

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

71

INVIERNO 2004



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

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

José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

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

71

INVIERNO 2004

DIRECTOR

Julián Meza

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Mauricio López Noriega, Juan Carlos Mansur,
Carlos Mc Cadden, José Manuel Orozco, Alberto Sauret, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas, Rossana Fuentes Berain,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

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

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero**

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Diseño portada: Ignacio Prieto Sierra

Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones,
Lago Managua No. 50, Col. Torreblanca, 11280, México, D.F.,

Tel.: 8595 1742 y Fax: 8595 1743

ÍNDICE

TEXTOS

LAS IDEAS POLÍTICAS DE SIMONE WEIL <i>Gabriela Hernández</i>	7
DE LA NATURALEZA DE LA UNIPOLARIDAD <i>Carlos Arriola</i>	31
EL MARXISMO OCCIDENTAL O CRÍTICO <i>H.C.F. Mansilla</i>	79
INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO EN MÉXICO, 1861-1867 <i>Raúl Figueroa</i>	101
<i>FARABEUF</i> : LA ESCRITURA DEL FRAGMENTO <i>Armando Pereira</i>	117

SECCIÓN ESPECIAL

HOMENAJE DE FRANCIA A ÁLVARO MUTIS <i>Philippe Faure</i>	123
---	-----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Ramón Xirau</i>	131
--------------------	-----

ÍNDICE

DOSSIER

KANT: CONCIENCIA REFLEXIVA Y PROCESO HUMANIZADOR <i>Dulce María Granja</i>	141
KANT O LA RAZÓN ILUSTRADA <i>Milagros Mier</i>	175
KANT, FILÓSOFO DE LA LIBERTAD <i>Enrique Serrano</i>	185
EL SENTIMIENTO COMO FUENTE DE LIBERTAD <i>Juan Carlos Mansur</i>	195

NOTAS

EL EXILIO EN MARÍA ZAMBRANO <i>Julieta Lizaola</i>	201
ARTE Y PODER <i>Lizbeth Sagols</i>	211

RESEÑAS

MAURICIO BEUCHOT, <i>Hermenéutica analógica y del umbral</i> <i>Fernando Caloca</i>	219
ARMANDO PEREIRA, <i>Una España escindida: Federico García Lorca y Ramiro de Maeztu</i> <i>Juan Antonio Rosado</i>	223
RODOLFO VÁZQUEZ, <i>Del aborto a la clonación</i> <i>Alberto Sauret</i>	227

LAS IDEAS POLÍTICAS DE SIMONE WEIL SOBRE LA BARBARIE Y LA CRISIS DE LA CULTURA OCCIDENTAL

*Gabriela Hernández**

Introducción

“**E**stamos en la barbarie”. No es la primera vez que la humanidad se ha hundido en una negra noche del espíritu. La historia había parecido ser de algún modo ese eterno ciclo en el que las culturas florecen, alcanzan un auge y luego se sumen en una decadencia hasta que desaparecen, dejando apenas unos cuantos vestigios; pero la caída de una cultura anunciaba la aparición de un nuevo impulso de vida. A cada expansión sucedía un declive, pero allí mismo donde sucumbía una cultura, o en otra región del planeta, surgía una línea más del desarrollo de la civilización que se erigía con nuevos bríos vitales. Por el contrario, la decadencia de una cultura nunca había significado un declive generalizado de la civilización en todos sus órdenes; las crisis estaban localizadas y el ocaso de una cultura era correlativo del auge de otra. En diversos modos, la capacidad transformadora que el hombre posee sobre su propio ser permanecía inafectada. En todas las variaciones históricas, en la serie de cambios, decadencias y florecimientos habría que ver que el poder de diversificar la

7

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

GABRIELA HERNÁNDEZ

vida, el poder de ser y transformarse a sí mismo permanece en el hombre como un principio inalterado. El hombre es proteico, adquiere diversos modos de ser, construye distintas ideas del hombre, en las que se expresa, por un lado la forma propia que adquiere y la autoconciencia de esa creación, lo cual conlleva una serie de atributos ideales-posibilidades que se proyectan como valores que orientan la realidad del hombre.

Sin embargo, lo que sucede en nuestros tiempos es algo nunca visto. La era moderna ha significado el desarrollo expansivo de un conjunto de saberes 'científicos' y del poder tecnológico que se ha erigido sobre la base de ese saber, por encima de los demás valores de la vida. La expansión sin precedentes del poder tecno-científico es correlativa del hundimiento de los valores morales, religiosos y aun estéticos. El hombre moderno ha valorado más el conocimiento y la manipulación de ese mundo objetivo de pura materialidad, que el mundo de la vida que lo presupone y lo fundamenta, que el mundo espiritual de la experiencia consciente, en sus muy diversos sentidos. Percibimos en el espíritu de nuestro tiempo una crisis generalizada en la que no es una cultura la que se encuentra en decadencia, sino toda cultura; pues esa decadencia no se equilibra con algún florecimiento. Pero ello no significa que nuestros tiempos carezcan de fuerza vital. De hecho, nuestra crisis no es de escasez y austeridad, sino de sobreabundancia, de exceso, de *hybris* en más de un sentido, el hombre está sobrado de vitalidad, pero ha perdido el dominio y el conocimiento de sí mismo. Nuestros medios son poderosísimos, podemos hacerlo todo, no obstante, no sabemos qué hacer, ni cómo ni para qué. Tal parece que lo que ha entrado en crisis es la capacidad misma del hombre para formar y transformar su propio ser, para construir una idea del hombre auténtica y diferente de las anteriores.

El hombre decae en su poder-ser, en su ser proteico; su vida se ha uniformado, los valores que antes regían su existencia se han disuelto en la uniformidad de la vida que sólo aprecia la objetividad de lo conocido y manipulado por el poder tecno-científico. Esta transformación se produce en el ser mismo del hombre. ¿Por qué la apertura hacia un

8

SIMONE WEIL

conocimiento que por primera vez se alza con objetividad y rigor indiscutibles es paralelo del hundimiento de los demás valores de la vida? La crisis de la cultura que apenas puede disimularse hoy en día, ha sido objeto de innumerables análisis. La fragmentación y especialización del conocimiento, así como la renuncia a las explicaciones totalizadoras parecen ser algunos de sus síntomas más conocidos. El conocimiento se convierte en un saber tecnificado sobre las cosas, sobre las objetividades, sobre lo 'real'. Surge entonces la presunción de que los diversos conocimientos especializados y tecnificados constituyen el único saber válido y aun posible, la única forma para que sea eficaz. La paradoja nunca antes vista es el síndrome de la crisis de nuestros tiempos: la explosión del desarrollo tecno-científico y el declive del hombre en lo que concierne al saber de su propia existencia, de su propio ser histórico y no sólo de las cosas del mundo. Es la nueva barbarie que no parece poder ser superada por una nueva oleada de vitalidad que mueva en conjunto las fuerzas vitales y los valores humanos.

Ahora bien, la barbarie no es el comienzo de la civilización, ni puede ser el inicio de su auge. Ella siempre llega después, con respecto a un estado de cultura anterior que ha perdido el fundamento de su existencia. La barbarie es empobrecimiento y degeneración de las modalidades de la vida. Es la merma de las potencialidades del ser humano. La barbarie es la ruina de un estado de aculturación; no un estado rudimentario, primitivo. Todo comienzo de la civilización representa una eclosión de vitalidad, mientras que la barbarie representa su caída, su recogimiento.

Pero ahora la barbarie no es la decadencia de una o unas cuantas culturas, es la decadencia de todas, del ser del hombre. La barbarie era correlativa con la aculturación; ahora es forma predominante, que quiere decir el predominio de lo deformado, de lo informe.

El estado de cultura en el hombre representa una fuerza creadora capaz de transformar la vida desde sí misma. Cultura designa autotransformación de la vida, pero también autoconciencia, experiencia de sí misma, expansión, desarrollo, movimiento por el que la vida no cesa de modificarse para alcanzar formas conscientes más

9

GABRIELA HERNÁNDEZ

10 plenas y desarrolladas. Pero la transformación de la vida no es ciega, se apoya en un saber preciso que precede a todo saber teórico o científico. El saber de la vida, un saber sin objeto, un saber que implica el experimentarse a sí misma, que se funda en las intuiciones primarias de lo real, el *factum* o, si se quiere, el apriori de una autoconciencia plena de sentido, que se dirige al mundo y que lo impregna con su presencia, es el fundamento de todo saber de la conciencia y de toda ciencia posible. Antes que el saber ideal y objetivo existe un saber esencial, una intuición fundamental que proviene de la irradiación de la conciencia que se despliega hacia todo el mundo circundante. Pero si este saber tiende a la formación, al movimiento, ¿por qué es susceptible de detenerse e invertirse? Si es un saber fundamental, ¿cómo puede ser velado o sustituido por un saber secundario, objetivo e ideal que reduce el mundo percibido a un conjunto de fórmulas ideales que la conciencia misma elabora? Lo que perturba no es que la barbarie exista sino que sea siempre una posibilidad inherente a toda civilización. Tal parece que es propia de la existencia humana la posibilidad de restringir sus capacidades vitales, de reducir su espectro de experiencia y de mutilar los vínculos profundos con la realidad del mundo en torno. Comprender la decadencia propia de nuestra época es reconocer la posibilidad de un declive en la vida, de un decaimiento de la vitalidad que ahora afecta a toda cultura. ¿Qué factores intervienen en esta crisis radical y universal? ¿Por qué lo que parece ser el máximo logro de la civilización: el dominio técnico de la naturaleza, se produce dentro de una crisis generalizada de los valores?

Las ideas políticas de Simone Weil

Esbozo biográfico

Simone Weil nació en 1909 en París; hija de una familia judía de clase media—su padre era médico—hizo sus estudios superiores en la Escuela Normal Superior (1925-6), en donde obtuvo la licenciatura en filosofía,

SIMONE WEIL

y posteriormente comenzó a enseñar filosofía en los liceos de Le Puy, Auxerre y Roanne. Al mismo tiempo que iniciaba su carrera docente florecían sus inquietudes políticas militando en una confederación de sindicatos de filiación comunista. En 1934 pide permiso para desarrollar estudios personales, redacta sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, un texto de aguda crítica al marxismo de principios del siglo, un tanto de inspiración anarquista. Abandona su carrera académica para irse a trabajar durante un año (1934) como obrera en la Alsthom y luego en la Renault. En 1936 se enlistó en una brigada internacional para defender a la República Española, aunque no quiso utilizar jamás las armas y fungió más bien como organizadora; regresó a Francia dos meses después al sufrir en la guerra española una quemadura accidental en una pierna. Al siguiente año regresó a impartir clases y comenzó a escribir *La condición obrera*.

Una profunda crisis religiosa, después de realizar dos viajes a Italia en 1938, la llevó al cristianismo, y posteriormente a estudiar con gran interés los textos de distintas religiones, como la hindú o la tradición órfica y pitagórica de la antigua Grecia (leía y traducía del griego). Comienza su interés por los temas de la revelación, la gracia y la mística cristiana (fruto de estas reflexiones son las notas publicadas en *La gravedad y la gracia*). A partir de entonces traba amistad con religiosos como el padre Perrin, a quienes cuestiona constantemente para conocer el contenido exacto de la fe cristiana. Sus cuestionamientos a la Iglesia católica quedaron plasmados en *Carta a un religioso*, dirigida al padre Perrin. Como otros pensadores judíos, Simone Weil no se convirtió al cristianismo mientras su familia fue perseguida por los nazis. En 1942, en plena ocupación alemana y debido a los problemas por su origen judío, se embarca para Nueva York con su familia. Ahí la contratan para el servicio interior de relaciones con la resistencia francesa y emprende el viaje hacia Londres. De esta época es el escrito *El arraigo, prelude a una declaración de los deberes hacia el ser humano*. En diciembre del mismo año comienza a trabajar para la resistencia francesa. Enferma de tuberculosis y antes de morir, en agosto de 1943, pide a su amiga Simone Deitz la bautice en el hospital.

11

GABRIELA HERNÁNDEZ

Los textos de Simone Weil están expresados con frecuencia en breves notas sobre diversos temas, algunos más desarrollados que otros, pero todos son más bien esbozos de libros; no publicó más que algunos artículos en diversas revistas. Todos sus libros fueron publicados póstumamente: *La fuente griega*, *El arraigo*, *La gravedad y la gracia*, *En espera de Dios*, *Opresión y libertad*, *La condición obrera*, *Carta a un religioso*, son los más representativos. Para nuestro tema caben destacar: *La condición obrera*, que contiene su diario de fábrica, en el que narra su experiencia de la ‘gravedad’ de la condición trabajadora; y *Opresión y libertad*, que contiene uno de sus textos más acabados: “Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social”, en donde expone una crítica al marxismo, así como los elementos de una teoría política, en torno al concepto de opresión.

12

Simone Weil quiso vivir la experiencia de ser obrera, es decir, la experiencia de la opresión y la fatiga, renunciando a su labor académica en los liceos. Se podría objetar que por el hecho mismo de ser una maestra ‘burguesa’ no podría experimentar auténticamente la condición obrera. No obstante, su diario de fábrica y sus reflexiones sobre el trabajo demuestran lo contrario. A Simone Weil le preocupaba el dolor individual y colectivo, la enajenación de la persona, la imposibilidad de una vida reflexiva en medio del trabajo más arduo y fatigante. Simone Weil se percataba de que el dolor puede destrozar a los hombres, anulando su espiritualidad y su capacidad de pensamiento. Esta situación vivida en carne propia la lleva a reflexionar sobre las posibilidades de la liberación del trabajo obligatorio y de la explotación.

El gran dolor del trabajo manual es que se está obligado a hacer un esfuerzo en horas tan largas, simplemente para existir. El esclavo es aquel que no se propone ningún bien como objeto de sus fatigas sino la simple existencia. [...]

Trabajo manual. El tiempo que penetra en el cuerpo. Por el trabajo el hombre se hace materia, como Cristo por la Eucaristía. El trabajo es como una muerte. Es necesario pasar por la muerte. Es necesario ser muerto, sufrir el peso del mundo. El

SIMONE WEIL

universo pesando sobre los riñones de un ser humano. [...] El pensamiento está obligado a pasar de un instante a otro sin aferrarse al pasado ni al futuro. Es obedecer.¹

Para Simone Weil, la liberación del obrero es un rescate de su espiritualidad por la vía religiosa, pero no como camino de nueva enajenación, sino como una guía para aceptar el sufrimiento y buscar la alegría y el goce de vivir, sin renunciar a una mejor vida libre de opresión.

Los trabajadores tienen más necesidad de poesía que de pan. Necesidad de que su vida sea poesía. Necesidad de una luz de eternidad. Únicamente la religión puede ser la fuente de esta poesía. No es la religión, sino la revolución el opio del pueblo. La privación de esta poesía explica todas las formas de desmoralización.²

La Ilíada o el poema de la fuerza

El artículo “*La Ilíada* o el poema de la fuerza” fue escrito en 1939-40 y estaba a punto de aparecer en la *Nouvelle Revue Française* cuando estalló la ofensiva alemana sobre Francia. No pudo publicarse en el París ocupado. Apareció en Marsella, en los *Cahiers du Sud* (1940-1) con el seudónimo de ‘Emile Novis’.

Simone Weil poseía un amplio conocimiento de la cultura griega: los pitagóricos, los órficos, las tradiciones herméticas, Platón (leído desde las tradiciones órficas y pitagóricas), los presocráticos, Homero, etc. De los textos que reúne *La fuente griega*, el análisis sobre *La Ilíada* y el ensayo sobre el tema de Dios en Platón, son los más reveladores de su pensamiento, en el que se mezclan teorías de ‘pura’ especulación con intuiciones de carácter más bien religioso. En estos textos

13

¹ Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, p. 248-9.

² *Ibid.*

GABRIELA HERNÁNDEZ

se muestra la intención de Simone Weil por hallar una relación de continuidad entre las tradiciones más profundas del espíritu helénico y el cristianismo originario, lo cual es un intento de buscar la raíz de una revelación primitiva, esencial, que subyace en el espíritu de Occidente. Simone Weil no descartaba tampoco los vínculos de las grandes tradiciones helénica y cristiana con la del hinduismo, que también estudió esmeradamente.

El análisis de *La Ilíada* que realiza Simone Weil no es un estudio filológico ni literario, es un análisis ontológico de la ‘fuerza’; de aquello que hace que cualquier hombre esté sometido a una cosa, y de aquello que convierte en una cosa a cualquier hombre. Se trata de un ensayo de ontología del poder, de análisis de ese impulso que se cierne sobre los hombres y que los somete a sus designios, tanto a los opresores como a los oprimidos, tanto a los vencedores como a los vencidos. El alma del hombre ha sido modificada constantemente por sus relaciones con la fuerza, arrastrada y obnubilada por la ‘fuerza’ de la que cree disponer, sometiéndose a la presión que desata y padece.

14

Simone Weil tiene por objetivo profundizar en el tema del poder ‘puro’, del poder, o más bien de la ‘fuerza’ en sus formas más originarias de manifestación, sin mediaciones sociales, sin representación cultural. Simone Weil ve en el poema de *La Ilíada* una manifestación originaria de la fuerza, una pura expresión de la condición humana sometida al poder, un canto a la miseria del hombre.

Cuando se ejerce hasta el fin [la fuerza], hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien y, un instante después, no hay nadie. Es un cuadro que *La Ilíada* no se cansa de presentar.³

La fuerza que mata es su manifestación más descarada. Mucho más terrible es la que no mata, es decir, ‘la que no mata todavía’ –dice Simone Weil. Es la fuerza que amenaza, que conmina y aproxima la

³ “*La Ilíada* o el poema de la fuerza” en *La fuente griega*, p. 11.

SIMONE WEIL

muerte, es la que se mantiene suspendida en la conciencia del hombre, y que lo paraliza. Del poder de aniquilar a un hombre matándolo, que es poca cosa, se desprende otro poder extraordinario que consiste en convertir en una ‘cosa’ inerte a un hombre que todavía vive. La fuerza es una sentencia de muerte. Puede aniquilar de inmediato, pero puede también ser una lenta e insidiosa, poderosa e inexorable forma de matar al hombre en vida, sometiéndolo, enajenándolo. Es el poder del sometimiento, de la explotación, de la enajenación que media entre dos hombres, pero que de ninguna manera pertenece a uno de ellos.

Así pues, la ‘fuerza’ se expresa en la guerra, en el pólemos que gobierna las relaciones entre los hombres, en ese impulso que –como dice Heráclito– “es el padre de todas las cosas y el rey de todas, a unos los hace dioses, a otros los hace hombres, a unos los hace libres, a otros los hace esclavos”. Y es precisamente la ‘fuerza’ que se manifiesta en la guerra aquello que cosifica al hombre, aquello que convierte una contradicción en una realidad: el espíritu, el cuerpo vivo se hace cosa, inerte, impotente, inmovilizado; esto es lo que desgarrar al espíritu, que es automovimiento, vida, expansión, y que sometido, aniquilado, inmovilizado, está desgarrado, herido de muerte sorda y lentamente. Por ello, *La Ilíada*, según escribe Simone Weil, es un canto de extraordinaria amargura por la miseria humana:

Tan implacablemente como la fuerza aplasta, así implacablemente embriaga a quien la posee o cree poseerla. Nadie la posee realmente. En *La Ilíada* los hombres no se dividen en vencidos, esclavos, suplicantes por un lado y en vencedores, amos por el otro; no se encuentra en ella un solo hombre que en algún momento no se vea obligado a inclinarse ante la fuerza.⁴

Simone Weil establece una ecuación perfecta entre la fuerza, la guerra y la muerte. Por la fuerza, la miseria humana se hace efectiva, nadie es fuerte ante la inminencia de la muerte, el hombre es *igualado* por la

⁴ *Ibid.*, p. 18.

GABRIELA HERNÁNDEZ

fuerza. En *La Ilíada* todos los personajes quieren parecer fuertes y valerosos pero la 'fuerza' los muestra en su debilidad esencial. La *hybris*, la ira del guerrero se paga con el sometimiento a la fuerza, el poderoso es víctima de su propio poder, porque éste no le pertenece, es una cosa que está por encima de él y de todos; la fuerza somete a todos y se vuelve contra el que la invoca.

Hay que advertir que la relación entre la fuerza y la muerte no surge de una reflexión existencial sobre la inherente mortalidad y finitud del ser humano. La muerte que se cierne por vía de la fuerza y la guerra no es natural, no es la finitud esencial del ser humano, no es la imposición de la naturaleza sobre una de sus criaturas; es la aniquilación artificial, es el desgarramiento de la vida por una fuerza que no proviene de la naturaleza, proviene del hombre mismo, pero que él no controla, no dispone y no dirige. En *La Ilíada* incluso ni los dioses dirigen y disponen de la 'fuerza', ellos mismos también son sometidos a su poder. La fuerza y la guerra crean una conciencia distinta de la muerte y de la vida, muestran que la muerte está al acecho, la aproximan, la *encarnan* en la ira del guerrero. La muerte no es próxima por una reflexión existencial inocua, se vive y se percibe por medio de la fuerza y de la guerra.

