación, al sosiego, al abandono, a la superación de todo trauma personal o estrés postraumático, pues todo lo personal se torna anecdótico ante los ojos del abismo eterno.

“La sangre es territorio, pero no reino” —dice Astey (p. 110)—, y por ello el cuerpo es ingobernable y nadie puede detener la lucha de los sueños prehistóricos, que reviven y resucitan, que luchan por vivir (p. 81): “el cuerpo es lo más ‘mío’, pero es tan ‘mío’ que no acaba de tener dueño” (p. 81). El pasaje, sin duda, nos remite al pensamiento órfico, a la concepción del cuerpo como prisión del alma, a la intuición del alma personal como fragmento del alma del mundo: “Sabemos que la psique es genéticamente anterior a la conciencia, que en el pensamiento zambraniano el sujeto nace del alma, y que la vigilia surge del dormir (en consonancia con el *a priori* antropológico: ‘el hombre duerme’” (p. 113). Es decir, nuestro origen está en el todo. Solo el desgarramiento metafísico, el pecado de la conciencia, engendra al sujeto y su más fiel atributo: el miedo.

La principal consecuencia de este desgarramiento primigenio es ética. Si el sujeto no es comienzo, sino derivación del alma (p. 121), ¿cómo puede ser responsable de sus actos? ¿Cómo puede empezar cualquier cosa quien no es dueño de su propio comienzo? Para responder a esto, Astey recurre a Ricoeur, quien inspirándose en Kant distingue entre comienzo *del* mundo y comienzo *en el* mundo. Así, la conciencia es comienzo *en el* mundo, aunque no *del* mundo, y con esto es posible una ética y responsabilidad moral que, de otro modo, sería impensable. La responsabilidad moral depende de la identidad del sujeto al que le atribuimos los actos. Ahora, como ya vimos, y como Ricoeur insiste, el relato es lo que otorga esa “identidad” y, en consecuencia, responsabilidad al sujeto, puesto que “la vida puede unificarse como relato” (p. 123). El argumento es claro: la responsabilidad moral depende de cómo definamos la identidad del sujeto responsable; la identidad nos la otorga el relato; el relato

depende de la memoria. El corolario, pues, es obvio: recordar es lo que nos convierte en seres éticos, y ser éticos nos obliga a recordar. El pensamiento de Zambrano, la filósofa del exilio, desemboca en una implícita loa al papel de la memoria histórica. Ahora bien, esa memoria hunde sus raíces en las conocidas lecturas que hace del orfismo, el pitagorismo y Platón, pues en Zambrano la trama no emerge ni estando despierto ni estando dormido, sino soñando. Quizás, cabría preguntarse si lo que nos hace humanamente éticos es, pues, nuestra capacidad para soñar y religarnos a la historia gracias al sueño. No me parece descabellada la hipótesis, ya que, como dice Astey: “En el paso del dormir al soñar el sujeto accede a un grado más activo de pasividad; ahora percibe contenidos noemáticos que brotan de la psique —y que se disponen como un ‘desfile de imágenes’— [...] el ‘desfile de imágenes’ pasa como un carrusel de noemas frente a una conciencia fija en el ahora” (pp. 124-125). Ese “cautiverio onírico” al que alude Astey es indicio, claramente, de la reappropriación del mito de la caverna platónico que hace la española: en Zambrano, el relato generado por el desfile de imágenes que percibimos al soñar nos otorga nuestra capacidad ética; en Platón, el iniciado alcanza el lugar de las formas y relatos verdaderos, y allí le es revelada la esencia del Bien.

La redención la hallaremos, dicen casi todas las religiones, en el papel propio del ser humano: el de *axis mundi*,⁶ mediador entre cielo y tierra, pontífice entre espíritu y carne. Zambrano dirá que en la vigila el hombre media entre la luz y la sombra (entre la luz del sueño y la sombra del dormir). Es decir, la redención es el despertar, porque, como dice Blumenberg, “cada despertar es una resurrección”. Astey resume con precisión (p. 127): el sujeto dormido es un embrión que apenas esboza la intencionalidad; en sueños capta contenidos noemáticos que, sin embargo, no puede procesar como vivencias estándar, pero está en el absoluto presente, un presente sin pasado ni futuro; y por ello despierta, porque no puede pervivir en la muerte (p. 117).

Jesucristo, Mahoma, Buda, Pitágoras, Zalmoxis, Blancanieves, La Bella Durmiente... todos ellos viven un periodo de retiro temporal, de incubación, de iniciación, de letargo, de sueño, que los lleva finalmente al despertar.⁷

⁶ Además del texto citado de Guénon, para el concepto del ser humano como *axis mundi* véanse, por ejemplo, Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 1972, México, Era, y Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994, México, Fondo de Cultura Económica.

⁷ Hablo de esto en “Las puertas de la percepción”, en *Opción*, núm. 180 (febrero de 2014), pp. 93-98. Sobre las prácticas de meditación entre los griegos destaca el trabajo de Peter Kingsley, *En los oscuros lugares del saber*, 2007, Girona, Atalanta.

Estamos condenados a discutir durante milenios cuál es la naturaleza de ese verdadero despertar (“lo mismo es vida y muerte, velar y dormir —dice Heráclito—, aquellas cosas se cambian en estas y estas en aquellas”). ¿Acaso abrir los ojos del sueño es el verdadero despertar? ¿Acaso adentrarse en las profundidades más negras de la cueva sin tiempo no es salir de la caverna de la ilusión? Y, no obstante, el iluminado regresa del viaje...

Epiménides duerme cincuenta años seguidos en la cueva de Zeus del monte Dicte, en Creta.⁸ Al volver es capaz de profetizar el futuro. ¡Ha aniquilado el tiempo! Ha cumplido el cometido del santo: *Nacer desde el sueño*.

JAVIER MARTÍNEZ VILLARROYA
Departamento Académico de Lenguas, ITAM

⁸Diog. Laerc. 1.109.

Mario Miegge, *Martín Lutero. La Reforma protestante y el nacimiento de las sociedades modernas*, 2016, Barcelona, Editorial CLIE, 144 pp.

RECEPCIÓN: 19 de abril de 2017.

APROBACIÓN: 08 de enero de 2018.

158

Esta obra de Mario Miegge es la reedición de un estudio ya clásico, que se publicó en 1983, en la colección Libros de Base de la editorial Riuniti, en el quinto centenario del nacimiento de Lutero. Esta nueva versión sale a la luz con ocasión de los 500 años del inicio de la Reforma el 31 de octubre de 1517, en víspera de Todos los Santos, cuando el monje agustino colocó en la iglesia de Wittenberg sus famosas 95 tesis. Precisamente, esta nueva edición lleva un prólogo de Alicia Mayer, del Centro de Estudios Mexicanos de la UNAM en España, en el que se refiere a la importancia de este libro en “el esfuerzo por dar a conocer una y otra vez el trasfondo de la época en que ocurrió la Reforma y mostrar los claroscuros del personaje que protagonizó aquellos hechos”. Por otro lado, la versión en español, continúa Mayer, “hace asequible y comprensible un complejo y determinante horizonte histórico” (p. 10).

El estudio de Miegge, según él mismo comenta en sus “palabras preliminares”, pertenece a una colección de libros dirigida a divulgar la cultura entre los trabajadores e inspirada en el compromiso social del movimiento sindicalista del “otoño caliente” (p. 5) de 1969. Los nuevos contratos de trabajo permitían que los trabajadores destinaran horas a instruirse y educarse en cursos de formación continua, con el fin de que no hubiera un desfase tan grande entre los obreros y las clases más cultivadas. Se organizó todo un sistema educativo para fomentar y desarrollar este proyecto de regeneración cultural de las clases más desfavorecidas, del que la obra de Miegge resulta una buena muestra. El propio Miegge reeditó y amplió su obra en 2009 con ocasión del quinto centenario del nacimiento de Calvino. Precisamente por

ello, en su nueva versión dio más importancia a la “teología del pacto” y a la difusión del calvinismo en Escocia, y en la Nueva Inglaterra reformada.