16

Simone Weil advierte que en *La Ilíada* la guerra es un juego de balanza, un movimiento pendular que hace pasar la dicha de la victoria y la desgracia de la derrota de un lado al otro y viceversa. Simone Weil observa en esta peculiaridad del poema homérico una sanción de rigor 'geométrico' que castiga el abuso de la fuerza en quien sobrepasa los límites de su uso. Para Simone Weil esta 'balanza' de la fuerza constituye el alma de la epopeya; bajo el nombre de *némesis* es el resorte en las tragedias de Esquilo y en las doctrinas de los pitagóricos, es una idea que reaparece en Sócrates y en Platón como base para pensar la unidad entre el hombre y el cosmos. Esta noción –continúa Simone Weil– se hizo familiar en donde penetró el helenismo, está quizá relacionada con aquella idea del *karma* de los pueblos orientales. Pero Occidente ya la ha olvidado. Las ideas de límite, medida y equilibrio (nociones esencialmente 'ético-geométricas') que deberían

SIMONE WEIL

determinar la conducta de la vida sólo tienen, desde la edad moderna, un empleo servil y utilitario en la técnica. “No somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud.”⁵

Pero el movimiento pendular de la guerra es un estado de enajenación, es el estado en el que la muerte siempre está próxima, amenazante. El hombre se acostumbra a vivir en guerra, se enajena en la proximidad de la muerte violenta, se somete a la fuerza, incluso la adora. El hombre llega a no creer que la guerra puede desaparecer, la considera un estado ‘natural’, incluso la proyecta hacia toda la naturaleza. La guerra cosifica, es monótona, el hombre se somete a la violencia enajenando su ser.

La guerra posee un poder de enajenación prodigioso. Por la guerra, el hombre vuelve a someterse a la implacable necesidad. La relación entre la muerte y el porvenir no es igual que en los demás hombres. Para los otros la muerte es un límite impuesto al porvenir, para los guerreros es el porvenir mismo. Que los hombres tengan por porvenir la muerte es algo contrario a la naturaleza; precisamente porque la muerte es un límite fijo, preestablecido, desde que se nace y se comienza a vivir el hombre proyecta fines de vida ganando terreno a la muerte. Pero desde que la guerra hace inminente la posibilidad de muerte en cada minuto, el pensamiento se vuelve incapaz de soportar los días sin con-vivir con la imagen de la muerte. El espíritu en guerra se hunde en una violencia y monotonía cotidianas, pues cada día de tensión en guerra, el alma se mutila un fin vital, una aspiración existencial. Así, la guerra diluye toda idea de fines, hasta los fines de la guerra y la intención misma de poner fin a la guerra.

17

Sin embargo, el alma sometida a la guerra clama por su liberación; pero la liberación misma se le aparece bajo una forma trágica, extrema, bajo la forma de destrucción. Un fin moderado, razonable, mostraría desnuda ante el pensamiento una desgracia tan violenta que ni siquiera puede soportarse como

⁵ *Ibid.*, p. 22.

GABRIELA HERNÁNDEZ

recuerdo. El terror, el dolor, el agotamiento, las muertes [...], no puede creerse que todas esas cosas cesen de morder el alma si la embriaguez de la fuerza no las ahoga.⁶

Ésta es, pues, la naturaleza de la fuerza. El poder que posee para transformar a los hombres en cosas es doble y tiene dos sentidos; petrifica y aniquila, de diferente forma pero en similar intensidad, a los que la sufren y a los que la detentan.

Para Simone Weil, la tragedia es la verdadera continuación de la epopeya. La fuerza aparece siempre implacable para quien la sufre y para quien la ejerce. A través de *La Ilíada* se expresa el genio griego que muestra, por un lado, la búsqueda del orden, excluyendo todo otro bien, y por otro, la miseria humana, la miseria de un ser divino y humano al mismo tiempo. A lo largo de la historia del hombre la miseria humana ha sido puesta al desnudo en varias ocasiones. Pero lo que *La Ilíada* nos muestra es único: “no hay que creer nada al abrigo de la suerte, no admirar jamás la fuerza, no odiar a los enemigos ni despreciar a los desgraciados. Occidente mostró, después de los griegos, la miseria humana en el amor, mientras que los efectos de la fuerza en la guerra debían estar siempre envueltos de gloria. Occidente convirtió el relato original del genio épico en ‘cantares de gesta’. Para Simone Weil, “El Evangelio es la última y maravillosa expresión del genio griego, así como *La Ilíada* es la primera.”⁷

18

Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social.

La crítica política de Simone Weil se concentra en tres polos: La crítica a Marx, al socialismo real y a la idea de progreso. Estos temas aparecen en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Simone Weil critica la confianza de Marx en el progreso de las fuerzas productivas que, una vez liberadas, estarían al servicio de

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 38.

SIMONE WEIL

todos los hombres. Pero la emancipación no ha sido de los hombres, sino de las fuerzas productivas. Para Simone Weil, la sumisión del obrero no está dada sólo en un régimen determinado de propiedad sino en la producción industrial misma, que en cuanto aumenta su poder y acelera su desarrollo técnico, ejerce una mayor presión sobre los trabajadores y desencadena una disputa por el poder con el afán de apropiarse y controlar las fuerzas productivas; los trabajadores resultan oprimidos ya sea por el capitalismo o por el socialismo tecnocráticos.

Según Simone Weil, es la idea del progreso ilimitado lo que le da un carácter mitológico a las previsiones revolucionarias del marxismo: 1) La afirmación de que la técnica se desarrolla ilimitadamente es una hipótesis cuya verdad depende de la disponibilidad de energía para tal desarrollo; y aun así, nada asegura que este desarrollo conduzca a la liberación de los trabajadores. 2) Hasta ahora el desarrollo ilimitado de la técnica ha conducido a una mayor opresión de los trabajadores y a una presión más fuerte de los Estados sobre los individuos.

La opresión parece una constante en la historia de la producción humana, depende de la necesidad de producir cada vez más y de la lucha por el poder. El poder ha aumentado en la medida en que se ha desarrollado la capacidad técnica de producción material. Ha aumentado la opresión sobre los trabajadores, quienes deben producir cada vez más y más rápidamente en función de la guerra que libran los Estados para mantener el poder. Para Simone Weil la opresión parece ser el precio que una parte de la humanidad ha pagado a cambio de la libertad y las posibilidades productivas. La opresión se impone sobre el cuerpo y el espíritu del hombre. Simone Weil enfatiza que la libertad no consiste en la liberación absoluta de la necesidad material, sino en la posibilidad de alcanzar un estado de pensamiento personal y libre. Es precisamente la opresión lo más contrario al estado espiritual de libertad de pensamiento.

Simone Weil ve claramente que las condiciones de la liberación del hombre significarían un mayor equilibrio entre la necesidad natural en la forma de opresión material, y la libertad personal como capacidad de desarrollar una vida espiritual mediante el pensamiento reflexivo.

19

GABRIELA HERNÁNDEZ

La circunstancia histórica en que Simone Weil escribe sus reflexiones está marcada por el triunfo de los movimientos autoritarios y nacionalistas que destruyen la esperanza en la democracia y en la paz mundial. El fascismo estaba en ascenso. En este tiempo histórico de gran desarrollo técnico y económico, Simone Weil denuncia que el trabajo no se realiza con una conciencia orgullosa, sino con un sentimiento angustiado de poseer un puesto pasajero para ganarse la existencia. El progreso técnico se ha impuesto como una realidad conflictiva, es pujante pero ha fracasado en cuanto a los fines que le adjudicaban tanto los marxistas como los capitalistas, puesto que en lugar de haber logrado el bienestar ha traído a las masas la miseria física y moral en la que se debaten. Por otro lado, el mismo desarrollo técnico parece frenarse en el ámbito productivo y sólo expandirse en el ámbito militar. La sociedad entera se movilizó por la idea de la revolución, tanto a favor como en contra, pero en las condiciones políticas que vive Simone Weil, la revolución comienza a ser más bien la ilusión de una transformación radical en favor del espíritu humano. Contra esta ilusión Simone Weil responde con su crítica a la idea de revolución y liberación total de la opresión.

20

Por ello, Simone Weil se concentra en una crítica al progresismo marxista. Marx explica el mecanismo de la opresión capitalista; pero lo explica tan bien que es difícil imaginar cómo podría dejar de funcionar. Aparentemente, el marxismo sólo apuesta por una transformación en el régimen de propiedad de las fuerzas productivas. Pero más bien parece que mientras haya lucha por el poder y mientras el factor decisivo de la victoria sea la producción industrial, los obreros serán explotados por un régimen o por otro. Marx suponía que la extensión planetaria de la revolución socialista haría desaparecer la lucha por el poder; pero la revolución no puede extenderse planetariamente; y aun cuando se hace en unos cuantos países, no suprime la opresión sino al contrario, la acentúa en cada uno por la necesidad de explotar a los trabajadores temiendo ser más débil que los otros. La historia de la Revolución rusa –dice Weil– constituye una ilustración dolorosa de ello.⁸

⁸ Cabe recordar que Simone Weil escribe en 1934, cuando las críticas al socialismo real no son frecuentes entre los propios militantes de izquierda.

SIMONE WEIL

Simone Weil observa que la fuerza que posee la burguesía para explotar y oprimir a los trabajadores radica en los fundamentos de la vida social y no puede ser abolida por ninguna transformación política o jurídica. Esta fuerza es el régimen mismo de producción técnico-industrial. En este aspecto Marx destaca la subordinación del trabajador al aparato productivo, el trastocamiento de la relación entre sujeto y objeto y la enajenación del trabajo.

Marx cree que la técnica actual, una vez liberada de las formas capitalistas de la economía, podría dar a los hombres tiempo libre para permitirles un desarrollo armónico. El desarrollo ulterior e ilimitado de la técnica debe aliviar cada vez más el peso de la necesidad material y, en consecuencia, el de la presión social sobre el trabajo necesario, hasta llegar a un estado ideal en el que la producción más abundante costaría un insignificante esfuerzo.

Simone Weil critica la inexactitud de estas ideas:

1) Marx no explica por qué las fuerzas productivas tenderían a acrecentarse y por qué cuando una institución social se opone al crecimiento de éstas, las fuerzas productivas ganarían la batalla en favor de su autodesarrollo. No es posible que los hombres transformen *conscientemente* el estado social para mejorar la situación económica; más imposible es que se lo propongan y que lo logren como lo habían planeado. Tal parece que existe en la teoría marxista una mano invisible providencial en el supuesto desarrollo ilimitado y progreso continuo de las fuerzas productivas. 2) Marx establece como una premisa sin fundamento histórico racional que las fuerzas productivas tienden a un desarrollo ilimitado. 3) Esta concepción desemboca en una doctrina con aspectos religiosos o míticos en la que se define al proletariado sujeto con una misión cuasi providencial.

Para Simone Weil, la gran idea de Marx es que en la sociedad, lo mismo que en la naturaleza, nada se efectúa sino por transformaciones materiales. Para proponerse una transformación social hay que conocer las condiciones materiales que determinan nuestras posibilidades de acción. En el dominio social, esas condiciones se definen por la manera en que el hombre hace frente a las necesidades materiales. Simone

21

GABRIELA HERNÁNDEZ

Weil distingue en este problema dos aspectos principales: primero hay que analizar el esquema mismo de la producción para saber lo que puede esperarse de ella en el futuro inmediato en cuanto a su rendimiento; y por otro lado, qué formas de organización social y de cultura son compatibles con él. Conocer pues, los medios técnicos disponibles y los fines sociales.

El progreso técnico sólo puede medirse como mayor coordinación de esfuerzos y aun así no es predeterminable. Dado que se produce en dos direcciones interrelacionadas: a) como ahorro de energía y esfuerzo mediante ciertos instrumentos; b) como creación de nuevas posibilidades y alcances de la acción humana, lo cual implica que ese nuevo poder puede ser constructivo o destructivo. Simone Weil hace una observación más respecto a los límites del progreso técnico: “No tenemos, sin embargo, ningún medio para darnos cuenta claramente si estamos lejos o cerca del límite a partir del cual el progreso técnico debe transformarse en factor de regresión económica.” Todos estos factores hacen dudar a Simone Weil de que la técnica incrementará su desarrollo en el futuro próximo, un incremento continuo e ilimitado es inconcebible. Esto es tanto como pretender obtener una máquina de movimiento perpetuo, que produciría indefinidamente sin agotar jamás su energía.

22

La etapa superior del comunismo considerada por Marx como el último término de la evolución social es, en suma, una utopía absolutamente análoga a la del movimiento perpetuo.

Sin embargo, quizá pueda darse un sentido al ideal revolucionario si no en tanto perspectiva posible, al menos en tanto límite teórico de transformaciones sociales realizables. Lo que pediríamos a la revolución es la abolición de la opresión social. Pero para que esta noción al menos presente probabilidades de tener algún sentido hay que cuidarse de distinguir entre opresión y subordinación de caprichos individuales a un orden social. En tanto haya sociedad, ésta encerrará la

SIMONE WEIL

vida de los individuos en límites estrechos y les impondrá sus reglas.⁹

Marx vio muy bien que el régimen actual de producción, o sea el de la gran industria tecnificada, reduce al obrero a no ser más que un simple instrumento en manos de los que la dirigen; es inútil esperar que el progreso técnico pueda, mediante la ejecución del esfuerzo productivo, aligerar la doble presión de la necesidad natural y de la sociedad sobre el trabajo humano. Se trata pues de saber si puede concebirse una organización de la producción tal que, incluso sin eliminar las necesidades naturales y la presión social que resulta de ellas, permita a los espíritus y a los cuerpos humanos permanecer sin ser aplastados bajo la opresión.

Y si se comprende claramente que la posibilidad de tal modo de producción no es siquiera concebible, al menos se gana el poder resignarse legítimamente a la opresión, y dejar de creerse cómplice por el hecho de que no se hace nada eficaz para impedirlo.¹⁰

Simone Weil funda su teoría política en la realidad de la opresión y en el desengaño acerca de las utopías revolucionarias como solución radical. La opresión existe en donde la sociedad ha logrado cierto desarrollo económico y en donde ha sido necesaria la división del trabajo. La opresión no es una cuestión de privilegios o de injusticia, media en ella la presión de la necesidad material y la lucha por el poder. El poder implica una especie de fatalidad que pesa tan implacablemente sobre los que mandan como sobre los que obedecen. En la medida en que esclaviza a los primeros, por su intermedio, aplasta a los segundos. Conservar el poder es, para los poderosos, una necesidad vital, pues es su poder lo que los alimenta. Tienen que conservarlo a la vez

23

⁹ *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 66.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

GABRIELA HERNÁNDEZ

contra los rivales y contra sus inferiores, los que no pueden no tratar de librarse de amos peligrosos; el amo es temible al esclavo por el hecho mismo de que él lo teme y recíprocamente. El poder se reproduce en un círculo vicioso; cualquier poder debe tratar de afirmarse en el interior por medio de éxitos exteriores, pues esos éxitos le dan a su vez más fuerza interior.

Sólo se puede romper el círculo del poder mediante la supresión de la desigualdad o constituyendo un poder estable, un poder tal que establezca equilibrio entre los que mandan y los que obedecen.

Así hay, en la esencia misma del poder, una contradicción fundamental que hablando con propiedad le impide existir. Aquellos a quienes se denomina amos, obligados sin cesar a reforzar su poder bajo pena de que se lo quiten, persiguen un dominio esencialmente imposible de poseer. [...] Sería distinto si un hombre pudiera poseer en sí mismo una fuerza superior a la de muchos otros. Pero nunca es el caso, los instrumentos del poder, armas, oro, máquinas, secretos mágicos o técnicos, existen siempre fuera del que los dispone y pueden ser tomados por otro. Así todo poder es inestable.¹¹

24

En general, entre los seres humanos las relaciones de dominio y sumisión, por no ser nunca plenamente aceptables, constituyen siempre un desequilibrio sin remedio que se agrava progresivamente. En las relaciones sociales, en la medida en que los métodos de trabajo y de la guerra excluyen la igualdad, parecen hacer pesar la locura sobre los hombres como una fatalidad exterior. Pues por el hecho mismo de que el poder no posee completamente su objeto sino que es una búsqueda interminable, no existen límites en los esfuerzos que exige.

De este modo la carrera por el poder esclaviza a todo el mundo, a los poderosos como a los débiles. Marx lo vio muy bien en lo que respecta al régimen capitalista [...] donde el consumo

¹¹ *Ibid.*, p. 84.

SIMONE WEIL

aparece como un ‘mal necesario’ que hay que reducir al mínimo, un simple medio para mantener en vida a los que se consagran sea como jefes, sea como obreros, al fin supremo. Este fin no es otro que la fabricación de la maquinaria, es decir de los medios de producción. [...] El único carácter propio de este régimen es que los instrumentos de la producción industrial son al mismo tiempo las principales armas en la carrera del poder. Pero siempre los procedimientos de la carrera por el poder someten a los hombres, sean cuales fueren, por el mismo vértigo y se imponen como fines absolutos. [...] El verdadero tema de *La Ilíada* es el poder de la guerra sobre los guerreros, y a través de ellos, sobre todos los seres humanos. Nadie sabe por qué cada uno se sacrifica y sacrifica a los suyos en una guerra asesina y sin objeto...¹²

Así la lucha por el poder desencadena un proceso de sustitución de fines por medios. Tan pronto aparece la guerra, la riqueza, la técnica, la producción, como fines en sí mismos a los que se les ofrenda la vida de los seres humanos. El poder es por definición sólo un medio; poseer un poder es más bien poseer ciertos medios de acción que rebasen la fuerza individual o colectiva. Pero la persecución del poder, por el mismo hecho de que se hace esencialmente *impotente* para lograr su fin, excluye toda consideración de los fines y llega por una inversión inevitable como compensación de fuerzas, a ocupar el lugar de todos los fines, subyugando a todos por igual.

25

La historia humana no es más que la historia de la servidumbre que hace de los hombres, tanto opresores como oprimidos, el simple juguete de instrumentos de dominación fabricados por ellos mismos, y rebaja así a la humanidad viviente a ser cosa de cosas inertes. Por eso ya no son los hombres, sino las cosas las que dan a esta carrera vertiginosa por el poder sus

¹² *Ibid.*, p. 85.

GABRIELA HERNÁNDEZ

límites y sus leyes. Los deseos de los hombres son impotentes para regularlos.¹³

Nuestra autora advierte que para suprimir la opresión habría que eliminar sus fuentes, abolir todos los monopolios, los armamentos, los secretos técnicos que dan poder sobre la naturaleza, el dinero, etcétera. La opresión está en la naturaleza misma de la producción y la reproducción de la vida social. Es una ilusión suponer que la opresión dejaría de ser necesaria mediante el desarrollo de las fuerzas productivas. La elevación del rendimiento del trabajo será impotente para aliviar el peso de la opresión mientras la estructura social implique el trastocamiento entre fines y medios; mientras la organización del trabajo y la guerra den a algunos un poder sobre los demás. Simone Weil considera que la concepción marxista según la cual la existencia social está determinada por las relaciones entre el hombre y la naturaleza (la producción), sigue siendo la única base para todo estudio histórico; pero esas relaciones deben comprenderse en función del problema del poder, en el que los medios de subsistencia constituyen sólo un dato. El poder depende de las condiciones materiales de la vida pero no deja nunca de transformar y organizar esas mismas condiciones.

26

Cualquier poder se apoya en instrumentos que tienen un alcance determinado; así no se gobierna de la misma manera con caballería y espadas que por medio de aviones y tanques. En segundo lugar, el poder choca siempre contra los límites de la facultad de control de los que lo detentan. El poder colectivo o disuelto en la colaboración constituye en apariencia un medio eficaz de su control; pero en realidad genera una serie de rivalidades internas y de complicaciones infinitas. El poder colectivo es una ficción, éste no se comparte, sólo se arrebató. Todo poder se esfuerza por mejorar en su propio dominio la producción y control; pero también se esfuerza por destruir a sus rivales. Todo poder, por el hecho mismo de ejercerse, extiende hasta el límite de lo posible las relaciones sociales sobre las cuales reposa. Así, el poder

¹³ *Ibid.*, p. 86.

SIMONE WEIL

militar multiplica las guerras y el capital comercial multiplica el mercado mundial.

No obstante todo poder determinado tiene su límite, el cual alcanzaría si pudiera extender al máximo sus medios de control, sus recursos y su capacidad de autorregulación; al extender indefinidamente el alcance de sus propios instrumentos tendería a abolir la esencial correlación y diferencia entre el amo y el esclavo. Esto no quiere decir que sea absolutamente imposible la reproducción ilimitada de un poder, pero al menos hay que concebir que todo poder tiene un límite después del cual choca contra sí mismo. El poder no se disuelve por esta contradicción interna, pues no le es fácil detenerse, siempre está obligado a ir cada vez más lejos rebasando los límites dentro de los cuales puede ejercerse con efectividad. Tal es la contradicción interna que todo régimen opresor lleva en sí, constituida por la oposición entre sus bases materiales y el carácter necesariamente ilimitado de la carrera entre los hombres. Esta lucha desencadena los episodios más trágicos de la historia en los que el poder se extiende más allá de lo que puede controlar, engendrando parasitismo, corrupción, derroche y desorden social. Tratando de mandar más allá de lo que puede obligar, provoca reacciones que no puede prever ni controlar; queriendo extender la explotación de los oprimidos más allá de lo que permiten los recursos objetivos, agota esos mismos recursos. Esta contradicción en la que el principio de explotación en vez de ser más productivo se vuelve cada vez más costoso parece una constante, a menos que supongamos la posibilidad de disponer de recursos inagotables. La desmesura, la *hybris* del poder, es al mismo tiempo su única vía de permanencia y de agotamiento.