La obra se estructura en cuatro partes: 1) vida, obra y pensamiento de Lutero; 2) pensamiento y criterios religiosos de sus sucesores, como Müntzer, los anabaptistas y Calvino; 3) difusión del protestantismo calvinista en Holanda, Inglaterra y el Nuevo Mundo, y 4) impacto de la mentalidad religiosa calvinista protestante y relación entre el calvinismo y la ética capitalista. Vienen al último varios capítulos, a modo de “epílogo”, en los que se muestra la actualidad del calvinismo en cuanto a su relación con el marxismo y las ideas comunistas de Gramsci. En el apéndice se trata de las herejías medievales que a la larga confluyeron en el protestantismo y el calvinismo y en un último breve capítulo, las “Iglesias de la Reforma”, se da un panorama de la situación del protestantismo en el mundo, especialmente en Italia. El libro cierra con una muy bien documentada bibliografía.

Si bien el protagonista de la obra de Miegge es aparentemente Lutero, no obstante pienso que el análisis del protestantismo se distribuye en dos líneas: 1) el luteranismo con sus consecuencias ideológicas e históricas, como la rebelión de los campesinos y la postura conservadora y clasista de Lutero ante estos sucesos, y 2) preponderancia del calvinismo como principal vector ideológico del luteranismo que se enclava en Suiza y se extiende por Holanda, Inglaterra y la América inglesa.

La obra de Miegge proporciona una buena cantidad de textos, a modo de fuente primaria, que reflejan la religiosidad de Lutero y sus seguidores. Por esa parte, se trata de un libro muy bien documentado y que muestra que el autor conoce perfectamente los entresijos más profundos de la mentalidad protestante, tanto luterana como calvinista. No obstante, por otro lado, considero que al estudio le falta profundidad de análisis, pues muchas veces queda la sensación de que no se acaba de terminar la investigación de ciertos temas, como la mentalidad de Zwinglio o la evolución de las guerras del campesinado alemán y las persecuciones de los anabaptistas. En otras ocasiones, se echa de menos la falta de calado en ciertos aspectos del luteranismo o del calvinismo que, por su interés, requerirían más atención, como el tema de la gracia según lo plantea Lutero frente a Calvino. Habría sido muy interesante un estudio comparativo y bien sintetizado de los puntos discordantes de la teoría, así como una comparación general con las tesis católicas, que, por ejemplo, ofrece el cardenal Jacobo Sadoletto, citado por Miegge como uno de los principales ideólogos del catolicismo frente al pensamiento protestante.

No olvidemos que la obra de Miegge no pretende ser un estudio analítico de Lutero y la Reforma, sino más bien un panorama bien documentado y dirigido a un público general de trabajadores que requerían mayor formación académica, tal como advierte su autor en las “palabras preliminares”.

A mi parecer, los capítulos más interesantes son el cuarto y el quinto, sobre “la ética protestante” y “el pasado en el presente”, puesto que Miegge condensa muy bien la trascendencia del calvinismo tanto a la muerte del propio Calvino, como en el siglo XX. Resulta muy interesante el recorrido que hace entre los textos de diversos predicadores calvinistas y cómo van adquiriendo una mentalidad religiosa que se abre a una nueva sociedad antiestamental que fomenta la productividad, la riqueza y la movilidad social y que se opone al culto a la pobreza, la dependencia del vasallo respecto del señor o el estatismo propio de la sociedad medieval que defiende el catolicismo, en frecuente alianza con las monarquías absolutas. El calvinismo, según ciertos historiadores que revisa Miegge en su estudio, constituiría uno de los principios de la sociedad moderna antes de la Independencia de Estados Unidos y la Revolución Francesa, o antes del pensamiento filosófico de Kant o Fichte, principales impulsores del pensamiento moderno. Resulta especialmente relevante el pasaje sobre las opiniones de Calvino respecto a unas palabras de Pablo a los Corintios, en el que dice que “no sería demasiado riguroso si no fuera lícito al zapatero aprender otra profesión o a un comerciante, tal vez, meterse en la agricultura comercial”, o las palabras del propio Calvino al hablar del Nuevo Testamento: “Dios, conforme a las disposiciones y las dotes naturales que ha atribuido a cada uno, ordena al hombre esto o aquello, lo ejercita en los negocios o lo hace avanzar en varias posiciones, le da la materia y las oportunidades para actuar con virtud” (p. 108).