27

En qué consiste el lazo que hasta ahora parece unir la opresión social y el progreso en las relaciones del hombre con la naturaleza. [...] Pareciera que el hombre no puede aliviar el yugo de las necesidades materiales sin aumentar el de la opresión social, como por el juego de un misterioso equilibrio.¹⁴

¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

GABRIELA HERNÁNDEZ

Aunque la humanidad parece haber llegado a disponer de las fuerzas de la naturaleza mediante el poder técnico, esta victoria no pertenece a los hombres tomados uno a uno. Los miembros de las sociedades, opresores y oprimidos, están igualmente sometidos a las implacables exigencias de la lucha por el poder. Así, a despecho del progreso, el hombre no ha salido de la condición servil en la que se encontraba ante las fuerzas ciegas del universo; simplemente el poder que lo mantiene de rodillas ha sido transferido de la materia inerte a la sociedad de la gran industria.

Hay que [...] buscar por qué el hombre ha debido pagar a ese precio su dominio sobre la naturaleza, concebir en qué puede consistir la situación menos desdichada para él, es decir aquella en que estaría menos avasallado por la doble dominación de la naturaleza y la sociedad, en fin, ver qué caminos pueden llevar a tal situación y qué instrumentos la civilización actual podría proporcionar a los hombres de hoy si aspirasen a transformar su vida en ese sentido.¹⁵

28 | Así, el hombre sólo escapa en cierta medida a los caprichos de la necesidad natural sometiéndose a la cadena interminable de la lucha por el poder. Esto nunca es tan verdadero como cuando el hombre alcanza una técnica bastante avanzada para dominar a las fuerzas de la naturaleza. De esta manera la humanidad se subordina bajo una nueva forma que le da el progreso técnico, a las fuerzas de la naturaleza, como jamás lo fue –dice Simone Weil– en los tiempos primitivos. “Hemos tenido, tenemos y tendremos, esta amarga experiencia. [...] Parecería que el hombre nace esclavo y que la servidumbre es su condición propia.”

El diagnóstico de Simone Weil acerca de nuestro tiempo no es menos agudo:

¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

SIMONE WEIL

Vivimos en un mundo donde nada es a la medida del hombre; hay una desproporción monstruosa entre el cuerpo del hombre, el espíritu y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida humana; todo está desequilibrado.¹⁶

El hombre se encuentra ante el mundo técnico en una situación peligrosa. No sólo porque podría estallar una guerra mundial o porque podrían explotar plantas generadoras de energía atómica por todas partes; aun la aniquilación completa de la Tierra y por tanto de la humanidad, no son la amenaza más inmediata o más evidente; insistimos, el verdadero peligro no está en la aniquilación, sino en la posibilidad en donde todavía opera la libertad humana y en donde, por tanto, debemos decidir una posición vital en el mundo. Veamos:

[...] la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado.¹⁷

Entonces el verdadero peligro consiste en que el hombre extirpe en sí mismo lo más propio: su pensamiento reflexivo y meditativo, su autoconciencia, su auténtico modo de habitación en la Tierra. Hay que salvaguardar esta facultad esencial del hombre, hay que mantener despierto el pensamiento reflexivo. Antes que una mutación irreversible en la anatomía o en la constitución genética humana, el imperio del mundo técnico implica un peligro más esencial y más oculto, el cual apenas hemos empezado a identificar: el peligro ya latente de que nuestras posibilidades vitales de relación con el ser se reduzcan; que nuestra constitución ontológica se transmute y pierda lo más esencial y lo que nos ha permitido desarrollarnos como seres sobrenaturales en medio de la naturaleza. La naturaleza humana no es inmutable y es,

29

¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

GABRIELA HERNÁNDEZ

por lo demás, histórica, es decir, creada por nosotros mismos; dentro de estas posibilidades de ser hombre, bien puede ocurrir queelijamos, sin ser totalmente conscientes de ello, y por no ser una 'elección' voluntaria, elijamos pues, insertarnos sin reflexión ni conciencia en un mundo que, aunque obra nuestra, adquiere autonomía y se autorregula, al cual servimos ya como medios y no controlamos ni dirigimos según nuestros fines vitales, porque ya no sabemos cuáles son éstos. Sin pensamiento, sin reflexión y sin arraigo no es posible, en verdad, definir la finalidad de una vida que no puede subsistir sin programa, a menos que se halle perdida en un mundo ajeno sólidamente compuesto de una infinidad de medios técnicos que se convierten en fines absolutos de la existencia.

DE LA NATURALEZA DE LA UNIPOLARIDAD*

*Carlos Arriola***

El fin de las grandes guerras siempre ha suscitado la esperanza de llegar a una paz duradera, basada en el respeto al derecho internacional y en la creación de instituciones, la última la Organización de las Naciones Unidas, que incluyó la UNESCO, la FAO, la OMS, además de un sinnúmero de comisiones y otras instancias. Las revoluciones, a su vez, han generado expectativas en una sociedad mejor, desde que en 1789 se habló de libertad, igualdad y fraternidad. Sin embargo, ni unas ni otras han colmado las ilusiones, ya que el conflicto y la desigualdad reaparecen una y otra vez, tanto entre los Estados como al interior de éstos.

El fin de la Guerra fría no fue la excepción y a la euforia producida por la caída del muro de Berlín se ha sucedido un hedonismo en los más afortunados, un escepticismo con respecto al rumbo de la economía y la política en el mundo y reacciones agresivas tanto de los que han sido excluidos de los beneficios de la modernidad como de aquellos que han sido privados de su identidad laboral, ciudadana o nacional, los nuevos *déclassés*, los venidos a menos. Nada de ello es ajeno al renaci-

31

* Este trabajo será publicado en *El nuevo milenio mexicano*, tomo I; Pascual García Alba, Lucino Gutiérrez y Gabriela Torres, compiladores, 2004, México, UAM-Azcapotzalco. Agradezco el apoyo de Clairette Ranc para la elaboración del mismo.

** Director de la revista *línea*.

CARLOS ARRIOLA

miento de la xenofobia y de los fundamentalismos de todo tipo, contrarios a las ideas de la Ilustración, origen del mundo moderno.

El fin de la Guerra Fría también aparejó la desaparición del mundo bipolar y significó una victoria pacífica de los Estados Unidos pero, a la vez, les impuso cargas y responsabilidades superiores en el mantenimiento de la paz y la seguridad internacional que, anteriormente, compartían con la Unión Soviética. Mientras ésta existió, los Estados Unidos contaron con numerosos argumentos para justificar su hegemonía en el mundo ‘libre’ y a los países no socialistas, principalmente a los europeos, les sobraban razones para aceptarla. Los argumentos utilizados se basaban en la defensa de la democracia, los derechos del hombre y de la libertad, así como en la superioridad del mercado para asegurar mejores niveles de vida y otros más proporcionados por las historias de intelectuales, artistas y científicos heterodoxos del mundo socialista. Al desaparecer éste, ha quedado al descubierto el rostro del poder hegemónico en el mundo y el de una economía sin frenos, como el temor al comunismo, que había limitado la velocidad del *establishment* para maximizar el dominio y los beneficios económicos.

32

Sin la existencia de un enemigo común es difícil legitimar la hegemonía de un Estado. Los méritos pasados son un camino y el maniqueísmo otro. Los estudiosos y los políticos norteamericanos no se cansan de recordar la participación estadounidense para derrotar a Alemania en dos ocasiones y para contener a la Unión Soviética, al igual que los atenienses mencionaban constantemente el papel decisivo que desempeñaron en la defensa del mundo griego frente a los persas; la superioridad de la democracia (invención de la que se enorgullecían) sobre otras formas de gobierno, y la ‘benignidad’ de su dominio comparado con el ejercido por Esparta. Los estadounidenses podrían repetir: “No hemos hecho nada extraordinario ni ajeno a la naturaleza humana si hemos aceptado una hegemonía que se nos entregaba y no hemos renunciado a ella por tres motivos: el temor, el honor y el provecho.”¹

¹ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I, párrafo 76. En lo sucesivo sólo se citará el libro con número romano y el párrafo con arábigo. La edición utilizada fue la traducción de Francisco Rodríguez Adrados,

DE LA UNIPOLARIDAD

El maniqueísmo republicano manifestado desde el gobierno de Reagan, en el que colaboraron muchos de los altos funcionarios de la administración de George W. Bush ha resultado poco convincente para justificar la política de poder. Bush, al hacer a un lado el derecho y las instituciones internacionales y sostener su prerrogativa a actuar unilateralmente, incluyendo la guerra ‘preventiva’, repite mal y sin haber oído de ellos los argumentos atenienses: “Las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan” (v, 85-113).

Las dificultades para legitimar la hegemonía las han conocido todos los imperios, así como las obligaciones a su dominio. España echó mano al expediente religioso, pero Carlos V conoció las refutaciones de Vitoria y de Fray Alonso de la Veracruz. Francia recurrió a su misión civilizadora y Kipling escribió sobre *the white man burden* para mencionar las obligaciones de la Gran Bretaña. Los Estados Unidos continúan insistiendo en su papel de baluarte de la libertad, la democracia y el mercado, a pesar de no existir un Estado capaz de ponerlas en riesgo. De ahí que su antiguo papel de defensa de dichos valores adquiera hoy visos de imposición a pueblos y regiones que no cuentan ni con ciudadanos ni consumidores como lo entienden los estadounidenses.

Ser demócrata e imperial plantea situaciones de solución imposible, como lo señaló Rafael Segovia, quien añade: “Los Estados Unidos se han debatido siempre con esta contradicción difícil de superar: un impulso generoso se ve siempre frenado por su egoísmo incontrolado.”²

publicada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (1955), 2002, Madrid. También se ha tenido a la vista la traducción más reciente de Juan José Torres Esbarranch, publicada por Editorial Gredos en 1990. La publicada por Editorial Porrúa, en la colección “Sepan Cuantos...”, es una traducción hecha por Diego Gracián en 1564, que al parecer fue traducida del francés, por lo que “ha merecido una desaprobación repetida” (Torres Esbarranch).

² *Reforma*, 16 de abril de 2002, p. 16. En el mismo sentido se expresa Albert Thibaudet en su magnífico ensayo “La campagne avec Thucydide”,

CARLOS ARRIOLA

Para resolver esta contradicción entre democracia e imperialismo se ha echado mano a los recursos de siempre, el lenguaje y las teorías, por lo que en la primera parte del trabajo se analizarán los argumentos utilizados actualmente. En la segunda se estudiará la concepción del neologismo ‘unipolaridad’, defendida por el gobierno de Bush Jr., así como las principales críticas del Partido Demócrata y las formuladas desde la academia. En la tercera parte se esbozarán las primeras consecuencias de la ‘unipolaridad’, tanto para los Estados Unidos como para el resto del mundo.

1. En busca de la legitimidad: del uso político del lenguaje y de las teorías

Los cambios al sentido de las palabras, la indiscriminada adopción de extranjerismos o el innecesario empleo de neologismos en el ámbito de la reflexión y análisis político no es una operación neutra. Tal ocurre con vocablos como globalización, políticas públicas, unipolaridad y tantos otros que, aparentemente, carecen de una connotación política.

34 | Globalización no existe en el *Diccionario de la Real Academia* y sería más preciso hablar de internacionalización de la economía, pero esta expresión plantearía de inmediato la desigualdad en los intercambios y la concentración del ingreso en determinados países, empresas y personas. Hablar de globalización permite incluir otro tipo de relaciones entre las naciones como las culturales, las religiosas o las que realizan las organizaciones no gubernamentales que envuelven y disfrazan ‘la americanización del mundo’.³ Así, el neologismo globalización cumple cabalmente con su cometido, al referirse a un conjunto indefinido de relaciones entre Estados y países, así como entre particulares

publicado en 1922, e incluido en *Historie de la guerre du Peloponèse*, traducida por Jacqueline de Romilly y reeditada por Robert Laffont, 1990, París.

³ Stanley Hoffmann, *L'Amérique vraiment impériale?*, 2003, París, Éditions Louis Audibert, p. 15.

DE LA UNIPOLARIDAD

de todas las naciones, y aparece como un proceso neutro, inevitable, no sujeto a controles o reglamentaciones y ante el cual sólo queda el sometimiento.

Otro tanto ocurre con el barbarismo ‘políticas públicas’. En inglés existe una diferencia entre *politics* y *policy*. Aunque ambas palabras se traducen por ‘política’, la primera se refiere a los asuntos que interesan a la *Polis* o sea los de interés general. La segunda se utiliza para definir las estrategias particulares, como las de una empresa. Hablar de *public policies* equivale a recomendar que el Estado siga los patrones de comportamiento propios de los particulares. De ahí la necesidad de añadirles el ‘públicas’. En castellano política se refiere a la actividad que realizan el gobierno, los partidos, los sindicatos y otros actores sociales, así como los particulares, en relación con el poder y, en general, con decisiones que conciernen al país. Sobra por consiguiente el ‘públicas’. El académico que habla de políticas públicas tiene una pretensión ‘científica’, pero a pesar suyo denota valores y orientaciones personales y de grupo, por lo general de carácter tecnocrático, como es la intención de ‘despolitizar’ la administración pública.

Unipolaridad es un neologismo y otro barbarismo. Polaridad sí está incluida en el *Diccionario* que la define como “propiedad que tienen los agentes físicos de acumularse en los polos de un cuerpo y de polarizarse”. En sentido figurado es “la condición de lo que tiene propiedades o potencias *opuestas*, en partes o direcciones *contrarias*, como los polos”. Este sentido de polaridad permitió hablar, en el periodo de la Guerra fría, de un mundo ‘bipolar’, ya que describía la existencia de dos centros de poder con ideas, valores y políticas opuestas que se enfrentaban en el ámbito mundial.

La desaparición de la Unión Soviética aparejó la hegemonía indiscutible de los Estados Unidos, pero hegemonía es definida como “supremacía que un Estado ejerce sobre los otros”, lo cual resulta inaceptable para la buena conciencia del estadounidense. Hegemonía, en opinión del decano de la Kennedy School of Government, de la Universidad de Harvard, Joseph S. Nye, sólo tiene significado si se utiliza en el ámbito militar, por lo que este profesor prefiere recurrir al lenguaje cibernético

CARLOS ARRIOLA

y sugiere hablar de *soft power* y *hard power* para referirse a la capacidad de persuasión y a la de coerción, lo que, en buen castellano, se llama diplomacia y guerra.⁴

Inventar un lenguaje pseudocientífico o trastocar el sentido de las palabras ha sido una operación común en la historia de la humanidad. En la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides también describe los cambios de conducta de los griegos por la guerra y señala: “para justificarse, modificaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos” (III, 82). A su vez, la Revolución francesa resucitó el vocablo ciudadano; la rusa puso en circulación al camarada, y la cubana, al compañero. Todos ellos reflejaban una posición política, una ideología que legitimaba intereses concretos, al igual que el vocabulario de hoy se refiere a ‘las historias de éxito’, al ‘bienestar del consumidor’ y otras bobadas con las que se pretende justificar el máximo posible de libertad para los mercados y eliminar los controles estatales en beneficio de intereses específicos.

36

Tucídides es considerado el padre de los estudios internacionales y fundador de la teoría realista de la política, de la que se reclaman los ‘intelectuales’ que defienden la política de Bush, como Robert Kagan. Ahora bien, Tucídides escribió historia política, no buscó legitimar la política de las partes, sólo explicarla, y mucho menos recomendó políticas a seguir. De ahí que no pueda acusársele de cinismo como a

⁴ Véase “U.S. Power and Strategy after Iraq”, en *Foreign Affairs*, vol. 82, núm. 4, julio-agosto de 2003, p. 60-74, así como el párrafo titulado *Selling soft power short* que puede traducirse por ‘vender claramente’ el *soft power*, y así seguir la recomendación de T. Roosevelt: *speak softly when you carry a big stick*. La intención del autor es convencer al gobierno de Bush de recurrir más al *soft* que al *hard power* para hacer ‘atractiva’ la posición de los Estados Unidos en el mundo, tarea que se antoja imposible ya que cualesquiera que sean los términos empleados para referirse a ella, no puede ocultarse la superioridad del poderío norteamericano, su hegemonía.

DE LA UNIPOLARIDAD

Rumsfeld, Wolfowitz o Kagan.⁵ El realismo de Tucídides tenía otro objeto y él mismo advierte al lector:

Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra, pero será suficiente si la consideran útil aquellos que quieran tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en *el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana* (I, 22).

Al realismo de Tucídides se opone no la escuela de los idealistas que desearían ver los Estados sometidos al imperio del derecho internacional, sino la de quienes han pretendido despolitizar los estudios sociales y tratar de convertirlos en una ciencia para legitimar una supuesta racionalidad de políticas concretas que benefician a grupos determinados. Los primeros conocen la naturaleza humana y la del poder y de ahí su insistencia en someterlos al orden jurídico. Los segundos intentan reducir a modelos las conductas humanas como si los hombres actuaran movidos únicamente por la razón y su comportamiento excluyera la *hibris*, o como decía Maquiavelo, el lado bestial del hombre.⁶ De ahí que, al ignorar las pasiones, los esfuerzos por hacer de la política

37

⁵ Tucídides se limitó, como sólo los atenienses podían hacerlo, a ir al fondo de las cosas, a comprender la esencia de la naturaleza humana, a buscar la racionalidad y a encontrar sus manifestaciones, lo que les permitió inventar la democracia, sentar las bases de la ciencia, filosofar, dramatizar y dar origen al clasicismo, gracias a que consideraron al hombre ‘como medida de todas las cosas’. La admiración que ha suscitado la *Historia de la Guerra del Peloponeso* no ha cesado y uno de los estudios más lúcidos, al alcance del lector mexicano, se encuentra en el volumen *Dimensiones de la conciencia histórica*, de Raymond Aron, y otro en *Paideia*, en el capítulo titulado “Tucídides como pensador político”, ambas obras publicadas por el Fondo de Cultura Económica.

⁶ Véase *El Príncipe*, 1970, México, Porrúa, Colección “Sepan Cuantos...”, n° 152, cap. XVIII. El prólogo de Antonio Gómez Robledo amerita su lectura.

CARLOS ARRIOLA

una ciencia han tenido resultados mediocres y, casi siempre, decepcionantes, por no decir francamente inútiles. Los promotores de esta escuela han sido principalmente los estadounidenses, con seguidores en todo el mundo, dado el número de jóvenes que realizan sus estudios de posgrado en los Estados Unidos, por lo que no es de extrañar que entre ellos se encuentren los defensores de las tesis y posiciones de dicho país.

Los grandes profesores de la ‘vieja’ Europa prefieren hablar de estudios políticos, como lo ha hecho en México Rafael Segovia, quien no obstante ser “uno de los mejores lectores de la ciencia política norteamericana y uno de sus primeros difusores en México”, ha permanecido siempre fiel a los clásicos, que siguen siendo “el suelo firme de los estudios políticos”.⁷ Entre estos clásicos hay que citar a Georges Burdeau, autor de una monumental obra titulada *Tratado de ‘Ciencia’ Política*, quien concluye que “ante la política, el fracaso de la ciencia es evidente”, ya que el hecho político no existe en estado virgen; sólo hay hechos sociales susceptibles de ser politizados por el hombre. En otras palabras: el universo político no es del mismo orden que el universo físico, ya que está definido por el intelecto y tiene un *carácter* artificial. Es como el universo poético, continúa Burdeau, que resulta de una recreación que da origen a un orden y a una armonía. Esta falta de cualidades específicas de la política coloca al estudioso en una situación difícil, ya que no existen leyes (en el sentido físico) que expliquen “el encadenamiento inexorable de causa y efecto” leyes que, en el mundo físico, nos permiten conocerlo, controlarlo y actuar sobre él. Lo anterior no implica que el universo político (como el poético) excluya la racionalidad. El mundo político es entendible pero los caminos para lograrlo no son los de la ciencia, menos los modelos matemáticos.⁸

38

⁷ Alberto Arnaut, “La obra de Rafael Segovia Canosa”, en *Rafael Segovia Canosa*, Universidad Autónoma de Puebla, Serie Reconocimientos y méritos, n° 16, marzo de 1997, p. 28 s.

⁸ En esta disquisición, Burdeau se refiere a *lo* político (en francés, *le politique*) para distinguirlo de *la* política cotidiana (la ‘grilla’). En el primer sentido, Burdeau se remite a los orígenes griegos de la política como el contenido del pensamiento de un grupo que, al margen de sus intereses

DE LA UNIPOLARIDAD

En el ámbito de la política internacional, el autor de *Paz y guerra entre las naciones*, Raymond Aron, excluye la posibilidad de la existencia de una ‘teoría’ general o pura de las relaciones internacionales, lo que no obsta para tener conceptos claros acerca de la naturaleza de las relaciones entre Estados, que es la que interesa en este trabajo. De ahí, la referencia a Burdeau para destacar la naturaleza de toda política, aunque en el ámbito internacional existan características particulares que la distinguen de la política interna. Entre éstas, cabe mencionar la pluralidad de centros de decisión que pueden recurrir al uso de la fuerza; carencia de un tribunal máximo que pueda imponer sus decisiones con una fuerza propia; alternancia y continuidad de la paz y la guerra. Parafraseando a Max Weber, Aron señala que la sociedad internacional se caracteriza por “la ausencia de una instancia que posea el monopolio de la violencia legítima”.⁹

Raymond Aron concluye que ni la ‘ciencia’ política ni la ‘ciencia’ de las relaciones internacionales son ‘operacionales’, ya que no permiten la previsión o el control total del objeto de estudio: “El desarrollo de las relaciones internacionales continuará siendo histórico en todas las acepciones del término, debido a que las mutaciones serán incessantes; los sistemas diversos y frágiles, ya que están expuestos a todos los cambios, sean económicos, técnicos o morales.”¹⁰ El recurso a la historia se justifica “en la medida en que una actividad humana está determinada por un problema eterno (el poder) y una finalidad constante (el dominio), por lo cual la similitud de formas no es arbitraria o indiferente, ya que se refieren a un aspecto aislable del pasado”.¹¹ Las

particulares, “toma conciencia de su existencia como realidad histórica autónoma. Georges Burdeau, *La politique au pays des merveilles*, 1979, París, Presses Universitaires de France, p. 21.

⁹ Véase “Qu’est-ce qu’une Théorie des relations internationales?” Este artículo es posterior a *Paz y guerra entre las naciones*, 1962, y fue incluido en Raymond Aron, *Études politiques*, 1972, París, Éditions Gallimard, p. 357 s.

¹⁰ *Idem*, p. 380.

¹¹ R. Aron, “Tucídides y el relato histórico”, en *Dimensiones de la conciencia histórica*, p. 172. Theodor Mommsen, el gran historiador de Roma y el

CARLOS ARRIOLA

computadoras, finaliza, difícilmente podrán instruir al Hombre de Estado, por lo que no hay que olvidar las lecciones de la historia iluminadas por los esfuerzos de la conceptualización.

Unas palabras más acerca del lenguaje y las teorías políticas y un ejemplo. El internacionalista Jean Baptiste Duroselle, en su último libro *Todo imperio perecerá*, escribió: En las ciencias de la naturaleza, el descubrimiento de fenómenos ha hecho necesarios numerosos conceptos, con los términos equivalentes: resistencia, resistividad, diferencia de potencial, etc., *pero los descubrimientos no se han hecho porque se hayan inventado los conceptos*. En las ciencias humanas, continúa, se dispone ya de ricos vocabularios, extensos y flexibles, por lo que la creación de nuevos conceptos debe ser excepcional, ya que cuando son ‘ficticios’, son del mismo tipo que la *virtus dormitiva* del opio. (Véase *supra*, *hard power* y *soft power*).

40

Duroselle también revisa en el libro citado la ‘teoría’ de los juegos, de los sistemas, así como los modelos matemáticos, que confunden el máximo posible de casos con la totalidad de los casos y acepta que “hay que cuantificar todo lo que sea mensurable”, como los flujos comerciales, los precios, el tonelaje de los buques de guerra o la potencia destructiva, pero señala la existencia en las relaciones internacionales de otros aspectos fundamentales de carácter cualitativo que no pueden ser medidos, sólo evaluados. El desarrollo de la genética, concluye con ironía, no suprimirá esa ‘aberración’ que permite la elección de un fin, o sea, la existencia de la libertad humana.¹²

Un ejemplo del uso político del lenguaje y de las teorías políticas lo proporciona el propio Raymond Aron, *malgré-lui*. En sus *Memorias*, publicadas el año de su muerte, 1983, el viejo profesor explica su

imperio, considera que “la observación de las culturas antiguas nos revela las condiciones orgánicas de toda civilización, las fuerzas fundamentales que son las mismas en todas partes, como diferentes son la combinación y el entrelazamiento de las mismas”. *El mundo de los Césares*, 1982, 1ª r., México, FCE, trad. y pról. de Wenceslao Roces, p. 23.

¹² Jean Baptiste Duroselle, *Todo imperio perecerá*, 1998, México, FCE, p. 31 s.

DE LA UNIPOLARIDAD

intención al sentarse a trabajar su *République impériale, les États-Unis dans le monde 1945-1972*:¹³ “Quise escribir un relato ideológicamente neutro, identificando los motivos probables de los actores” ... “sin embargo –añade– tuve que llegar a conclusiones ‘matizadas’ ante las dificultades de aprehender las motivaciones colectivas de un actor como los Estados Unidos y aunque en cierta medida ‘el mundo libre se identifica con el *Free Trade*, hace falta una cierta perversidad de espíritu o un dogmatismo implacable para afirmar que los americanos protegen Europa o combatieron en Corea con el único fin de ampliar la zona abierta a los intercambios comerciales”.¹⁴

Más que insistir en la simpatía de Aron por los Estados Unidos, hay que ver en él a un antitotalitario integral que rechazaba el mundo soviético y, a la vez, experimentaba un profundo desprecio intelectual por ‘el carácter científico’ del marxismo, en particular por las tesis leninistas acerca del imperialismo. El libro *République impériale* comenzó a ser escrito en 1970, después de los acontecimientos estudiantiles de 1968 en París, de la invasión soviética a Checoslovaquia, del fracaso de los Estados Unidos en Vietnam y de la crisis del dólar de 1971. Demasiados acontecimientos y demasiados temas, y, quizá, muchos sentimientos encontrados se alojaban en la mente del autor como para que hubiera producido una obra ‘ideológicamente neutra’.

En sus *Memorias*, Aron también comenta la ‘irritación’ que le causó el título de la reseña del diario *Le Monde*, “¿Son (los americanos) malvados o buenas gentes?”, prueba para Aron, de la ‘mala leche’ del diario: “¿Por qué –se pregunta– plantear como tema la cuestión que deseaba evitar?” Lo que sorprende no es la ‘mala leche’ del diario, sino que un hombre extraordinariamente inteligente, como lo fue Aron, haya intentado *despolitizar* el relato de una conducta esencial e íntegramente política como es la acción de un Estado en el mundo internacional. Aron se esfuerza, sin éxito, en demostrar que la acción de los Estados Unidos en el mundo ha pecado “*no por voluntad de poder*

41

¹³ 1973, París, Calmann-Lévy.

¹⁴ Raymond Aron, *Memoires*, 1983, París, Julliard, p. 637-40.

CARLOS ARRIOLA

*sino por inconsciencia del papel que le impuso el destino*¹⁵ y para ello trata de conocer las verdaderas intenciones de los actores políticos. Tal es el caso de la tardía entrada a la segunda Guerra Mundial que no puede –en su opinión– ser atribuida a un ‘supermaquiavelismo’ del Congreso americano, aunque reconoce que si los Estados Unidos hubieran querido imponer su hegemonía en Europa no hubieran actuado de otra forma.

No hacía falta ningún tipo de maquiavelismo para que los Estados Unidos actuaran en 1939 como lo que siempre han sido, una potencia, primero a nivel regional y después a nivel mundial, conforme se acrecentó su poderío económico y militar. Igual lo hicieron Atenas, Roma y cuanto imperio ha habido. Sin embargo, Aron intenta convencer con una argumentación que no resiste el análisis de los hechos: al mencionar la guerra contra México, de 1846, la considera un ejemplo en el que aparecen ya las características de la política exterior americana: “Búsqueda de la legalidad, oscilación entre la voluntad de poder y problemas de conciencia, curiosa combinación de pragmatismo y moralismo.” En apoyo a su tesis cita el mensaje de despedida de Washington, referencia inevitable que se ha tornado lugar común, pero omite otros muchos que manifiestan la voluntad expansionista de las 13 colonias con el fin de crear una potencia continental y, sobre todo, un país seguro con vecinos débiles. Tal es el caso de la comunicación del presidente Jefferson (1802) sobre la presencia francesa en Nueva Orleans, que consideraba intolerable y del documento poco conocido del Congreso de los Estados Unidos de 1811, citado por Antonio Gómez Robledo en su *Etopeya del Monroísmo*.¹⁶ Sin embargo no se trata de citar unos

42

¹⁵ R. Aron, *République Impériale*, p. 27.

¹⁶ El texto dice: “Tomando en consideración la peculiar situación de España y sus provincias americanas y considerando la influencia que el destino del territorio adyacente a la frontera sur de los Estados Unidos pueda tener sobre su seguridad, tranquilidad y comercio, el Senado y la Cámara de Representantes de los Estados Unidos de América agrupados en Congreso resuelven: Los Estados Unidos bajo las peculiares circunstancias de la crisis existente, no pueden, sin seria inquietud, ver cualquier parte de dicho territorio

DE LA UNIPOLARIDAD

documentos contra otros, sino al margen de las intenciones de los actores, atenerse a los resultados.

Para los historiadores de las relaciones internacionales, simplemente se constata, sin juicios de valor, que desde 1803, las guerras en Europa abrieron el camino a la expansión de los Estados Unidos, que a nivel regional se le facilitó por la debilidad del imperio español, primero, y por la de México después.¹⁷ Recientemente Robert Kagan no tiene empacho alguno en reconocer que la joven república “esgrimió su poder contra los pueblos más débiles de América del Norte, pero cuando se trataba de relaciones con los gigantes europeos, decía abjurar del poder”. Los padres fundadores no eran utopistas, añade, sino realistas “que usaron la estrategia del débil para lograr sus objetivos”.¹⁸

pasar a manos de cualquier poder extranjero y una debida consideración hacia su propia seguridad los obliga a procurar, bajo ciertas circunstancias, la ocupación temporal de dicho territorio; al mismo tiempo declaran que dicho territorio quedará en sus manos sujeto a futuras negociaciones.” Antonio Gómez Robledo, *Etopeya del Monroísmo*, 1940, México, JUS, Revista de Derecho y Ciencias Sociales, p. 23. (La portadilla pone como año 1939).

¹⁷ Véase la *Histoire des Relations Internationales*, publiée sous la direction de Pierre Renouvin, París, Librairie Hachette. El primer tomo se publicó en 1953 y el octavo en 1958. La cita es del tomo IV, p. 359, escrito por André Fougier.

¹⁸ Véase Robert Kagan, *Poder y debilidad, Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, 2003, Madrid, Taurus, p. 17-8. En textos antiguos, como el de Samuel Flagg Bemis, profesor de Yale, se afirma: “Estados Unidos adquirió todo el territorio occidental desde el Mississippi hasta el Pacífico sin despojar a ninguna nación **civilizada** y esta afirmación es válida en lo que respecta a la guerra con México” (p. 84). En referencia al problema de Texas sostiene: “Si México hubiera estado dispuesto a vender se hubiera evitado la cuestión de Texas y la guerra que resultó de ella” (p. 86), en *La diplomacia de Estados Unidos en América Latina*, 1944, México, FCE. (La edición en inglés se publicó el año anterior, 1943.) La ingenua brutalidad de este comentario ilustra mejor que los malabarismos intelectuales de R. Aron, la política de poder de la joven república y el sentimiento de los estadounidenses. En los años de 1980 hice una revisión de los princi-

CARLOS ARRIOLA

Finalmente, cabe señalar que Aron insistió en el fin de la hegemonía americana y calificó de anacrónica, en su libro *République impériale*, la tesis de Robert E. Osgood, quien, a mediados de la década de 1960, consideraba un éxito la política de contención del comunismo, por la pérdida de poder de la Unión Soviética en Europa del Este y por el fracaso de los intentos de exportar la Revolución socialista y concluía: “*The United States is now clearly the most powerful State in the world by any criterium; it is the only global power.*”¹⁹ Frente al fracaso de Estados Unidos en Vietnam, Aron le pregunta a Osgood: “¿Sería capaz de sostener esta tesis en 1972?” La misma cuestión podría plantearse en el año 2004 al internacionalista R. Aron. En ambos casos, la pregunta no es pertinente, ya que exige una respuesta que tratara de fijar un proceso por naturaleza cambiante en extremo.

La ‘despolitización’ de un tema recurriendo a expresiones nuevas, pero casi siempre vacuas, equivale a tratar de legitimarlo, a presentarlo como ‘objetivamente’ necesario por estar apoyado en un análisis ‘científico’, casi siempre un modelo matemático. Sin embargo, nada de ello prueba que en cuestiones sociales el estudioso tenga que aceptar ciegamente las tesis ‘científicas’, ya que puede y debe otorgar prioridad a otras consideraciones y valores difícilmente cuantificables en un modelo matemático o en una teoría por más racional que sea. Considerar que el hombre no es razón pura permitiría comprender la inutilidad de formular modelos para maximizar beneficios en el amor, el arte o la política.

Podrían citarse libros y más libros que abordan la disputa entre los defensores del carácter ‘científico’ de la política y los partidarios de los ‘estudios’ políticos basados en el conocimiento histórico. El trabajo sería interminable, repetitivo y, en más de un sentido, inútil, ya que la discusión continuará alegremente en simposios, mesas redondas y semipales libros de texto de historia de los Estados Unidos para estudiantes del equivalente a secundaria y en ellos se habla de la expansión hacia el Pacífico, sin que la guerra con México merezca más de algunas líneas, una simple referencia.

¹⁹ *République Impériale*, p. 163.

DE LA UNIPOLARIDAD

narios que se celebrarán en distintos puntos del planeta para solaz de políticos, académicos y otros adictos a este tipo de reuniones. Más vale terminar con la advertencia de un gran poeta, Antonio Machado, en su libro *Juan de Mairena*: “No hay originalidad posible sin un poco de rebeldía contra el pasado... Por eso yo me limito a disuadir de un esnobismo de papanatas que aguarda la novedad caída del cielo, la cual sería de una abrumadora vejez cósmica.”²⁰

2. De la ‘Unipolaridad’

El neologismo unipolaridad se derivó de un artículo del columnista Charles Krauthamer quien escribió, a propósito de la caída del muro de Berlín, que había llegado ‘el momento unipolar’.²¹ Posteriormente Huntington propuso una definición de unipolaridad en los siguientes términos: “un sistema que implica una superpotencia, ninguna gran potencia y muchas pequeñas”, lo que permitía que Estados Unidos resolviera solo todos los problemas internacionales importantes, sin que ninguna combinación de Estados pudiera impedirlo.²² Esta defi-

²⁰ Véase *Juan de Mairena*, 1982, 3ª, Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral, nº 1530, p. 123.

²¹ Krauthamer es considerado un defensor ultraradical de Ariel Sharon y Bush Jr., partidario de la aniquilación del adversario; citado en Pierre Hassner, *La terreur et l'Empire*, 2003, París, Éditions du Seuil, p. 164. La expresión corrió con suerte, al igual que la de “El destino manifiesto” que también se debe a otro periodista, John O’Sullivan, en 1845. Sobre este *slogan*, véase Juan Ortega y Medina, *Destino manifiesto*, 1989, México, Conaculta, p. 142. La primera edición es de 1972, publicada por la Secretaría de Educación Pública.

²² Citado por Pierre Hassner et Justin Vaïsse, *Washington et le monde*, 2003, París, Éditions Autrement, p. 61. Hassner es investigador emérito del Centre d’études et des recherches internationales y profesor en la Fondation nationale de sciences politiques, así como en el centro europeo de la Universidad Johns Hopkins en Boulogne. Vaïsse es historiador e investigador en el Center on the United States and France en la Brookings Institution.

CARLOS ARRIOLA

nición no difiere de la que proporciona el diccionario del término Hegemonía pero, como se indicó, esta expresión choca con la buena conciencia estadounidense que dice abjurar del poder. De ahí la conveniencia de recurrir a un neologismo, aparentemente neutro, para eliminar la referencia al poder y al dominio que ejerce un Estado sobre los otros. Este recurso lingüístico contribuye a mantener viva esa autoimagen de moralidad internacional de los Estados Unidos de la que hablaba Raymond Aron.

No parece de gran utilidad ampliar la discusión acerca de la expresión ‘unipolaridad’. Sí lo es, en cambio, ver la utilización del neologismo por parte de los responsables actuales, o al menos de una buena parte de ellos, de la conducción política de los Estados Unidos en el mundo, como son el vicepresidente Richard Cheney, el secretario de la Defensa Donald Rumsfeld y su subsecretario Paul Wolfowitz. Éstos, conocidos como ‘neoconservadores’ o los *Wilsonians of the right* o los *Jacksonians unilateralists*²³ han logrado imponer su línea al presidente Bush después del 11 de septiembre. Sin embargo no hay que atribuir a este hecho su política exterior, ya que cuatro años antes, junto con otros políticos como Jeb Bush, Elliot Abrams, y académicos como Francis Fukuyama (Johns Hopkins) y Donald Kagan (Yale), crearon, en 1997, el grupo denominado *Project for the New American Century* (NAC). La declaración de principios de este grupo, que preparaba la campaña de Bush, sostenía que la política exterior y la de defensa se encontraban a la deriva por la incoherencia del gobierno de Clinton, por lo que propusieron una nueva visión basada en la supremacía de los Estados Unidos, ya que, según ellos, resultaba inadmisibles eludir las responsabilidades que impone un liderazgo global, así como los costos que implica su ejercicio. Por lo mismo recomendaron aumentar el gasto militar en forma significativa y modernizar las fuerzas armadas; reforzar los vínculos con los países democráticos, aliados, y “cambiar los gobiernos hostiles a los intereses y valores estadounidenses”; promover

46

²³ Véase el artículo de Nye y el libro de Hassner y Vaisse para la identificación de los grupos.

DE LA UNIPOLARIDAD

en el extranjero la libertad económica y política, y “aceptar la responsabilidad de Estados Unidos para preservar y ampliar un orden internacional favorable a su seguridad, a su prosperidad y a sus valores y principios”.²⁴

Posteriormente, el mismo grupo encargó a uno de sus miembros, Thomas Donnelly, la elaboración del documento *Rebuilding America's Defenses, Strategy, Forces and Resources for a New Century*, publicado en el año 2000 con motivo de las elecciones.²⁵ Este documento de 76 páginas formula un diagnóstico, fija objetivos y estrategias y establece líneas de acción muy concretas para el ejército, la marina y la fuerza aérea. Para los fines de este trabajo, se prescindirá de las recomendaciones concretas acerca del tipo de armamentos necesarios incluidos en las líneas de acción, con objeto de concentrar la atención en el tema de la unipolaridad.

La premisa del trabajo es que desde el final de la Guerra fría, los Estados Unidos carecen de un marco estratégico para garantizar su seguridad nacional y establecer su política militar, a pesar de las revisiones realizadas por el Pentágono (mayo 1997) y el National Defense Panel (diciembre de ese mismo año), ya que éstos se preocuparon más por los problemas presupuestales y burocráticos. De ahí que el New American Century (NAC) se proponga llenar este vacío.

El diagnóstico se basa en la siguiente afirmación: Después de las victorias del siglo XX (las dos Guerras mundiales, la Guerra fría y la del Golfo, no se menciona Vietnam) los Estados Unidos resultaron la única superpotencia, “líder de una coalición de Estados libres y poderosos”, sin enfrentar, en lo inmediato, el surgimiento de otra gran potencia. Vivimos, dicen los autores, la *Pax Americana* que ha creado un marco

²⁴ Véase <http://www.newamericancentury.org/statementofprinciples.htm>.

²⁵ El texto se encuentra en la dirección electrónica antes citada. En el Anexo I de este trabajo se incluye la lista de colaboradores entre los que destacan Donald Kagan (Yale), Steve Rosen (Harvard), Elliot Cohen y Paul Wolfowitz (en ese momento, ambos colaboraban en la Johns Hopkins University) y otros más de la Rand Corporation, Gama Corporation y funcionarios de la Secretaría de la Defensa, entre otros.

CARLOS ARRIOLA

geopolítico para un crecimiento económico generalizado y una difusión de “los principios americanos de libertad y democracia”.

Sin embargo, añade el documento, la *Pax Americana* no se mantendrá por sí sola y paradójicamente cuando los Estados Unidos se encuentran en el apogeo de su poderío, gracias a su supremacía militar y a su liderazgo tecnológico, así como al tamaño de su economía y a sus alianzas militares regionales, sus fuerzas armadas se han debilitado y son incapaces de satisfacer las exigencias de un liderazgo mundial.²⁶

La caída de la Unión Soviética, continúa el texto, y el consecuente vacío de poder, ha extendido “lenta pero inexorablemente, el **perímetro** de la seguridad norteamericana”, lo que exigirá contar con una red más amplia de bases en el extranjero y una mayor vigilancia en los mares. Además, hacen falta tropas capaces de realizar grandes maniobras para alcanzar “objetivos políticos duraderos, ya que es difícil cambiar de regímenes políticos, únicamente con medidas punitivas”. Sólo así podrá el gobierno lograr sus fines políticos, pues “la fuerza es el instrumento decisivo de la democracia”.

Para concluir, el diagnóstico considera que resulta inaplazable contar con un marco conceptual que incluya como elemento central el carácter ‘unipolar’ del mundo actual y el liderazgo de los Estados

48

²⁶ Entre las debilidades mencionadas se incluyen las siguientes: reducción del número de efectivos; obsolescencia de la infraestructura militar y desaprovechamiento de las innovaciones tecnológicas, entre otras; dificultades para reclutar y retener a los jóvenes en las fuerzas armadas por la degradación de su nivel de vida. Para el internacionalista Pierre Hassner, estas dificultades tienen otro origen: acostumbrados a una vida pacífica y confortable, es difícil pedir a los estadounidenses que arriesguen su vida y estén dispuestos a matar en nombre de los derechos del hombre, del orden internacional o de la solidaridad humanitaria. Véase P. Hassner, *La terreur et l'Empire*, p. 390. Stanley Hoffmann, profesor de Harvard, también habla del decaimiento del espíritu cívico que no es de extrañar debido al éxito de las campañas contra el Estado y las responsabilidades públicas que han conducido a ‘la generalización del cinismo’. Véase *L'Amérique vraiment impériale?*, 2003, París, Éditions Louis Audibert, p. 169.

DE LA UNIPOLARIDAD

Unidos, responsable de la *Pax Americana* que debe preservarse tanto como sea posible.

Los principales objetivos incluidos en el texto son los siguientes:

1. Mantener la seguridad del territorio de los Estados Unidos.
2. Preservar el equilibrio de poder existente en Europa y Asia favorable a los Estados Unidos, así como en Medio Oriente y en las regiones vecinas, productoras de energía. (África y América Latina no son mencionadas).
3. Mantener la estabilidad del sistema internacional, en particular frente a las amenazas del terrorismo, el crimen organizado y de otros actores no gubernamentales.