Es la idea de vocación o de llamado la que se identifica con el deseo particular de desarrollo de las capacidades intelectuales de cada uno en un trabajo determinado; pero esta vocación también ha de trascender al individuo y ser aceptada por la sociedad en general. Parece ser, según Miegge, que, a partir de la primera mitad del siglo XVII, como se ve en predicadores puritanos como John Cotton, se fomentó la vía social de la vocación, que debía tener “carácter público” para el bien general y “ser reconocida y aprobada por la comunidad” (p. 109). Otra obra muy interesante para comprender la evolución del calvinismo es el Tratado de las vocaciones de Perkins, en la que el autor condena el ocio y la pereza, lo que supone una profunda antítesis de la defensa de la Iglesia de la pobreza y la menesterosidad. Perkins arremete contra las

cuatro clases más ociosas: 1) mendigos y vagabundos, 2) monjes y frailes, 3) gentiluomini que viven de rentas, y 4) funcionarios que “acompañan al noble y no realizan ninguna actividad productiva” (p. 110). Contra el “desorden social” y el “vicio moral”, los puritanos de Perkins oponen la “disciplina laboral”, que acabó convirtiéndose en la base fundamental del pensamiento burgués decimonónico y esencia de aquellas revoluciones que han querido aplicar por la fuerza esta ideología. En el siglo XVIII, el calvinismo supuso la semilla del concepto de “juicio moral autónomo” de Kant, en el que el filósofo alemán, a pesar de su protestantismo religioso, vació la ética calvinista de religiosidad dejándola en una ética estrictamente laica y racional, que pudiera aplicarse absolutamente a todos los hombres. Esta filosofía se alía con la “doctrina de la libertad” de Fichte. Ambas constituyen (la de Kant y Fichte) expresiones de “la ideología liberal” y “sus contradicciones internas” (p. 120).

En el siglo XIX, Miegge analiza la relación de Calvino con las tesis de Marx y Weber, entre las más relevantes. Con respecto al primero, el ideólogo del comunismo supone al calvinismo un cambio de tipos de relación entre amo y subordinado, en que se pasa de un tipo de relación de dependencia personal (el vasallaje medieval) a una relación entre el trabajador y el trabajo, con una idea más libre, que exige toda una ética para mantener cierta fidelidad del trabajador con la empresa, si se quiere que siga apegado a la producción empresarial. Por otro lado, Miegge explica la relación del calvinismo con el Max Weber de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la que el sociólogo alemán argumenta no tanto que el “espíritu capitalista” procediera del calvinismo, sino que este confluyó en la concepción religiosa de Calvino. Miegge repasa también a los críticos de la concepción weberiana, como Trevor Roper, Herbert Lüthy o Fernand Braudel, que consideran que el capitalismo no tuvo que nacer por fuerza en las zonas calvinistas (Holanda, Inglaterra, Alemania, Suiza), sino que surgió, especialmente, en Italia, en Flandes y en el sur de Alemania, y que por procesos históricos de decadencia económica y cultural de estos territorios se acabó trasladando a otras zonas de influencia, por lo que dio la sensación de que eran productos de la propia religiosidad del reformista francés. Weber no tuvo en cuenta los procesos históricos en el seno del propio calvinismo y solo atendió a su ideología como “un todo” uniforme y casi atemporal.

Por último, en el siglo XX resulta muy interesante la relación que Miegge establece entre el calvinismo y Gramsci, pues afirma que el ideólogo comunista italiano veía en la doctrina de Calvino una “analogía” con el movimiento

obrero, encabezado por comunistas; de este modo, su propio pensamiento era considerado “una nueva edición italiana del calvinismo” (p. 121). Por último, otros historiadores contemporáneos, como Herbert Lüthy, piensan que el calvinismo representa y simboliza la “declaración de igualdad” dentro de un “incesante orden jerárquico” que se extiende de Calvino al presente y que pasa por Rousseau o por la Revolución Francesa.

La unión de la vida religiosa y la vida común es otra de las características que el calvinismo enfrentó al elitismo de la Iglesia católica, para situar la predicación y la fe en el “centro de la actividad cotidiana de los laicos”: contra los ritos y las obras sagradas opuso “el deber de la vocación pública productiva” y favoreció “la secularización de la religión cristiana y el declive de lo sagrado en la vida moderna” (p. 121). Al respecto, no podemos obviar que ciertos movimientos de la Iglesia católica del siglo XX, como el Opus Dei, adaptaron estos principios a la actividad eclesiástica, una suerte de calvinismo transformado y de nuevo cuño en el seno del catolicismo, pero que acabó resultando vivificante y estimulante, si se juzga por la sorprendente extensión y relevancia del Opus en el mundo.

162 Por último, en el apéndice “Herejías medievales”, que en nuestra consideración debería haberse situado al principio de la obra, se examina cómo el movimiento calvinista tuvo sus orígenes en los valdenses que defendían la pobreza y la predicación de los laicos y que no se sometieron a la Iglesia como los franciscanos, que acabaron siendo una orden mendicante. Posteriormente, las doctrinas de las comunas valdenses del norte de Italia (en Lombardía) fructificaron en el pensamiento de los herejes John Wycliff y Jan Hus, que fueron las semillas de la reforma luterana y calvinista. No obstante, si Lutero no dejó de tener una mentalidad muy conservadora al unirse a los príncipes alemanes, llamar al campesinado a un espíritu de obediencia y, de alguna forma, crear una especie de Iglesia católica paralela, Calvino mostró un espíritu más emprendedor, dinámico y rupturista al divulgar la antigua idea de los valdenses sobre la predicación laica o al rechazar la pobreza (ahí, sin embargo, se opuso al movimiento valdense) y defender el enriquecimiento por el esfuerzo. Por todo esto, el calvinismo, con sus más y sus menos, en muy diversas vertientes y enfoques religiosos, triunfó y se difundió por el mundo.

La obra de Miegge es un acercamiento bastante bien documentado al protestantismo y su evolución, con dos partes bien marcadas: en la primera, su investigación de Lutero y los primeros seguidores protestantes es expositiva e historiográfica. Al dirigirse a un lector que no conoce el tema, le resultará

interesante y amena, aunque para el experto o medianamente conocedor lo más llamativo son las aportaciones documentales y la panorámica evolutiva e histórica. Por otro lado, la segunda parte, que se concentra en los capítulos cuarto y quinto, se dedica al calvinismo y resulta un estudio mucho más interesante, puesto que ofrece una imagen mucho más profunda y analítica del fenómeno religioso calvinista. Es la parte más sugerente y relevante del libro de Miegge.

Por último, destaco la bibliografía compilada por el autor, con la que se puede profundizar tanto en las fuentes primarias como en los estudios especializados.

JAVIER ESPINO MARTÍN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Jan-Werner Müller, *¿Qué es el populismo?*, 2017, México, Grano de Sal, 162 pp.

RECEPCIÓN: 09 de abril de 2018.

APROBACIÓN: 09 de mayo de 2018.

Ya bien entrado el siglo XXI y luego de la tercera ola democrática que recorrió el mundo en la década de 1990, parece mentira, parece ironía de la historia que la democracia se vuelva a ver amenazada, ahora no por una usurpación, un golpe de Estado o una asonada militar, sino por el populismo, un fenómeno que aparentemente, solo aparentemente, podría considerarse un exabrupto de la mayoría, un exceso democrático.