Algunas de las estrategias recomendadas son:

1. Expandir las zonas de ‘paz democrática’.
2. Evitar el surgimiento de otra superpotencia que rivalice con los Estados Unidos.
3. Compromiso firme con los países de las regiones claves (Europa, Medio Oriente y Asia), ya que cualquier duda al respecto estimulará a los enemigos de la *Pax Americana* a buscar una hegemonía regional.
4. Preservar la supremacía norteamericana en las nuevas tecnologías militares.

49

Estas cuatro estrategias requieren

1. La reorganización de las fuerzas nucleares para contrarrestar la proliferación de misiles y otras armas de destrucción masiva y, así, disuadir a los Estados que las poseen de atacar a los aliados de los Estados Unidos o el territorio norteamericano.
2. Contar con fuerzas suficientes para desplazarlas a cualquier punto y poder ganar simultáneamente ‘múltiples’ guerras de gran escala, ya que el postulado anterior, acerca de la capaci-

CARLOS ARRIOLA

dad para emprender ‘dos guerras’ simultáneamente, hoy resulta insuficiente.

3. Tareas policiales para mantener la paz en cualquier parte. Éstas serán las más frecuentes en el futuro, por lo que el Pentágono debe contar con fuerzas suficientes, capacitadas tanto para combatir como para mantener la paz y el orden en un país, lo que les exigirá una preparación doble que incluya el conocimiento de otro idioma. Para los autores del documento, estas tareas policiales deben ser más amplias que las desarrolladas tradicionalmente por las fuerzas de paz de Naciones Unidas, ya que ante la magnitud de sus intereses globales y de su poderío, no pueden permanecer neutrales o indiferentes ante los acontecimientos políticos de un país, tal y como lo hacen las fuerzas de paz.
4. El Pentágono debe aprovechar cabalmente las nuevas tecnologías que han hecho posible ‘la revolución de los asuntos militares’. Para ello, es fundamental desarrollar un nuevo sistema de misiles, en particular los que son operados en el espacio extraterrestre. Este sistema debe ser el fundamento para el ejercicio del poder norteamericano.

50

Estos cuatro elementos estratégicos deben ser entendidos y desarrollados en forma separada, sin excluir su utilización simultánea en un momento dado, con objeto de mantener y defender ‘los intereses y los ideales’ de los Estados Unidos. De lo contrario, la *Pax Americana* terminará más pronto de lo deseable.

La conclusión a que llegan los autores del documento es muy clara: hay que asumir claramente las responsabilidades que impone la unipolaridad, ya que el liderazgo global hay que mantenerlo, no sólo ejercerlo cuando se está de humor o cuando se vean amenazados los intereses norteamericanos. Para ello y para preservar la *Pax Americana* se ha diseñado ‘una política de fuerza’, capaz de mantener el *knockout punch*, ya que será la única forma en que el gobierno de los

DE LA UNIPOLARIDAD

Estados Unidos podrá atender los compromisos que le impone su condición de superpotencia única.

El triunfo de George Bush en las elecciones del 2000, los puestos que obtuvieron los miembros del NAC y los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001 dieron fuerza a los partidarios de esta concepción del poderío de los Estados Unidos y del papel que deben desempeñar en el mundo. El documento *National Strategy for Combating Terrorism* refuerza los argumentos mencionados a favor de la hegemonía estadounidense y considera que el ataque fue ‘un acto de guerra’ contra los Estados Unidos y sus aliados, pero, sobre todo, contra ‘la idea misma de sociedad civilizada’, por lo cual los norteamericanos no deben olvidar jamás que están luchando para defender *our fundamental democratic values and way of life*.²⁷

La estrategia propuesta incluye cuatro metas y varios objetivos. Las primeras son: a) derrotar al terrorismo y destruir sus organizaciones con el ‘uso directo o indirecto’ de todos los medios de que dispone el poder, sean diplomáticos, económicos o militares; b) suprimir cualquier patrocinio, apoyo o refugio a los terroristas, por lo cual cualquier país que los acoja será responsable de sus actos. Los Estados Unidos con sus aliados “o si es necesario actuando en forma independiente”, tomará las medidas que considere pertinentes para ‘convencer’ a dichos países de cambiar sus políticas hacia los terroristas; c) disminuir las condiciones de pobreza y marginación, reales o ficticias, así como resolver los problemas políticos y las disputas regionales que los terroristas buscan explotar en su provecho. Para ello, los Estados Unidos promoverán el desarrollo económico con base en la libertad de mercado, los valores democráticos y la vigencia del orden jurídico, para así ganar ‘la guerra de las ideas’, deslegitimando al terrorismo, y d) defender a los ciudadanos norteamericanos y sus intereses tanto en casa como en el extranjero, lo que requiere la cooperación de los tres niveles, de gobierno, del sector privado y del pueblo americano, ya que, conside-

51

²⁷ US Department of State’s Office. International Information Programs. Usinfo. State.gov/topical/pol/terror/strategy.

CARLOS ARRIOLA

ran los autores del texto, “una sociedad libre, abierta, y democrática” es vulnerable a los ataques terroristas, por lo que debe tejerse una amplia red de protección para asegurar una defensa global.²⁸

Huelgan los comentarios a esta serie de documentos claros, sencillos y directos que se refieren, sin ambages, a la hegemonía estadounidense en el mundo, y que no requiere de neologismo alguno para justificar “un poder que se nos entregaba”, como escribió Tucídides. Puede objetarse, y con razón, que las opiniones del grupo NAC no son las únicas responsables de la política exterior de los Estados Unidos, y el lector interesado en otros puntos de vista puede consultar el trabajo preparado por los especialistas Hassner y Vaisse citado anteriormente. Sin embargo, los textos del equipo NAC incluidos en este artículo se escogieron para ilustrar lo que entiende por unipolaridad el grupo con mayor influencia en el gobierno de George W. Bush.

Existe otra concepción de la unipolaridad que se distingue, básicamente, por las condiciones de su ejercicio, que es explicada tanto por la ex secretaria de Estado Madeleine K. Albright como por el eminente investigador de la Universidad de Harvard, Stanley Hoffmann.

52

En un artículo publicado en *Foreign Affairs* (septiembre-octubre de 2003) Madeleine Albright reconoce que la declaración de guerra al terrorismo fue bien recibida por la comunidad internacional, pero considera que, al endurecer el tono de su discurso, el gobierno de Bush complicó innecesariamente las cosas y perdió legitimidad, al incluir, en un mismo ‘paquete’, la lucha contra Al-Qaeda, la invasión de Irak y la doctrina de la guerra preventiva. Además, arrogarse el derecho de adoptar unilateralmente, al margen del orden jurídico, las medidas necesarias para enfrentar cualquier amenaza, sin tomar en consideración la opinión de los aliados, fue otro error. Tal fue el caso de la actitud hacia Hans Blix y Naciones Unidas con la invasión a Irak. Para Albright esto constituyó una *ruptura* con la política exterior seguida por los Estados Unidos en los últimos 50 años, por lo que, en su opinión, Bush inició una época en la que la unión americana dictaría y

²⁸ *Idem*, p. 15-25.

DE LA UNIPOLARIDAD

aplicaría las nuevas reglas del juego. Además, considera que la guerra en Irak era ‘justificable’ pero no indispensable, ya que en el corto plazo Sadam Hussein no constituía una amenaza seria. La invasión fue, en su opinión, una demostración innecesaria del poderío militar americano, y antes de invadir Irak había que ‘haber terminado el trabajo’ en Afganistán, el *Nation building*.²⁹

Con respecto a los europeos, Albright considera ridícula la tesis de las dos visiones del mundo, formulada por el canciller francés Dominique de Villepin: la unipolar de Washington a la que se opondría la multipolar, en la que el poderío estadounidense estaría limitado por otras potencias, como la unión europea. Sin embargo, estima que se debe intentar superar las divisiones y buscar el apoyo europeo que resultó útil en Afganistán. Los europeos, añade, deben ser tratados como adultos y Washington no debe olvidar la diferencia que existe entre países aliados y países ‘satélites’.

Finalmente, la ex Secretaria de Estado señala que sus críticas al camino seguido por Bush no invalidan sus intenciones para crear una democracia ‘verdadera y estable’ en Irak; acabar con Al-Qaeda y el terrorismo, en particular contra Israel; detener las ambiciones nucleares de Irán, y avanzar en el establecimiento de gobiernos confiables en el mundo árabe. A Bush, concluye, habrá que juzgarlo por los resultados que logre en alcanzar estos objetivos y por lo mismo hay que darle tiempo. Naturalmente, la señora Albright no se priva, en su texto, de recordar los esfuerzos realizados por Clinton y señala una diferencia: para el anterior gobierno la política internacional era una tarea de equipo (con otros países) y no un esfuerzo aislado de los Estados Unidos. De ahí que recomiende olvidar la doctrina de la guerra preventiva y la ostentación militar, para apostar por la acción coercitiva junto con Europa y, así, presionar eficazmente para un cambio democrático aunque paulatino en Medio Oriente. Con ello, se sumarán recursos, se distribuirán los costos y, sobre todo, se ganará legitimidad.

²⁹ Este tema se tocará posteriormente, ya que según algunos autores los Estados Unidos carecen de paciencia y voluntad para reconstruir lo que primero destruyeron.

CARLOS ARRIOLA

Desde la academia, Stanley Hoffmann retoma algunas de las críticas de Albright, como la tesis de la ruptura del gobierno de Bush Jr. con los principios y prácticas corrientes de la política exterior de los Estados Unidos que se desarrollaron durante el período de la Guerra fría ya que, en su opinión, la lucha contra el comunismo se llevó a cabo “en el marco de instituciones internacionales democráticas”.³⁰ Hoy, en cambio, la política exterior norteamericana parece apoyarse casi únicamente en su poderío militar, a fin de mantenerse como única superpotencia y actuar como tal. También coincide con la ex Secretaria de Estado en la crítica a la forma de tratar a los países europeos aliados y rechaza la teoría de la guerra preventiva, al igual que la pretensión de establecer, unilateralmente, las nuevas reglas del juego.

Hoffmann va más allá de las críticas de Albright y aborda directamente el problema del poder y las condiciones de su ejercicio: “en un mundo militarmente unipolar, escribe, la acción de la potencia dominante debe autolimitarse y someterse a la autoridad, discutible pero reconocida, de la ONU ya que el respeto a las normas, al derecho y a las instituciones internacionales, aunque limiten el uso de la fuerza militar, pueden aumentar el poder real de un país fuerte”.³¹

54

Para este autor, la unilateralidad plantea a los Estados Unidos el dilema siguiente: mantener la política exterior en el marco de los acuerdos existentes, “a fin de disminuir las resistencias al dominio americano”, o bien “tomar la forma de un imperio fundado en la fuerza militar, justificado por un discurso dízque liberador, pero poco convincente”.³²

Hoffmann difiere de Albright en cuanto a las perspectivas y es francamente pesimista por el predominio, en el Partido Republicano, de un grupo al que califica no de conservador, sino de ‘radical, utopista e imperialista’ en política exterior y de ‘reaccionario y antiliberal’ en política interna. Su opinión obedece a que las bases del poder de este grupo está constituido por cristianos de extrema derecha, admiradores

³⁰ Stanley Hoffmann, *op. cit.*, p. 36.

³¹ *Idem*, p. 141-6.

³² *Ibid.*, p. 168.

DE LA UNIPOLARIDAD

de Ariel Sharon; por los medios masivos de comunicación más populares, y cuenta, además, con el apoyo de grupos financieros importantes.

Un motivo adicional de pesimismo lo encuentra en la decadencia del espíritu cívico de los norteamericanos y la indiferencia hacia la política, resultado de las exitosas campañas contra el Estado. Igualmente considera que se ha generalizado una actitud cínica hacia la vida pública que se ha traducido en la abstención electoral y en el dominio del Congreso por los ‘lobbistas’ que representan a los grandes intereses privados. Más peligrosa considera la pasividad de los estadounidenses ante la limitación de las libertades públicas (*The Patriot Act*), debida al miedo al terrorismo que es alimentado por el propio gobierno. Todas estas circunstancias le hacen temer el surgimiento de un ‘neomacartismo’ y el deslizamiento de una democracia liberal, aun con sus imperfecciones, hacia un ‘autoritarismo populista’, en el que encontraría apoyo la concepción unipolar del NAC.³³

Los dos autores citados nacieron en Europa y escaparon del nazismo. Saben a donde conducen las políticas de poder, tanto por su origen como por sus conocimientos históricos, ya que ambos han sido docentes. De ahí la legítima preocupación por el rumbo tomado por el gobierno de Bush Jr. Sin embargo, la tesis de la ‘ruptura’ de la política exterior de Bush Jr. sólo es válida en relación con los europeos.

Desde una perspectiva latinoamericana, y particularmente mexicana, aparece más una continuidad en el comportamiento hegemónico de los Estados Unidos que una ruptura, sólo que esta conducta ahora se extendió a los países europeos que perdieron su *status* de grandes potencias, y tal es la opinión de Robert Kagan en su libro citado, en el que domina un tono de cinismo e insolencia:

El ataque del 11 de septiembre aceleró, pero no alteró en lo fundamental un curso en el que los Estados Unidos ya estaban inmersos. Desde luego no alteró las actitudes estadounidenses hacia el poder; no hizo sino reforzarlas... Aunque Al Gore

³³ *Ibid.*, p. 168 s.

CARLOS ARRIOLA

hubiera resultado elegido, aunque no se hubiera producido el ataque terrorista del 11 de septiembre, estos programas, orientados de lleno al Eje del Mal de Bush, estarían en marcha de todos modos, ya que los estadounidenses estaban aumentando y no disminuyendo su poderío militar.³⁴

Con respecto a los europeos, escribe:

La situación actual es rica en paradojas: el rechazo europeo a las políticas de poder y su visión negativa de la fuerza militar como instrumento de las relaciones internacionales ha dependido de la presencia militar de Estados Unidos sobre su suelo. El nuevo orden kantiano de Europa sólo podía prosperar bajo el paraguas del poder norteamericano, ejercido según las reglas del viejo orden hobbesiano... En el colmo de las ironías, el hecho de que el poder militar de los Estados Unidos haya solucionado el problema europeo, especialmente 'el problema alemán' permite a los europeos, en particular a los alemanes, creer que el poderío estadounidense es obsoleto y peligroso, como peligrosa es la cultura estratégica que lo ha creado y sostenido.³⁵

56

De ahí que:

La tarea, tanto para europeos como para estadounidenses, consiste en adaptarse a la nueva realidad de la hegemonía de los Estados Unidos. Y es posible, como sostienen los psiquiatras, que el primer paso para resolver un problema es reconocer su existencia y comprenderlo.³⁶

Para Kagan, los Estados Unidos son una 'nación indispensable' y por lo mismo no le preocupa el problema de la legitimación:

³⁴ Robert Kagan, *op. cit.*, p. 138 s.

³⁵ *Idem*, p. 112.

³⁶ *Ibid.*, p. 147.

DE LA UNIPOLARIDAD

Los estadounidenses buscan defender y crear un orden internacional de corte liberal. Pero el único orden estable y satisfactorio que pueden imaginar es aquel que tenga como centro su país. Tampoco pueden concebir un orden internacional que no se defienda por la fuerza de Estados Unidos. Si esto es arrogancia, al menos no es arrogancia de nuevo cuño.³⁷

Todas las interpretaciones de la unipolaridad, sean las formuladas por los ‘ultras’ o por los *liberals*, por los políticos o por los intelectuales, desembocan en el problema del poder, entendido como la capacidad de alguien para imponer su voluntad a otro u otros, lo que amerita dedicarle unas líneas. En el ámbito internacional, es la capacidad de un Estado “de modificar la voluntad de individuos, grupos o Estados extranjeros”.³⁸

El problema del poder es eterno, “sea que se labre la tierra con un arado o con un tractor” (R. Aron). Por ello, ha merecido la mayor atención de filósofos, literatos y otros estudiosos que se han abocado a él para denigrarlo; los más simples, y los más sutiles o más profundos, para analizar su naturaleza, su necesidad, y las tensiones que aparece para el que lo ejercita. El poder, al ser un fenómeno específicamente humano, está regido por la libertad. El poder sólo adquiere sentido por la decisión de quien lo utiliza, o sea por el hombre que toma conciencia de él, decide al respecto, lo transforma en acto y asume la responsabilidad. Cuando el hombre de poder no lo ejerce, “se produce una mezcla de hábitos, de impulsiones incoherentes, de agitación irreflexiva, un caos en suma”. Las líneas anteriores no las escribió

57

³⁷ *Ibid.*, p. 142-3. En el número de *Foreign Affairs* (marzo-abril del 2004), Kagan publicó “America’s Crisis of Legitimacy” en el que sin abandonar las polémicas tesis de su libro, acepta la necesidad de contar con el apoyo europeo para legitimar *ante los estadounidenses* la política exterior preconizada por Bush, siempre y cuando la posición de los Estados Unidos no se debilite.

³⁸ J. B. Duroselle, *op. cit.*, p. 381.

CARLOS ARRIOLA

ningún hombre de Estado, ni un realista como Maquiavelo, sino un gran teólogo católico, Romano Guardini.³⁹

Nunca se insistirá suficientemente en la distinción entre la ética de la convicción y la de la responsabilidad, señalada por Max Weber, porque esta última, la del hombre de Estado, “toma en consideración todas las fallas del hombre medio” y que para alcanzar fines buenos “...haya que recurrir, en muchos casos, a medios moralmente dudosos o por lo menos arriesgados...” Weber también señalaba que “ninguna ética en el mundo es capaz de precisar, ni de resolver tampoco en qué momento y hasta qué punto los medios y las consecuencias laterales, moralmente arriesgadas, quedan santificadas por el fin moralmente bueno”. De ahí que recomiende: “Quien busque la salvación de su alma y la redención de las ajenas no la encontrará en los caminos de la política, cuyas metas son distintas y cuyos éxitos sólo pueden ser alcanzados por medio de la fuerza.” Más aún, para Weber “sólo hay dos pecados mortales en el campo de la política: la carencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad”, que a menudo coinciden y tienen como origen la vanidad, la ambición de aparecer siempre en primer plano.⁴⁰

58

Esta naturaleza ‘anfibia’ del poder ha sido analizada y descrita sobradamente, lo cual no suprime su irremediable necesidad, como ‘potencia organizadora de la vida social’, ya que las sociedades son ‘miedosas’ y temen más a la anarquía o a la indefensión que a la autoridad y sus excesos.⁴¹

Finalmente, cabe señalar otra característica del poder, al parecer también ineluctable: su tendencia a acrecentarse, a desarrollarse a la manera de un cáncer que acaba por destruir la sede misma del poder.

³⁹ Romano Guardini, *El poder*, 1959, Buenos Aires, Troquel, p. 13-22.

⁴⁰ Max Weber, *El político y el científico*, 1985, 5ª, México, Premiá, p. 47 s.

⁴¹ Véase Georges Burdeau, *op. cit.*, p. 102. Este autor destaca que Alain fue el primero en señalar que las instituciones políticas son hijas de la noche, porque ésta es el reino del miedo, y añade: si el poder intimida es porque también nació del miedo.

DE LA UNIPOLARIDAD

No otro es el tema del libro *Du Pouvoir* de Bertrand de Jouvenel en el que examina las formas en el que el poder ha crecido a lo largo de la historia, “cambiando de aspecto pero no de naturaleza”, como las revoluciones que “liquidan la debilidad de un gobierno y alumbran la fuerza”.⁴²

Estas tres características del poder, su naturaleza anfibia, su necesidad y su tendencia a acrecentarse, han llevado a la afirmación popular que reza: El poder sólo entiende el lenguaje de la fuerza. De ahí que los hombres para contenerlo, hayan determinado, en el ámbito de la política interna, la división de poderes, pero en el ámbito mundial, por sus características mencionadas anteriormente, sólo la existencia de otro poder o de varios poderes impide la desmesura. El historiador de la *Raison d'État*, Friederich Meinecke, escribió al respecto:

Medios de poder escasos encierran tanto peligro para la vida de los Estados, como medios de poder excesivos, sobre todo cuando éstos se concentran en un solo punto y no encuentran el contrapeso suficiente para establecer un equilibrio que mantenga a las fuerzas en presencia en una sana tensión y dentro de

59

⁴² Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir* (1945), 1972, París, Hachette, Collection Pluriel, p. 347 s. El autor se considera un liberal y fue profesor en Oxford, Cambridge, Yale, Chicago, Berkeley, y en Francia en la Facultad de Derecho, además de haber participado en varias comisiones de Naciones Unidas y en el *Institute for the Future*, de los Estados Unidos. El libro se publicó antes del auge del neoliberalismo, pero una de las mejores críticas a este paradigma de sociedad se encuentra en él. Lamento, escribe de Jouvenel, destruir la imagen liberal del poder, ya que no responde a la realidad de ningún tiempo ni país. Buscar que el Estado no intervenga en la economía, erigir al interés en el principio organizador de la sociedad equivale a propagar el desorden. El liberalismo intenta desconocer el papel de los poderes sociales intermedios (partidos, sindicatos, cooperativas) que ‘enmarcan, protegen y orientan’ la acción de los hombres frente al poder, y deja al individuo solo frente al Estado, con lo cual se abre el camino a la tiranía (p. 580 s.)