No obstante, en las elecciones generales italianas de marzo de 2018 el populismo mostró todo su músculo con la victoria del Movimiento 5 Estrellas y el notable avance de la Liga Norte. Del mismo modo, en la primera vuelta de las elecciones presidenciales francesas de mayo de 2017, el Frente Nacional de Marine Le Pen obtuvo el 21.3% de los votos, quedándose a poco menos de dos puntos del 24% que obtuvo En Marche de Emmanuel Macron, lo cual hizo que toda Francia, y el mundo, sintieran entrecortada la respiración dos semanas, hasta la segunda vuelta, en la que Macron se alzó con una victoria tranquilizadora. Sin embargo, apenas seis meses antes, el Partido Republicano ganó la presidencia de Estados Unidos representado por Donald Trump, el famoso millonario estadounidense tan polémico, que desde entonces se ha convertido en el paladín del populismo más intransigente en todo el mundo.

Estos son tan solo tres ejemplos de la vigencia y el vigor del populismo en la actualidad. Claro, son ejemplos paradigmáticos porque se trata de sociedades vertebrales de la cultura occidental, sociedades que han producido o fortalecido los valores sustanciales de la vida pública de este hemisferio, como libertad, tolerancia, pluralidad, democracia.

En su breve volumen, *¿Qué es el populismo?*, Müller trata de responder directa y sucintamente a la pregunta por este concepto. Y lo hace no solo en

términos teóricos, sino que vincula sus reflexiones a un abundante elenco de ejemplos y referencias directas del mundo contemporáneo, de manera que teoría y realidad se articulan para dar una mejor perspectiva de este régimen político. Müller es un conocido especialista del tema, al cual ya se había acercado en *A dangerous mind: Carl Schmitt in post-war european thought* (2007), *Contesting democracy* (2011) y sobre todo en el *Oxford handbook of populism* (2017), en el que tuvo a su cargo la elaboración del capítulo “Populism and constitutionalism”, un esfuerzo académico y editorial que conjuntó a los pensadores e investigadores más relevantes sobre la materia y que seguramente será un punto de referencia obligado.

Volviendo al texto en cuestión, podremos percatarnos de sus aportes si tomamos como punto de partida el final, las conclusiones, y a partir de ahí, hacer un repaso del contenido del texto.

En la primera de las siete conclusiones del libro Müller plantea que el populismo es un mal, una enfermedad de la democracia, pero solo de la democracia representativa, no de la democracia antigua, directa, que tenía otros problemas, pero no este. Los problemas suscitados por el déficit de representación de las democracias contemporáneas propician la aparición de líderes, movimientos o partidos que explotan la desconexión entre las élites gobernantes y el pueblo gobernado, para presentarse como un remedio, como una solución inmediata y absoluta no solo de este distanciamiento, sino de los problemas económicos y sociales que afectan a la población.

En segundo lugar, dos de las características más importantes del populismo son que es antielitista y antipluralista. Aun cuando Müller no lo menciona en esta parte del texto, podría agregarse que también es antinstitucional, como lo había señalado en pasajes precedentes. Debido a su antielitismo, el populismo logra un gran efecto propagandístico entre la población al atacar furiosamente privilegios, corrupción e impunidad de las élites políticas. Ciertamente, muchas veces el populista es parte de las élites, o bien se incorpora rápidamente; sin embargo, mientras tanto, gana una gran cantidad de adeptos en todos los estratos de la población, no solo entre los más deprimidos, sino también entre los que tienen algún motivo de inconformidad o divergencia con el sistema político. El antipluralismo del populismo obedece a su pretensión o necesidad de ocupar la totalidad del Estado, de concentrar el máximo de autoridad política, de no dejar ningún resquicio a otra organización política que pretenda competir en su afán de representar al pueblo. Ya Montesquieu y Tocqueville advertían sobre la importancia de preservar los poderes inter-