CARLOS ARRIOLA

límites razonables. Todo Estado poderoso debería desear que junto a él existieran también otros Estados poderosos a fin de que así cada uno tuviera que mantenerse dentro de ciertos límites, viéndose obligados también a no rebasar un cierto nivel de fuerza.⁴³

3. Algunas implicaciones de la unipolaridad

La última década del siglo XX también fue la primera de la unipolaridad, y básicamente se identifica con el período de gobierno del presidente Clinton. Éste, calificado de *liberal* y tolerante, llegó a la Presidencia más preocupado por la economía, la seguridad social y por el bienestar estadounidense, que por una política exterior que afirmara la supremacía político-militar del país. La política exterior que elaboró su consejero Anthony Lake tenía como objetivo ‘ampliar’ la zona de paz, democracia y prosperidad, lo que a su vez estabilizaría el orden internacional. Esta ‘ampliación’ aparejó, sin embargo, una intervención discreta, y en ocasiones no tanto, en los asuntos económicos internos de otros países, principalmente en los de Europa del Este y, naturalmente, en los del Hemisferio Sur, política que según Pierre Hassner fue ‘notablemente eficaz’.⁴⁴

Anthony Lake calificó su doctrina de *neo-wilsonian-pragmatic* y para Hassner se trataba de ‘orientar y dirigir’ el proceso de globalización desde una perspectiva multilateral. Así, “los intereses de Estados Unidos,

⁴³ Friederich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, 1983, 1ª r., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, p. 143. El estudio preliminar de Luis Diez del Corral amerita mencionarse. La primera edición en español es de 1952 y la alemana de 1924.

⁴⁴ Pierre Hassner, *La terreur et l'Empire*, p. 190 s. Fue la época de Yeltzin, en Rusia, de Menem, en Argentina, y de Zedillo, en México, quien ha recibido varios elogios públicos de Clinton, el último en Davos, en enero de 2004, por haber ‘democratizado’ México, al favorecer la derrota del Partido Revolucionario Institucional en el año 2000.

DE LA UNIPOLARIDAD

como primera potencia mundial capitalista y democrática, se identificaban con el progreso del liberalismo y el avance de la tolerancia entre razas y culturas, o sea la proyección a nivel mundial del paradigma norteamericano”.⁴⁵

Por contraste, la política exterior de Bush ha puesto el énfasis en una política más agresiva, nacionalista e imperial, tal y como se desprende de los documentos analizados en el apartado anterior. El apologista de esta política, Robert Kagan, reconoce que el joven Bush llegó a la Presidencia con ganas de ‘gresca’ y con antipatía por los europeos. Más aún, señala que “los impulsos pragmático-nacionalistas heredados del Congreso republicano de los noventa le hicieron parecer ansioso de ridiculizar las opiniones de gran parte del mundo”.⁴⁶

A lo anterior hay que añadir el lado mesiánico de Bush señalado frecuentemente. Desde inicios de 2003, Rafael Segovia escribió: “El tejano salvado por haber encontrado, después de años de alcoholismo e ignorancia, su camino a Damasco y después de haber charlado con el ángel que le señaló la ruta a seguir, se siente el elegido, el mensajero reclamado por la Providencia.” Un año después, Arthur Schlesinger Jr. abundó en el tema: “Bush, el joven, tiene un lado mesiánico. Piensa en grande y quiere dejar su marca en la historia. Cuatro horas de entrevista sobre la guerra de Irak dejaron en el periodista Bob Woodward la impresión de que Bush caracterizaba su misión y la del país como parte de la gran visión del plan maestro de Dios.”⁴⁷

Si bien es cierto que las diferencias de actitud, talento y habilidad del Jefe de Estado y de su gobierno son de la mayor importancia en el desarrollo de una política, particularmente en términos de legitimación del poder y, por ende, de mayor aceptación del dominio, también es cierto que, al margen de las personas, existen tendencias, factores

⁴⁵ *Idem*, p. 192.

⁴⁶ Robert Kagan, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁷ Véase *Reforma* del 4 de marzo de 2003 para la opinión de Segovia, y para la de Schlesinger el artículo publicado en *Los Angeles Times* y reproducido por *El Universal* del 26 de enero de 2004.

CARLOS ARRIOLA

‘estructurales’ o simplemente ciertas ‘regularidades’, como las califica Duroselle en el capítulo “La vida de los imperios”, de su obra citada anteriormente. Una de estas regularidades, quizá la más importante, y que se deriva de la conjunción del poderío económico y militar, es la tendencia a reorganizar el mundo conforme a sus intereses o, al menos, a crear un ambiente favorable a los mismos. Es, en otras palabras, un proyecto de orden mundial con objeto de garantizar la seguridad física del territorio, el bienestar de sus habitantes y los intercambios económicos con otros países, ya que incluso un país con los recursos, el tamaño y las capacidades de los Estados Unidos forma parte de un sistema más vasto y complejo.

62 La segunda ‘regularidad’ que se plantea a los imperios es el problema de la seguridad, que se vuelve más agudo con el crecimiento del poderío; es el viejo dilema ateniense entre la búsqueda de la seguridad absoluta o relativa. La opción que se tome influirá de manera importante en la conducta del gobierno, tanto en el ámbito interno como en la política internacional, incluyendo los objetivos de la acción militar, como son los de la guerra total que conduce a la exterminación del enemigo o sólo a su contención o inmovilización. Aunque la seguridad absoluta es imposible de alcanzar, el solo hecho de optar por ella conducirá al gobierno a tomar las medidas que considere necesarias al margen de cualquier orden jurídico, tanto en el ámbito interno como en el externo, como fue el caso de la *Patriot Act* y el de la guerra preventiva.

Un tercer rasgo común a los imperios es la convicción de obrar bien: “No hay un ejemplo, a lo largo de la historia, en que el pueblo dominante no haya atribuido el triunfo de sus armas a la virtud.”⁴⁸ Quizá el primer ejemplo sea el de la oración fúnebre pronunciada por Pericles: “Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás *somos un modelo a*

⁴⁸ Raymond Aron, “Naciones e Imperios”, en *Dimensiones de la conciencia histórica*, p. 224.

DE LA UNIPOLARIDAD

seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos, sino de la mayoría, es democracia.”⁴⁹

Esta convicción responde no sólo a la necesidad de legitimar el poder alcanzado, sino también al carácter industrial de un pueblo y a la existencia de sentimientos mesiánicos en su cultura política. Para convencer a los espartanos de luchar contra los atenienses, los corintios argumentaban: “son innovadores y resueltos en la concepción y ejecución de sus proyectos [ya que] se afanan durante toda la vida y disfrutan muy poco de lo que tienen, debido a que siempre siguen adquiriendo”.⁵⁰ *Toute proportion gardée* algo similar puede decirse de los estadounidenses que, además, se consideran un pueblo elegido, con un ‘destino manifiesto’, modelo de la humanidad a la que le deben imponer sus reglas de conducta, sin que ellos tengan que someterse a las mismas, pues ellos son diferentes, ‘excepcionales’.⁵¹ El maniqueísmo de Reagan y de Bush responde a un viejo y arraigado mesianismo, actualizado por los *born again* que según algunos comentaristas suman cerca de 70 millones, particularmente en los estados del sur, el *Bible Belt*, con predicadores como Jerry Falwell o Pat Robertson que, con un lenguaje ordinario, se refieren a Mahoma como a un criminal.⁵²

No es de extrañar, por consiguiente, que el ataque del 11 de septiembre haya producido un *shock* profundo en el ‘pueblo elegido’, ante todo por haber vulnerado la ‘isla continente’ que se consideraba a salvo

63

⁴⁹ Tucídides, II, 37. Más adelante declara: Atenas es ‘una escuela de Grecia’. Aunque el mismo Tucídides señala que los discursos incluidos no son una cita literal, existen pruebas, en las pocas inscripciones en estelas, de que se ciñó lo más posible al texto original. Véase Henri Effenterre, *L’Histoire en Grèce*, 2ª edición, París, Armand Colin, p. 144. Para los romanos el imperio fue una recompensa de los dioses a su virtud. Véase Pierre Grimal, *L’Empire Romain*, 1993, París, Éditions de Fallois, Collection References, Le Livre de Poche, p. 185.

⁵⁰ Tucídides, I, 70.

⁵¹ Véase P. Hassner, *La terreur et l’Empire*, *op. cit.*, p. 167 s.

⁵² Véase el artículo de Henri Tinc, “El choque de dos fundamentalismos”, *Le Monde*, “Dossiers et Documents”, n° 322, julio-agosto de 2003.

CARLOS ARRIOLA

de amenazas externas y haya provocado también una indignación moral por lo que consideraron un acto de ‘hostilidad gratuita’, de una parte del mundo, y por una solidaridad insuficiente, de la otra, acompañada de una *Schadenfreude* por el castigo impuesto a la orgullosa superpotencia.⁵³ Si a lo anterior se suman las medidas de seguridad que parecen adoptarse más para cultivar un clima de inseguridad que legitime la política de Bush, que para responder a reales amenazas, es comprensible la reafirmación del maniqueísmo que divide al mundo exterior, desconocido para la mayoría de los estadounidenses, entre buenos y malos. La simplonería del discurso de Bush y el lenguaje agresivo del informe a la nación de enero de 2004 encuentra su correlato en la cultura política de un buen número de norteamericanos y respondió no sólo a la campaña electoral en ciernes, sino a la necesidad de legitimar su política, de reafirmar que se lucha del lado de las fuerzas del bien.

64

Al lado de estas tres ‘regularidades’ de los imperios, hay que ver las particularidades de la hegemonía norteamericana. Por su origen colonial, los Estados Unidos asumieron una actitud ‘antiimperialista’ frente a las grandes potencias europeas hasta que se completó el proceso de descolonización posterior a la segunda Guerra mundial. A diferencia de los imperios coloniales, la expansión económica norteamericana se basó en la presencia de sus empresas apoyada cuando fue necesario

⁵³ “Sentirse víctima inocente, incomprendida y amenazada y, al mismo tiempo, dueña de un poder y de una capacidad de destrucción” es una peligrosa combinación que puede conducir a excesos. Por lo pronto, esta mezcla de sentimientos ha hecho ‘impermeable’ a gran parte de los estadounidenses a las críticas amistosas, tanto internas como provenientes de otros países, de la política internacional de Bush. Pierre Hassner, *op. cit.*, p. 163 y 386. *Schadenfreude* significa regocijo por el mal ajeno. Los atenienses supieron racionalizar su hegemonía al margen del maniqueísmo: “Son dignos de elogio quienes aun obedeciendo a la humana naturaleza de dominar sobre otros, son más justos de lo que corresponde al poder que está en sus manos. En todo caso, creemos que si otros ocuparan nuestro sitio, harían ver perfectamente lo moderado que somos. Sin embargo, por esa misma moderación nos han tocado, contra toda razón, más críticas que elogios.” Tucídides, I, 76.

DE LA UNIPOLARIDAD

por los *marines*. Gracias a ello, “El imperio sin fronteras” como lo denominó el periodista de *Le Monde*, Claude Julien, maximizó sus beneficios y no incurrió en los costos que implicaba una administración colonial como la europea, que se vio obligada a prestar, aunque fuera en forma limitada, algunos servicios, principalmente en los ámbitos de la educación, la salud y la vivienda.

Esta diferencia les dificulta el contacto con las poblaciones locales, el conocimiento de las culturas del país y, por consiguiente, de las formas de relacionarse con sus habitantes. Esta falta de interés, cuando no desprecio por los autóctonos, también los privó de centros o institutos especializados en el mundo árabe, por mencionar un ejemplo a la vista, sin que falten hoy buenos académicos que surgieron más como una derivación o una especialización de los estudios internacionales que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo pasado. A esto se refieren Madeleine Albright en el artículo citado y Stanley Hoffmann en su libro, cuando hablan de la falta de experiencia estadounidense en el *Nation building*. Por ello, Hoffmann considera que no es deseable ni posible un Estados Unidos ‘imperial’, tanto por la naturaleza de los problemas que enfrentarían, en particular la diseminación del terrorismo y la miseria de una gran parte del mundo, como por la “incapacidad de desempeñar un papel imperial, tarea que exige paciencia, conocimiento y experiencia, además de la disposición a gastar sumas enormes en otros países”.⁵⁴

No en balde, el documento del NAC, otorga especial importancia a las tareas policiales ‘para mantener la paz y el orden’, a fin de alcanzar “objetivos políticos duraderos, ya que es difícil cambiar de regímenes políticos, únicamente con medidas punitivas”. Hasta aquí el análisis es correcto, pero su mayor debilidad radica en considerar, como lo hace el documento, que para combatir el terrorismo hay que buscar la disminución de la miseria y la marginación, “con base en la libertad de mercado y los valores democráticos” –naturalmente tal y como lo entienden los Estados Unidos. Las dificultades que enfrentan en Irak,

65

⁵⁴ S. Hoffmann, *op. cit.*, p. 166 s.

CARLOS ARRIOLA

ya no para implantar la democracia (lo que se antoja imposible), sino para establecer un poder central, un Estado moderno, no constituyen una novedad para los conocedores del Islam, como Bertrand Badie, autor de varios libros sobre el tema.⁵⁵

Las tres ‘regularidades’ en las vidas de los imperios permiten suponer que en los próximos años, la acción de los Estados Unidos en el mundo será más amplia e intensa, con independencia del partido político que ocupe la Casa Blanca. Lo que puede variar, y no es asunto menor, será la forma de ejercer el poder: como lo hizo Clinton o a la manera de Bush. En el primer caso, habrá una mayor participación de las Naciones Unidas en el mantenimiento de la paz mundial, así como de las potencias regionales en aquellos asuntos que afectan sus intereses. La búsqueda de la seguridad absoluta será desechada, así como el planteamiento de la guerra preventiva, sin que ello implique un abandono de las responsabilidades primeras de todo Estado: la seguridad de su territorio. Asimismo, sería necesario, al menos, no estimular los sentimientos mesiánicos ni el ‘excepcionalismo’ norteamericanos. Que la mayor potencia pusiera el ejemplo y tratara de someterse a las normas e instituciones jurídicas internacionales sería una contribución valiosa al mantenimiento de la paz y legitimaría el uso colectivo de la fuerza. La creación del Imperio romano y su larga existencia se debió “a la voluntad de conciliar la fuerza y la ley que permitió crear un orden aceptable en el que se mantuvo la paz”.⁵⁶

66

⁵⁵ Véanse, en particular, *Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d’Islam*, 1986, París, Librairie A. Fayard; *L’État importé*, publicado por la misma editorial en 1992, y *Culture et politique*, 1986, París, Éditions Économica. Asimismo, véase la obra de Gilles Kepel.

⁵⁶ Pierre Grimal, *op. cit.*, p. 185. En el mismo sentido, Theodor Mommsen, *op. cit.*, p. XIV s. Para este autor se respetó, en la medida de lo posible, “la religión, los usos y costumbres, la personalidad económica y cultural de los pueblos conquistados y se ajustó su vida administrativa y hasta su organización militar al gran mecanismo del Imperio. Véase, en particular, el capítulo II de la tercera parte.

DE LA UNIPOLARIDAD

En el segundo caso se pasaría de la hegemonía a la *arché* de los griegos y a la desmesura de un Alcibíades: “No nos es posible calcular exactamente el territorio sobre el que queremos dominar, sino que es forzoso, en la situación que estamos, hostilizar a unas ciudades y no dejar libres a otras, porque si no fuéramos los amos correríamos el riesgo de ser sus vasallos.”⁵⁷ En otras palabras, la voluntad de poder crecería como el cáncer, como señalaba De Jouvenel. Sin embargo, la peculiaridad de la expansión de los Estados Unidos en el mundo, la incapacidad para el *Nation building*, parecen estrechar la viabilidad del camino seguido por Bush; al menos así parece indicarlo el llamado a las Naciones Unidas para que analice la posibilidad de regresar a Irak y estudiar la conveniencia de celebrar elecciones a fin de salir del atolladero. Aunque así ocurriera, no se resolvería el problema que motivó la guerra: la reorganización política de Medio Oriente con objeto

⁵⁷ VI, 18. En otra traducción, el mismo párrafo tiene connotaciones más fuertes: “No estamos en posibilidad de moderar por nuestra voluntad, nuestra necesidad de mandar ya que estamos obligados, en la situación en que nos encontramos, de amenazar a unos e imponernos a otros. De lo contrario corremos el riesgo de ser dominados, si no dominamos.” Véase Albert Thibaudet, *op. cit.*, p. 59. *Arché* ha sido traducido por imperio en unos casos y por gobierno tiránico o cuasi, en otros. El *imperium* es una palabra latina (fuerza trascendente, creadora y ordenadora, capaz de someter), una invención romana (Véase P. Grimal, *op. cit.*). Atenas ejerció primero una hegemonía; en la época clásica hegemon era el que iba a la cabeza y Atenas lo fue por encabezar la lucha contra los persas (véase Tucídides I, 96), pero rápidamente pasó de esta primacía en la defensa común a la *arché*, el dominio y sus antiguos aliados tornáronse en súbditos según el caso: “governamos a nuestros aliados de Grecia según cada uno nos es útil: a los quiotas y metimnenses como pueblos libres que aportan naves de guerra; a la mayoría en forma más severa ya que pagan tributos; y a otros en calidad de aliados completamente independientes, a pesar de ser isleños y fáciles de conquistar, en razón de que están situados en lugares estratégicos” (VI, 85). Para el tránsito de la hegemonía ateniense a la *arché*, véase Olivier Battistini, *La guerre du Peloponnèse*, 2002, París, Ellipses Éditions Marketing, S.A., en particular el cap. 6.

CARLOS ARRIOLA

de alcanzar el fin del conflicto árabe-israelí y de crear un ambiente favorable a los Estados Unidos en la zona. Hace una década Duroselle ya preveía que “la masa en combinación con la guerrilla puede inundar y paralizar a los sistemas sofisticados de armamentos”.⁵⁸ Las experiencias de Vietnam e Irak ilustran esta tesis, por lo que cabe preguntarse, en el caso de continuar la guerra contra el terrorismo con base en las recomendaciones del NAC, qué harán los Estados Unidos para ‘castigar’ países como Afganistán: ¿bombardearlos inmisericordemente una y otra vez? Esta solución los convertiría en un ‘Atila tecnológico’ y conduciría a lo que un estudioso llama ‘El imperio del caos’,⁵⁹ sin resolver, con ello, el problema del terrorismo. Éste, como lo ha hecho hasta ahora, simplemente se diseminaría y esperaría con paciencia la oportunidad de golpear nuevamente, contando con la ventaja de escoger el lugar y la fecha para hacerlo en cualquier parte del planeta. En el *interin* puede seguir sembrando falsas alarmas para distraer, agotar y desacreditar las medidas preventivas.

Han transcurrido tan sólo 15 años desde el surgimiento de la ‘unipolaridad’ por lo que resulta difícil determinar tendencias y mucho menos aventurar pronósticos acerca de un mundo mudable en extremo. En cambio, sí es posible señalar algunas de las primeras reacciones a la

68

⁵⁸ J. B. Duroselle, *op. cit.*, p. 412.

⁵⁹ Alain Joxe, *L’Empire du chaos*, 2002, París, Éditions La Decouverte. El autor es sociólogo y director de estudios en l’École des Hautes Études en Sciences Sociales. Para este académico, los Estados Unidos no buscan conquistar el mundo, solamente ‘regular el desorden’ por medios de presión económicos y expediciones militares punitivas, sin el objetivo de crear un orden internacional (p. 43). En efecto, pensar –como en el caso de Bush– que la democracia y el libre mercado serán las soluciones a problemas tan complejos como los tribales, los religiosos, que han impedido la creación de un Estado moderno, laico, con ciudadanos reales, es una perversidad, ya que se sabe que sólo contribuirá a mantener el caos en una región que se antoja imposible de controlar y de la que depende en gran medida el abastecimiento petrolero del mundo.

DE LA UNIPOLARIDAD

unipolaridad, pero dada la vastedad del tema y los límites de este trabajo, sólo se apuntarán trazos generales.

Los autores y políticos norteamericanos mencionados a lo largo del trabajo coinciden en otorgar prioridad a sus relaciones con Europa. A pesar de las diferencias surgidas en el Consejo de seguridad con respecto a la invasión de Irak, las coincidencias con Europa son mayores. Más allá de las frivolidades de Robert Kagan, de las insolencias de Donald Rumsfeld, de la ignorancia y provincianismo del presidente Bush, los intereses de Estados Unidos y de la Unión Europea marchan en la misma dirección: la búsqueda de la competitividad a cualquier precio, principalmente a costa del gasto social; disminución de impuestos a las ganancias de personas físicas y morales y gravámenes al consumo; 'flexibilización' de la legislación laboral para dar paso a los trabajos temporales y precarios que disminuyan los costos de las empresas. Esta coincidencia en la concepción económica no excluye la competencia, la rivalidad y en ocasiones el conflicto, tanto en sus relaciones comerciales (el reciente caso del acero) como en su lucha por los mercados del resto del mundo. Los vínculos de Francia con Irak y sus intereses económicos vienen de tiempo atrás y explican en buena medida sus recientes diferencias con Estados Unidos, al igual que la existencia en Francia de la mayor población de origen árabe en Europa.

En el ámbito político las afinidades siempre han sido mayores y las antipatías siempre han sido circunstanciales. La posición británica de apoyo incondicional tiene viejas raíces: como potencia marítima continúa desconfiando de las potencias del continente y su opción estratégica ha sido la alianza con los Estados Unidos. No en balde, el general De Gaulle vetó el ingreso de Inglaterra a la entonces Comunidad Europea, pidiéndole que optara entre sus vínculos trasatlánticos o su adhesión a Europa. En cambio los lazos norteamericanos con la 'nueva' Europa de Rumsfeld son circunstanciales, ya que la antipatía entre los Estados Unidos protestantes y el viejo imperio español y católico fue secular y los Estados Unidos se encargaron, en Cuba y Filipinas, de sepultar los restos imperiales. El apoyo del gobierno de Aznar a los Estados Unidos pareció deberse más a sus ambiciones para sustituir a

CARLOS ARRIOLA

Kofi Anan en Naciones Unidas, y el de Berlusconi a su frivolidad y corrupción. Para ambos dirigentes fue también una manera de manifestar su desacuerdo con el proyecto de Constitución europea que disminuía su peso político.