medios y las asociaciones políticas y civiles como defensas frente a la tiranía, la cual muchas veces se ejercía en nombre del pueblo, y el antipluralismo del populismo es un ejemplo de estas tentativas. El antinstitucionalismo del populismo es igualmente preocupante. Se guía tanto por su rechazo a la clase política y a su régimen político como por su visión moralista, simplista y voluntarista de la vida pública. El populista ofrece resolver todos los problemas socioeconómicos de la sociedad y asegura que puede resolverlos rápida y sencillamente, y a bajo costo. Sin embargo, para este fin comienza por minar las instituciones políticas vigentes, suprimiendo incluso algunas, sin importar su relevancia o función para la vida pública en su conjunto, lo cual puede ser preámbulo para una alteración mayor o completa del régimen político.

En tercer lugar, los populistas no están comprometidos con un genuino proceso de formación de la voluntad popular; más bien, parten del supuesto de que ellos son los únicos y auténticos intérpretes de esa voluntad, por lo que cualquier otro actor político que pretenda darle voz no es más que un impostor y traidor. El populismo no cree necesario ni conveniente ningún proceso político de acuerdo y compromiso: solo hay una voluntad popular y ellos son sus portadores. Müller expresa esta característica de un modo casi eufemístico, porque en realidad los populistas no conciben la negociación política sino como un fraude, un complot y un engaño para el pueblo. Se basan en una teoría de la conspiración que les permite denunciar y desacreditar a cualquier personaje político para afirmar su presencia exclusiva en la vida pública.

La cuarta y quinta conclusiones de Müller son muy similares, pues tratan de la apropiación absoluta y congénita de la voluntad popular por parte de los populistas. A pesar de que los populistas llegan a convocar referendos y otros mecanismos de consulta popular, lo hacen con toda la intención y los mecanismos necesarios para manipular sus resultados. Así como Tocqueville veía que la mayoría se atribuía un irresistible imperio moral sobre la sociedad, del mismo modo los populistas reclaman y presumen una superioridad moral indiscutible basada en el simple hecho de pretender conocer *a priori* e inequívocamente la voluntad popular.

La sexta conclusión de Müller es que el populismo es una seria amenaza para la democracia y no solo para el liberalismo, o sea que es un peligro para la democracia liberal. Müller cita y analiza la conocida tesis de Fareed Zaccaria sobre la emergencia de las democracias iliberales, de las que el populismo es una versión. Con todo, se podría ser mucho más enfático que Müller y decir

que el populismo no es un modelo alternativo de democracia, sino que de realizarse plenamente, significa el fin de la democracia, el germen de un gobierno autoritario.

La séptima conclusión es que el populismo puede tener el efecto útil de mostrar a los defensores de la democracia liberal que hay graves problemas de representación política en la sociedad, que hay sectores sociales que no se sienten representados en el sistema político democrático, y que se les debe prestar atención urgente. Aquí Müller vuelve a plantear un tanto eufemísticamente este aspecto del populismo, ya que ni los teóricos ni los actores políticos de la democracia representativa ignoran que hay un problema de representación política; más aún, tal vez sea un problema irresoluble, pues como decía Gaetano Mosca, siempre ha habido y siempre habrá gobernantes y gobernados, lo que produce una brecha política. Es cierto que el déficit democrático y la brecha de la representación política deben suscitar un esfuerzo de remedio permanente, sistemático e *institucional* del sistema político, pero jamás su exaltación contribuirá a su superación.

Müller declara que este volumen es apenas una breve introducción a los múltiples y serios problemas que plantea el populismo, un texto que deja esbozados o intocados problemas como las diferencias ideológicas entre los diferentes populismos, su vinculación con los movimientos de supremacía racial, su agravamiento con el aumento de los flujos migratorios, su relación con la políticas públicas de bienestar y otros. No obstante, este tema es tan relevante que seguramente en los próximos años atraerá la atención de los especialistas y del público general.

ROBERTO GARCÍA JURADO
Universidad Autónoma Metropolitana,
UAM-Xochimilco