Pasar de estas diferencias circunstanciales entre Europa y los Estados Unidos a formular una teoría de dos concepciones diferentes del poder, como lo hicieron Robert Kagan y Dominique de Villepin, constituyó una necesidad. El ministro francés olvidó rápida y convenientemente que el derrocamiento de Milosevic se realizó bajo la égida de la Organización del Tratado del Atlántico Norte, al margen de la ONU para evitar el veto ruso y poder, así, destruir la hegemonía de Yugoslavia en los Balcanes, ya que a la Unión Europea le resultaba intolerable la constitución de un poder regional en sus fronteras. Milosevic, a su vez, proporcionó sobrados pretextos para justificar una intervención por razones humanitarias, que no desempeñaron papel alguno en el conflicto de Ruanda. La posterior intervención franco-americana en Haití confirma el carácter circunstancial del diferendo acerca de Irak.

70

Finalmente, pensar que la unión europea podría llegar a constituir una superpotencia capaz de contener el poderío estadounidense responde más a buenos deseos que a una realidad. Haber logrado una integración económica fue un éxito que debe consolidarse a la luz de las ampliaciones a los países del Este con los que hay diferencias culturales profundas como para pensar en una unión política. Además ni el nacionalismo ha desaparecido, ni los Estados se encuentran dispuestos a ceder sus facultades en materia de seguridad y defensa y aún más grave: no se ha consolidado una 'identidad europea', como lo muestran numerosos trabajos.⁶⁰

Por consiguiente, las relaciones entre los Estados Unidos y Europa conocerán fricciones comerciales permanentes y diferencias políticas

⁶⁰ Véanse Riva Kastoryano, *Quelle identité pour l'Europe?*, 1998, París, Presses de Sciences Po; Alfred Grosser, *Les identités difficiles*, 1996, París, Presses de Sciences Po, y Pierre Hassner, "L'Europe et le spectre des nationalismes", en *Esprit*, n° 175, octubre de 1991.

DE LA UNIPOLARIDAD

circunstanciales que responderán más a la forma en que los Estados Unidos manejen su política exterior que a un rechazo europeo de la hegemonía norteamericana.

La literatura sobre política internacional de los últimos meses y no se diga la atención de los medios masivos de comunicación han estado centradas en la guerra al terrorismo, a la invasión de Irak que provocó el conflicto con Europa y al ‘arreglo’ de los problemas en Medio Oriente. Además, China ha acaparado la atención de casi todos los países que, a propósito de sus mercados, han imaginado un nuevo sueño tipo el Dorado de los conquistadores españoles.

La atención a los problemas rusos pareciera menor y, sin embargo, Rusia es el país que en el futuro podrá equilibrar la hegemonía norteamericana, sin que ello implique un regreso al socialismo. Para el gran historiador François Furet, la Unión Soviética habría podido perder la Guerra fría y sobrevivir como régimen o haber dado nacimiento a varios Estados rivales, pero con una referencia común al socialismo, y, así, pueden imaginarse otros destinos. El que tuvo, añade Furet, la dejó sin nada: hubo que volver a las ideas que la Revolución de octubre creyó haber destruido: la propiedad privada, el mercado, la separación de poderes y la democracia liberal.⁶¹

Sin embargo, la caída del socialismo real no implicó la desaparición de las capacidades y recursos de la Unión Soviética. Por el contrario, abrió el camino para un desarrollo de sus potencialidades una vez que resuelva dos problemas políticos básicos: la centralización del poder y la transmisión pacífica del mismo; política seguida por Calles con la creación del PNR a fin de retornar al camino de las instituciones. Furet piensa que ésa fue la idea de Gorbachov: crear, con el grueso de los comunistas, un gran partido en torno a él, con una derecha y una izquierda marginales, algo similar al PRI mexicano.⁶² Los tiempos no estaban maduros, pero pareciera que Vladimir Putin podrá lograr resolver los dos problemas mencionados.

⁶¹ François Furet, *El pasado de una ilusión*, 1995, México, FCE, p. 570. El original en francés también se publicó el mismo año.

⁶² *Idem*, p. 568.

CARLOS ARRIOLA

En su casi olvidada, pero muy sugestiva sociología de la cultura, publicada en 1935, Alfred Weber se refiere a los brutales esfuerzos emprendidos por los rusos para ‘modernizarse’ y alcanzar a Occidente, desde Pedro el Grande hasta la Revolución de 1917. A este propósito escribió: “Si hay un pueblo en la tierra que puede llevar a cabo rupturas revolucionarias hasta sus últimos extremos, hasta desangrarse incluso, es el ruso que parece predestinado a hacer sobre sí mismo experimentos que entrañan peligro de muerte.”⁶³ La terrible experiencia estalinista ¿mitigará con Putin el ardor del nuevo impulso modernizador que pretendía realizar el inestable Yeltzin con el neoliberalismo?

Todo parece indicar que Putin, por su formación y experiencia, es un político prudente, con la cabeza fría, que está enfrentando, de nueva cuenta y mejor que sus predecesores, la *remise au pas* del país. Además, es de esperar que el camino de la modernización tome en cuenta las peculiaridades rusas para evitar los excesos en que se incurrió desde Pedro el Grande.

72

Para el tema de este artículo conviene no olvidar la gran capacidad de los científicos rusos en materia de tecnología militar que siempre ha sorprendido a los occidentales, desde la guerra de Crimea (1853-6) hasta el lanzamiento del primer Sputnik, como lo señalan los historiadores René Girault y Marc Ferro.⁶⁴ De ahí que los enemigos de los ‘talbotistas’ (los partidarios de Strobe Talbott, responsable de la política de Clinton hacia Rusia) como Condolezza Rice, que considera que “Rusia constituye una amenaza para Occidente, en general, y para los europeos, en particular” y añade: no hemos seguido de cerca los peligros que representa el arsenal nuclear y los medios balísticos del Kremlin. La opinión de Rice es compartida por la derecha de su país que considera que se han hecho demasiadas concesiones a los rusos y que éstos no han cumplido con sus compromisos.⁶⁵

⁶³ Alfred Weber, *Historia de la cultura*, 1963, 7ª, México, FCE, p. 198.

⁶⁴ Véase René Girault y Marc Ferro, *De la Russie a la URSS*, 1983, París, Fernand Nathan, p. 225.

⁶⁵ Entrevista publicada en *Politique Internationale*, n° 90, invierno 2000-2001, citada por P. Hassner en *Washington et le monde*, *op. cit.*, p. 178.

DE LA UNIPOLARIDAD

Como se indicó, China constituye el centro de la atención de los *think tanks* y, al igual que en el caso ruso, las opiniones se encuentran divididas entre los que la consideran un adversario potencial o un socio confiable. Los argumentos de las dos partes se apoyan casi siempre en cuestiones circunstanciales, sin faltar pensadores serios que, ante todo, insisten en la necesidad de que el debate no se plantee en términos maniqueos.⁶⁶

Uno de los textos más sensatos y recientes es el escrito en forma conjunta por dos antiguos embajadores en la región, Morton Abramowitz y Stephen Borsworth.⁶⁷ En su artículo se limitan a reconocer y precisar los cambios ocurridos en la región con el resurgimiento de China: disminución, para Washington, del valor estratégico de Japón, Taiwán y Corea del Sur, lo que ha provocado temores, principalmente en Taiwán, acerca de la voluntad norteamericana de defenderlos en caso de un intento chino de recuperar la isla. En Japón, en opinión de los autores, también comienzan a surgir dudas en la opinión pública acerca de la capacidad de los Estados Unidos para manejar el problema de Corea del Norte; y aunque “el *establishment* tiene plena confianza en que su seguridad depende de los Estados Unidos”, no se puede descartar que se abra la discusión sobre el rearme japonés.

Finalmente, cabe destacar que los autores señalan dos puntos importantes: primero, el descuido estadounidense en promover y ayudar a la modernización de Estados débiles como Indonesia, a fin de impedir la expansión de los grupos terroristas. En segundo lugar, que un tropiezo en el ritmo de crecimiento económico de China tendría gravísimas consecuencias en la estabilidad política del país, así como en el ámbito regional. De ahí que los autores sugieran que se aclaren muchos aspectos de la política de los Estados Unidos en la región, que, debido a la

73

⁶⁶ Véase P. Hassner, *idem*, p. 138 s.

⁶⁷ Véase su artículo “Adjusting to the New Asia”, en *Foreign Affairs*, vol. 82, n° 4, julio-agosto de 2003. Actualmente, Bosworth es decano de la Fletcher School y fue embajador en Corea. Abramowitz ocupó el mismo cargo en Tailandia.

CARLOS ARRIOLA

prioridad otorgada a la guerra contra el terrorismo, no han sido estudiados, en particular la capacidad norteamericana “para tratar con jugadores cada vez más exitosos e independientes”.

Esta ‘diplomática’ conclusión pone en duda, sin decirlo, la ‘unipolaridad’, según la entiende el equipo de Bush, y remite a una pregunta que se formulaba Raymond Aron en su estudio sobre Tucídides: ¿Es posible la paz basada en un equilibrio precario por naturaleza entre los Estados? Para Aron “la inestabilidad de las democracias o la pasión de reinar son menos responsables de la desmesura de la guerra y de la ruina de Atenas que el objetivo último de todos los beligerantes. Si cada una quería que se reconociera su superioridad, sólo una victoria total podía satisfacer la ambición de unos y otros”.⁶⁸

Faltaría hablar de Medio Oriente, África y América Latina, aunque estas dos últimas regiones no ameriten, en los textos de políticos y académicos revisados, mayor consideración. Con respecto a Medio Oriente, casi sobran los comentarios con lo dicho anteriormente acerca de la invasión a Irak, un país de poco más de 20 millones de habitantes, que confirma la tesis de J. B. Duroselle (véase *supra*, final del párrafo 2).

74

La llamada ‘unipolaridad’, a la luz de lo expuesto, es más una ocurrencia que un concepto que guíe la elaboración de una política global. Desde cualquier punto de vista, la idea de hegemonía resulta más operativa, ya que traza límites al *imperium*, tanto desde el punto de vista de las capacidades norteamericanas como de las resistencias que ya ha encontrado la voluntad imperial del joven Bush. Si a lo anterior se añade la opinión de Albright y Hoffmann acerca de la incapacidad para el *Nation building*, se reduce aún más la validez de la ‘unipolaridad’ y las inferencias, tan improvisadas como irresponsables, para trazar una política exterior tal y como lo hizo el equipo del New American Century.

⁶⁸ Raymond Aron, “Tucídides y el relato histórico”, *op. cit.*, p. 152.

DE LA UNIPOLARIDAD

Quodlibet

Los trabajos de historia contemporánea difícilmente pueden tener una conclusión; en el mejor de los casos, tan sólo una continuación, siempre y cuando el siguiente autor se ocupe del tema, conozca o tome en cuenta lo escrito anteriormente. Sin embargo, hay que terminar de alguna manera este relato y quizá, la mejor manera de hacerlo sea citar las últimas líneas de dos libros mencionados en varias ocasiones a lo largo de este artículo: *El pasado de una ilusión* de François Furet, el gran historiador de la Revolución francesa, y las del historiador de las relaciones internacionales, no menos importante, J. B Duroselle, *Todo imperio perecerá*. Ambos fueron publicados pocos años después de la caída del muro de Berlín y en más de un sentido constituyeron la base de este capítulo acerca de la unipolaridad, al plantear como punto de partida las esperanzas en una vida mejor que han suscitado el fin de las guerras y el triunfo de las revoluciones.

En sus reflexiones finales François Furet escribió: “La historia vuelve a ser el túnel en que el hombre se lanza, a ciegas, sin saber a dónde lo conducirán sus acciones, incierto de su destino, despojado de la ilusoria seguridad de una ciencia que dé cuenta de sus actos pasados. A esta amenaza de la incertidumbre se añade en el ánimo humano la inquietud de un porvenir cerrado.”

A pesar del pesimismo de las líneas anteriores, Furet considera que “la democracia genera, por el solo hecho de existir, la necesidad de un mundo posterior a la burguesía y el capital, en el que pudiese florecer una verdadera comunidad humana”, por lo que el fin del mundo soviético “no modifica en nada la exigencia de otra sociedad”.⁶⁹

⁶⁹ François Furet, *op. cit.*, p. 570-1. También es de mencionarse la melancolía del joven marxista que fue el autor: “El hombre está habituado a proyectar sobre la sociedad esperanzas ilimitadas, pues la sociedad le promete que será libre e igual a todos. Para ello es necesario rebasar el horizonte del capitalismo, trascender el universo en que existen ricos y pobres. El fin del comunismo le hizo regresar al interior de la antinomia fundamental de

CARLOS ARRIOLA

Duroselle, a su vez, estima que “todo parece indicar que la lucha por la dignidad humana es una necesidad inextinguible del hombre” y, añade, que si el imperio de la fuerza parece insuperable en la escala individual, en la colectiva es derrotable, aunque considera, con escepticismo, que sólo se pasará de un sistema a otro que también tendrá sus privilegiados y sus abusos, pero es posible que los primeros sean los menos y los segundos sean más tolerables. En los años que vienen, concluye su libro, es posible que ocurran terremotos humanos o erupciones populares y quizá de ellos nacerán nuevos imperios “para la dicha y sobre todo para la desdicha de los pueblos. Nacidos de la tormenta, también ellos perecerán algún día”.⁷⁰

Lo que sigue es ‘lo que se quiera’, por ello se puso *Quodlibet* a esta conclusión. El futuro de la unipolaridad como el de la globalización no está determinado por ninguna voluntad divina ni por la necesidad histórica, sino por la voluntad humana, tanto de los que gobiernan como de los gobernados. Al final de su exhaustiva *Historia de las relaciones internacionales*, que cubre desde la Edad media hasta la Segunda guerra mundial, Pierre Renouvin señala que sólo hay dos constantes: las permanentes rivalidades entre los Estados y la tendencia a ampliar e intensificar las relaciones de todo tipo entre continentes, países y regiones, y así ha ocurrido de 1945 a la fecha, con independencia del régimen político y del sistema económico de los países.

Tanto los políticos como los académicos estadounidenses mencionados coinciden en señalar que la *Pax Americana* (la unipolaridad) no será para siempre y la discusión versó más acerca de la idoneidad de los medios para mantener, el mayor tiempo posible, la hegemonía de los Estados Unidos, que sobre el contenido mismo del dominio. Naturalmente hay excepciones, por motivos diferentes: de un lado están

la democracia burguesa: los términos complementarios y contradictorios de los derechos del hombre, el mercado y la idea de otra sociedad se ha vuelto algo imposible de pensar, de modo que hemos condenados a vivir en el mundo en que vivimos.”

⁷⁰ J. B. Duroselle, *op. cit.*, p. 351 y 412.

DE LA UNIPOLARIDAD

los ignorantes, como el propio presidente Bush que aún cree en las misiones providenciales. Del otro lado, el de la gente pensante, como Stanley Hoffmann, quien mostró su preocupación por la forma en que se está llevando a cabo la globalización a la que considera fuente de conflictos futuros. En este mismo sentido se han escuchado muchas otras voces, en los Estados Unidos, como las de Joseph Stiglitz, Paul Krugman o Paul A. Samuelson, que previenen contra la desigualdad creciente entre países e individuos y contra la gigantesca ‘corrupción legalizada’.⁷¹

Y aquí cabe plantearse, ¿cómo podrá sostenerse la hegemonía norteamericana en un mundo crecientemente desigual, con una economía que para avanzar destruye todas las formas de solidaridad al tiempo que acaba con las identidades individuales y colectivas? Aunque los Estados Unidos sean un imperio ‘sin fronteras’ y en lugar de las legiones romanas hayan utilizado sus grandes compañías, el resultado no es muy diferente: “privilegios excepcionales para sus ciudadanos y una rapacidad sin falla en el plano económico, además de imponer su lengua y su cultura”.⁷²

Después de 25 siglos de cultura occidental, el decorado se ha modernizado, los actores son otros y el lenguaje se ha modificado. Sin embargo, no ha cambiado la trama esencial de la obra: la lucha por el poder y la riqueza que Solón, Clístenes y Pericles trataron de domeñar como grandes hombres de Estado que fueron. Sus mediocres sucesores, como el irreflexivo Cleón, el justo pero timorato Nicias y el traidor

77

⁷¹ Véase Rafael Segovia “La nueva moralidad”, *Reforma*, 27 de febrero de 2004. En el momento de redactar estas líneas se encuentra en su apogeo el escándalo por la deshonestidad de los políticos de los partidos Verde Ecologista de México y de la Revolución Democrática, al tiempo que se consumó la operación bancaria de BBV-Bancomer que, al igual que la de City Bank-Banamex, eludió el pago de impuestos. Estos últimos son ejemplos claros de la corrupción ‘legalizada’.

⁷² Rafael Segovia, “La carga del hombre blanco”, *Reforma*, 16 de agosto de 2002.

CARLOS ARRIOLA

Alcibíades, acabaron con la hegemonía ateniense, al tiempo que desde el ostracismo aún se escuchan las reflexiones de Tucídides con su reducida esperanza en que la razón y la inteligencia prevalezcan sobre la estupidez y las pasiones humanas.

EL MARXISMO OCCIDENTAL O CRÍTICO BREVE RECUENTO DE SUS CARENCIAS

*H. C. F. Mansilla**

El rápido colapso del socialismo en Europa Oriental a partir de 1989, la dramática descomposición de la Unión Soviética y la no tan sorprendente declinación de instituciones y prácticas asociadas consuetudinariamente al marxismo han reavivado el debate en torno al fundamento teórico de un posible ‘marxismo occidental o crítico’.¹ El fracaso histórico del socialismo en general abre nuevamente el viejo debate sobre el valor analítico y pronóstico del marxismo, sobre la solidez de su base científica y las implicaciones éticas de esta doctrina. Aunque el marxismo exhibió desde un comienzo

79

* Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

¹ El término ‘marxismo occidental’ fue acuñado probablemente por Maurice Merleau-Ponty para denotar una corriente de pensamiento iniciada alrededor de 1923 por Georg Lukács y Karl Korsch y contrapuesta explícitamente a la ortodoxia moscovita. Cfr., *Les aventures de la dialectique*, 1955, París, Gallimard, p. 35 s.; Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 1976, Londres, New Left Books; Neil MacInnes, *The Western Marxists*, 1972, New York, Library Press; Ronald Aronson, *After Marxism*, 1995, New York, Guilford; Antonio Callari, *et al.* (comps.), *Marxism in the Postmodern Age*, 1995, New York, Guilford.

H. C. F. MANSILLA

una notable pluralidad programática e interpretativa y aunque el destino fáctico de los regímenes socialistas no conlleva imprescindiblemente una condena definitiva de la teoría que los inspiró, lo cierto es que ningún edificio conceptual queda incólume si la praxis le es adversa de manera persistente.

Los méritos del marxismo son substanciales y bien reconocidos; después de todo, el mundo contemporáneo ha sido moldeado parcialmente por las ideas y los ideales de sus partidarios. La contribución teórica del marxismo para comprender los fenómenos de enajenación y alienación –parte constitutiva de la modernidad– es indispensable y válida aún hoy.² Como afirmó Friedrich Engels en 1883 (en su *Oración fúnebre* consagrada a su amigo Marx), la doctrina marxista brindó al proletariado la percepción ‘científica’ de su propia situación y la consciencia de las condiciones de su emancipación. Pero en un lapso de pocos años, el marxismo se transformó en un dogma impermeable al cambio y en un instrumento de dominación y disciplinamiento. Esta evolución, que comenzó en el seno de los partidos socialdemocráticos, fue consolidada y reforzada considerablemente por Vladimir I. Lenin y por la victoriosa Revolución de octubre en Rusia.³

80

² Pese a la crítica postmodernista, a lo recuperable corresponde también el aún fructífero análisis de Marx acerca de la diferencia entre valor de uso y valor de intercambio. Entre los muchos aspectos todavía válidos del *opus* marxista se encuentra, por ejemplo, la relevancia atribuida al vínculo entre pasión y verdad, esencial para el surgimiento y el avance del arte y la ciencia. Cfr. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* (Economía política y filosofía = Manuscritos de París), en Marx, *Die Frühschriften* (Escritos tempranos), compilación de Siegfried Landshut, 1964, Stuttgart, Kröner, p. 275.

³ A pesar de su importancia práctico-política, el marxismo en el Tercer mundo no ha producido innovaciones teóricas que hayan fructificado efectivamente el *corpus* de la doctrina a nivel mundial. La relevancia del marxismo tercermundista ha estribado en la creación de una ideología autoritaria de modernización acelerada, adornada con elementos socialistas y nacionalistas.

MARXISMO OCCIDENTAL

Al lado de este ‘marxismo institucional’ (Leszek Kolakowski), protegido por las armas y el prestigio de una potencia mundial, han existido variantes de un ‘marxismo crítico’, opuesto a la ortodoxia moscovita, y del cual se esperaba hasta hace poco un pensamiento y una praxis genuinamente humanistas y emancipatorias y, simultáneamente, la readecuación de la doctrina original a la evolución del mundo contemporáneo. Este marxismo crítico no ha estado, empero, a la altura de los tiempos y de los conocimientos científicos generados fuera de él. Es importante comprender por qué estas tendencias críticas, que experimentaron a partir de 1968 un breve pero intenso renacimiento, se agotaron bien pronto, tanto en su función teórico-analítica como en su dimensión ético-política. Mucho antes de 1989 y del actual florecimiento de las escuelas postmodernistas y afines, el llamado marxismo crítico había cesado de jugar un rol importante en las ciencias sociales. Las contribuciones científicamente heurísticas y relevantes –como las de la Escuela de Frankfurt– se han dado prácticamente fuera de los presupuestos conceptuales y del horizonte de expectativas de todas las variantes del marxismo.

La obra pionera de Karl Korsch (1886-1961) se originó en la crítica del marxismo institucional en cuanto saber instrumental, es decir en el intento de retornar al marxismo primigenio como impulso esencialmente crítico, ético y emancipatorio. Su libro decisivo *Marxismo y filosofía* fue publicado en 1923, simultáneamente con la obra fundamental de Georg Lukács. Los dos puntos de partida de Karl Korsch son substanciales porque fundamentaron el desarrollo de un marxismo opuesto a la ortodoxia moscovita.

(A) Como todo fenómeno social y cultural, el marxismo está sujeto a sus propias premisas, a la historicidad y es, por ende, transitorio: no conforma una doctrina metafísica válida en todo tiempo y lugar (como lo suponía la vulgata socialdemocrática y la comunista), que sólo debe ser ‘aplicada’ adecuadamente para descifrar el universo material y social. Más que aseveraciones concretas sobre temas específicos, el marxismo estaría conformado por una actitud crítica ante los problemas de la esfera social-histórica y no frente a temas de las ciencias

H. C. F. MANSILLA

naturales. El *corpus* central del marxismo no es, según Korsch, positivo sino crítico,⁴ y la versión soviética del mismo se reduciría a ser una *ideología* justificatoria para implementar en la Rusia feudal un desarrollo capitalista.⁵ El despliegue de los hechos históricos y las ‘necesidades’ del movimiento comunista son factores que podrían explicar la *involución* del marxismo de una doctrina ético-revolucionaria a una teoría objetivista del desarrollo histórico obligatorio.

(B) La transformación del marxismo en un saber instrumental del poder fue posible porque Lenin y sus compañeros subordinaron el concepto de verdad bajo el criterio de eficacia político-partidaria, retornando además a doctrinas precríticas y pretranscendentales, es decir anteriores a Immanuel Kant en los campos de la gnoseología, la ética y ontología.⁶ Siguiendo las corrientes del positivismo burgués predominante, las leyes compulsivas del desarrollo histórico y la comprobación de hechos empírico-políticos fueron totalmente separadas de las cuestiones de moral y comportamiento práctico.⁷

El mérito de Korsch estriba en haber mostrado las consecuencias de una incipiente *positivización* del marxismo (que comenzó con Friedrich Engels), la que prescribe una dicotomía entre teoría y praxis, entre hechos y moral, dicotomía que fomenta el surgimiento de un saber legitimatorio del poder fáctico.

82

⁴ Karl Korsch, *Why I am a Marxist* [1934], en *Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion* (Berlín), vol. 8, nº 41, abril de 1965, p. 69, 71; Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Marxismo y filosofía) [1923], compilación de Erich Gerlach, 1966, Frankfurt, EVA, p. 34 s. (sobre la aplicación de la concepción materialista de la historia a esta misma).

⁵ Karl Korsch, *Zur Geschichte der marxistischen Ideologie in Russland* (Sobre la historia de la ideología marxista en Rusia), en *Der Gegner*, vol. 1932, nº 3, p. 9 s.

⁶ Karl Korsch, *Der gegenwärtige Stand des Problems ‘Marxismus und Philosophie’* (El estado actual del problema ‘marxismo y filosofía’) [1930], en Korsch, *Marxismus*, *op. cit.*, (n. 4), p. 53 s.

⁷ Korsch, *Marxismus*, *op. cit.*, (n. 4), p. 101 s.

MARXISMO OCCIDENTAL

Georg [György] Lukács (1885-1971) ha sido ciertamente el pensador más importante de esta corriente y su libro *Historia y consciencia de clase* el fruto más sólido e importante de la misma, no superado hasta hoy. Uno de los méritos principales de Lukács reside en haber iniciado la discusión en torno a la temática enajenación / alienación, básica en Marx, pero prácticamente abandonada por la socialdemocracia –preocupada por cuestiones de estrategia política y la conquista del poder– y por el comunismo triunfante en la Unión Soviética, donde tal fenómeno propio del capitalismo simplemente no podía darse. Lukács realizó un espléndido análisis de esta problemática, mostrando la complejidad de la misma e introduciendo en la discusión el concepto hegeliano de cosificación.⁸

Inspirado por Max Weber, Lukács fue uno de los primeros marxistas en señalar los aspectos negativos que conllevan el progreso material y los procesos crecientes de racionalización, especialización, mecanización y despersonalización, responsables de la ‘destrucción de la totalidad’ y la eliminación de la cultura genuina, por una parte, y productores de los fenómenos de cosificación, por otra. La atomización del individuo correspondería a la creciente irracionalidad de la totalidad social.⁹ Con este enfoque, que combina brillantemente las obras de

83

⁸ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (Historia y consciencia de clase. Estudios sobre dialéctica materialista), 1923, Berlín, Malik, p. 94-228.

⁹ Lukács, *ibid.*, p. 99 s., 115. Como se sabe, el libro de Lukács desató una impresionante ola de críticas y censuras de parte del marxismo oficial. Las más conocidas de ellas: Abram M. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus* (Lukács y su crítica del marxismo) [1924], en Abram M. Deborin / Nikolaj I. Buxarin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus* (Controversias sobre el materialismo dialéctico y mecanicista), 1969, Frankfurt, Suhrkamp, p. 189-219; las diatribas de Grigorij Zinov’ev y otros altos funcionarios rusos y húngaros en el apéndice de: Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* (Escritos sobre ideología y política), 1967, Neuwied/Berlin, Luchterhand, compilación de Peter Ludz, p. 719-80.

H. C. F. MANSILLA

juventud de Karl Marx con la sociología de Max Weber, Lukács inspiró la crítica de la técnica de Martin Heidegger y de la sociedad altamente industrializada realizada posteriormente por la Escuela de Frankfurt. La contribución del filósofo húngaro ha sido fundamental para todos aquellos pensadores que se consagraron al análisis de las consecuencias práctico-políticas del positivismo, empirismo y cientificismo. Pero lamentablemente Lukács no profundizó su enfoque: no diferenció, por ejemplo, entre una racionalidad instrumental –causante de la alienación– y una razón global objetiva. Él creyó que el proletariado revolucionario, como ‘idéntico sujeto-objeto’ de la historia, y la simultánea estatización de los medios de producción cortarían la cadena de racionalización y cosificación de las sociedades no emancipadas. No se imaginó, por otra parte, que la racionalidad instrumental sería la prevaliente en regímenes socialistas, donde se darían fenómenos de enajenación muy similares a los del capitalismo occidental.¹⁰ Después de la censura proveniente de la ortodoxia moscovita inmediatamente después de la publicación de su libro, Lukács no perseveró en esta interesantísima temática.

84

Es necesario consignar, sin embargo, que Lukács, prosiguiendo una posibilidad contenida en la obra de Marx y también en la de Weber, dilató el alcance y la significación de cosificación, identificándola con objetivación y racionalización sin más, es decir, con todo el campo de lo social y el de la producción humana. Como señaló Emilio Lamo de Espinosa: “[...] entonces toda objetivación es alienación, y, por supuesto, superar la alienación, bien es un mito, bien exige al mismo tiempo superar toda objetividad. [...] Con ello la alienación devenía una condición humana, de hecho *la* condición humana”.¹¹ Toda sociedad capitalista es percibida como una totalidad cerrada, inescapable, inamovible;

¹⁰ Lukács, *Geschichte*, *op. cit.* (nota 8), p. 164 s., 216.

¹¹ Emilio Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, 1981, Madrid, Alianza, p. 118; cfr. p. 120-3, 127 s., 152 s. (Se trata de una obra exhaustiva y con una excelente bibliografía sobre la temática.)

MARXISMO OCCIDENTAL

sólo sería posible criticarla y superarla desde una posición exterior y trascendente al orden capitalista. Según Lukács, esto es dable desde la perspectiva del proletariado, pero esta suposición es frágil, ya que, por simple lógica, el proletariado no podría escapar a la acción niveladora del capitalismo tardío. Esperar la terminación de todo fenómeno de alienación por la revolución proletaria se asemeja mucho a esperar un milagro (como el mismo Lukács lo vio).

En el mismo libro (*Historia y consciencia de clase*) Lukács llevó a cabo otra hazaña teórica. Fue el primer marxista en criticar al padre fundador Friedrich Engels y la progresiva positivización del marxismo, tanto en su variante socialdemocrática como en la comunista, señalando que el ámbito de aplicación del método marxista es exclusivamente el terreno histórico-social y no el campo de la naturaleza. Con ello se opuso a una transformación del marxismo en una ciencia universal de pretensiones ontológicas y metahistóricas, como lo propuso Engels en sus escritos *El Anti-Dühring* y *La dialéctica de la naturaleza*. Lukács demostró que Engels confundió la praxis socio-política con las actividades de la industria, el laboratorio y el experimento, las que carecerían de la interrelación mutua entre sujeto y objeto y de la unidad entre teoría y praxis. De acuerdo a Lukács la identificación entre el mundo natural y el social, entre la praxis humana y la esfera de la fábrica y el laboratorio contribuye a producir un saber instrumental-dominacional apoyado sobre las leyes aparentemente irreversibles del desarrollo histórico, cuyo correlato sería la dialéctica en cuanto mera tecnología de la lucha política. El igualar sociedad y naturaleza (o praxis y trabajo alienado) conduciría al dilema irresoluble entre fatalismo y voluntarismo, entre libertad y necesidad.¹²

85

¹² Lukács, *Geschichte...*, *op. cit.*, (n. 8), p. 33, 146-8. Sobre esta temática cfr. Hartmut Mehringer / Gottfried Mergner (comps.), *Debatte um Engels* (Debate en torno a Engels), 1973, 2 vols., Reinbek, Rowohlt; Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (El concepto de naturaleza en la doctrina de Marx), 1962, Frankfurt, EVA; Giuseppe Prestipino, *El pensamiento filosófico de Engels. Naturaleza y sociedad en la perspectiva histórica marxista*, 1977, México, Siglo XXI.

H. C. F. MANSILLA

Lukács (y también Korsch) anticipó la crítica del positivismo realizada posteriormente por la Escuela de Frankfurt y otras corrientes humanistas al censurar la separación entre hechos y valores, entre teoría y praxis, entre política y ética que propugnaban destacados socialdemócratas y que luego pasó a ser la tendencia general de la ciencia social en Europa Oriental a partir de 1960. Este dualismo entre conocer y valorar reduce el rol de la razón al ámbito de la constatación empírico-experimental y elimina la jurisdicción de la misma en los campos de la praxis (política y ética), que dependen de juicios de valor y que bajo influencia positivista corren el peligro de caer en el decisionismo.¹³ Los ‘técnicos del poder’ se opusieron frontalmente contra esta concepción que privilegia impulsos emancipatorios y que roza el existencialismo.

Lukács complementó este teorema con una audaz redefinición del *marxismo ortodoxo*: este último es sólo el *método* (los modelos dialécticos para conocer y reconstruir la realidad) y no la *teoría* (los resultados e interpretaciones de la investigación científica). Aun en el caso de que se demostrara la inexactitud de cada uno de los enunciados de Marx, un ‘marxista ortodoxo’ podría desechar estas tesis de Marx, pero continuaría manteniendo la ortodoxia marxista si persiste en utilizar el materialismo dialéctico.¹⁴

86

Precisamente esta diferenciación entre teoremas y análisis concretos realizados por la doctrina marxista, por un lado, y el método histórico-dialéctico, por otro, ha posibilitado exégesis y teorías marxistas de carácter heurístico e innovativo en nuestro tiempo, ya que la preservación dogmática de todas las aserciones y los vaticinios de Marx y Engels habría conducido a una total esterilidad teórica. Pero esta separación tan severa entre método general y resultados específicos es altamente problemática: presupone la existencia de un núcleo irreductible del marxismo, un conjunto de fundamentos, métodos y principios que permanece incólume ante los avatares de los tiempos y también frente

¹³ Lukács, *op. cit.*, (n. 8), p. 33 s.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

MARXISMO OCCIDENTAL

a los progresos teóricos y gnoseológicos. Es improbable que existan estos cimientos genuinamente metafísicos, es decir fuera de toda contaminación física, histórica concreta, y menos aún que éstos sean compatibles con el enfoque eminentemente histórico de Marx. Es difícil imaginarse un edificio metodológico que permanezca válido si los diagnósticos y pronósticos fundamentados en el mismo son continuamente desautorizados por los sucesos históricos concretos y el avance científico.

El anatema que la ortodoxia moscovita lanzó ya en 1923 contra *Historia y consciencia de clase* llevó a Lukács a abandonar inmediatamente y para siempre sus enfoques más prometedores y heurísticos. La autocensura que se impuso al pensador húngaro estaba destinada a no malquistarse con el partido comunista. Es indispensable mencionar este tedioso asunto porque reflejó una actitud muy generalizada entre intelectuales: para estos seres solitarios y problemáticos el partido representó una especie de hogar, un lugar de redención que les brindaba la solidaridad que el mundo exterior, hostil y enajenado, no podía ofrecer.

Como se sabe, desde su ingreso al partido Lukács perteneció a la cúpula dirigente: fue Comisario del Pueblo para Educación y Cultura y Comisario Político de una división del Ejército Rojo (1919), y en estas actividades se destacó por su fanatismo y por la utilización de cualesquiera medios para consolidar el efímero poder bolchevique en Hungría. El fundamento de esta curiosa conversión y de su rudeza en el ejercicio del poder reside en un axioma al cual adhirió siempre y que trasluce una visión trágica de la vida: *toda decisión es culpable*. Sólo se podría elegir entre *formas* de aceptar la culpabilidad, y la única razonable sería “sacrificar el yo inferior en el altar de la idea superior”.¹⁵ El asesinato no está permitido, afirma Lukács, pero a veces hay que hacerlo –y entonces sería ‘trágicamente moral’– para satisfacer la propia ética de dimensión histórica; el terrorista, por ejemplo, no

87

¹⁵ Lukács, *Taktik und Ethik* (Táctica y ética) [1919], en Lukács, *Schriften*, *op. cit.*, (n. 9), p. 10.

H. C. F. MANSILLA

sólo sacrifica su vida por el prójimo, sino también su pureza, su moralidad, su alma. Los comunistas toman a su cargo los pecados del mundo para redimir el mundo pecaminoso.¹⁶ De lo malo puede entonces surgir lo bueno, y la mentira puede engendrar la verdad. Todo esto tiene el cinismo de la clásica justificación de los medios a causa de los fines, pero ahora la violencia es legitimada mediante argumentos mesiánico-políticos: la monstruosidad del capitalismo exige para su eliminación el uso de métodos monstruosos. Poco después, en 1924, Lukács escribió que el Estado proletario constituiría el primer Estado en la historia que abiertamente admite ser un aparato de represión y un mero instrumento de la lucha de clases.¹⁷ Es superfluo decir que la ortodoxia soviética jamás aceptó la argumentación de Lukács: una cosa es practicar generosamente el terror revolucionario, y otra confesarlo públicamente y justificarlo por medio de teorías filosófico-teológicas. Por lo demás, este rigorismo intransigente es ciertamente trágico, pero en definitiva apolítico: Lukács –un místico existencialista– estaba más interesado por la redención inmediata del mundo profano por medios apocalípticos (la revolución proletaria total) que por la esfera de la actuación política, que es el campo de lo aleatorio, los arreglos y las negociaciones.

88

La doctrina de Lukács se basa en un axioma hegeliano: la libertad no es más que el reconocimiento de la necesidad.¹⁸ El individuo actúa adecuadamente como ser social y ‘supera’ la necesidad si la reconoce y se somete a ella: el único modo realista de liberarse del sacrificio

¹⁶ *Ibid.*, p. 11. Sobre esta espinosa problemática cfr. Michel Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács 1909-1919*, 1976, París, Presses Universitaires de France, *passim*, y la exhaustiva biografía de Arpad Kadárkay, *Georg Lukács*, 1994, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, *passim*.

¹⁷ Lukács, *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* (Lenin. Estudio sobre el contexto de sus pensamientos) [1924], 1967, Neuwied/Berlín, Luchterhand, p. 66.

¹⁸ Lukács, *Freie oder gelenkte Kunst? (¿Arte libre o guiado?)*, en Lukács, *Schriften...*, *op. cit.* (n. 9), p. 463.

MARXISMO OCCIDENTAL

que es la historia consiste en soportar esas rigurosidades voluntaria y conscientemente. Y la necesidad histórica está personificada en el partido, que es, a su vez, la mediatización correcta entre teoría y praxis, la “manifestación organizativa de la voluntad revolucionaria del proletariado”,¹⁹ la clase que lleva en su seno la racionalidad histórica superior y la emancipación del género humano. La mutua interacción entre partido y masas proletarias, entre voluntarismo y fatalismo, entre la regulación consciente de parte de la organización y la espontaneidad popular, produce, según Lukács, una mediatización infalible, una configuración visible y siempre correcta de la consciencia de clase proletaria anclada en el partido. La fuerza y la necesidad del partido se basan asimismo en que la consciencia de clase proletaria tiende a ser poco clara, lo que conlleva la justificación de una élite de revolucionarios profesionales.²⁰ Lukács hizo explícita esta situación cuando censuró la famosa frase de Rosa Luxemburg: “La libertad es siempre la libertad del que piensa en modo diferente”, corrigiéndola en este sentido: “La libertad ha de estar al servicio del poder proletario, pero éste no debe servir a aquélla.”²¹ La democracia resulta ser una mera formalidad sin importancia substancial.

Lo fatal de Lukács y de muchos marxistas críticos es el nexo de esta concepción del partido con una filosofía de la historia que privilegia el éxito material como criterio de verdad superior. De acuerdo a ella en la realidad no hay lugar para lo contingente y casual: lo que sucede tenía que haber ocurrido así y no de otra manera. Aquí no hay campo para decisiones libres, nacidas de sopesar situaciones conflictivas y problemáticas, sino comportamientos ineludibles e inevitables. Este determinismo impide una ética de responsabilidad personal y un talante

89

¹⁹ Lukács, *Die moralische Sendung der kommunistischen Partei* (La misión moral del partido comunista), en: Lukács, *Schriften...*, *ibid.*, p. 138.

²⁰ Lukács, *Taktik*, *op. cit.* (n. 15), p. 34.

²¹ Lukács, *Geschichte*, *op. cit.* (n. 8), p. 296. Parafraseando a Engels añadió Lukács: “Mientras el proletariado requiera de un Estado, no lo usará para defender la libertad, sino para reprimir a sus enemigos” (*ibid.*, p. 297).

H. C. F. MANSILLA

razonable ante los fenómenos políticos, que están signados por lo aleatorio. Si por ejemplo un proyecto, una política o una tendencia dentro del partido fracasan o quedan en la minoría, ello significa que la verdad y la razón históricas están en otra parte. La historia universal es el juicio final.²² los triunfadores materiales son los detentores de un derecho superior e ilimitado, y por ello pueden y deben obligar a la población a cualquier tipo de sacrificio.

Las consecuencias de todo esto son evidentes: pérdida de la dimensión crítica y deformación de los impulsos éticos, precisamente en lo que se refiere a la vida interna de los partidos. Se disipó así la posibilidad de una instancia imbuida de espíritu científico para esclarecer la estrategia y corregir los errores de la organización y, al mismo tiempo, se frustró un horizonte moral para iluminar la actuación individual. Lukács se contentó con un teorema mediocre y falso al afirmar que el peor de los socialismos es más aceptable que el mejor de los capitalismo.²³ Lukács se asemeja, escribió Theodor W. Adorno, a un prisionero que arrastra sus cadenas y se imagina que este ruido es la marcha del espíritu del mundo, es decir del progreso histórico.²⁴

90

A partir del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (1956) surgieron vigorosas esperanzas en torno al renacimiento de un marxismo crítico y humanista, que estuviese además acorde con los avances de las ciencias sociales y naturales. Durante mucho tiempo la ortodoxia moscovita había condenado y prohibido como ‘burguesas’ variadas ramas del saber como la psicología, la cibernética, la sociología

²² Lukács, *Schicksalswende* (Vuelta del destino) [1944], en: *Schriften...*, *op. cit.* (n. 9), p. 354.

²³ Testimonios suplementarios de esta afirmación en: István Eörsi, *Das Recht des letzten Wortes* (El derecho de la última palabra), en Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog* (Pensamiento vivido. Una autobiografía en diálogo), 1980, Frankfurt, Suhrkamp, p. 10 s.

²⁴ Theodor W. Adorno, *Erpresste Versöhnung: zu Georg Lukács' "Wider den missverstandenen Realismus"* (Reconciliación extorsionada: sobre la obra de Lukács ‘Contra el realismo incomprendido’), en Adorno, *Noten zur Literatur II* (Notas sobre literatura II), 1961, Frankfurt, Suhrkamp, p. 185.

MARXISMO OCCIDENTAL

y la antropología.²⁵ Pero desde 1960 estas disciplinas experimentaron un notable florecimiento que habría repugnado a los fundadores del marxismo occidental, Georg Lukács y Karl Korsch: purificadas metódicamente de todo elemento crítico y cuestionador del *status quo* se transformaron en dóciles instrumentos del poder establecido.

La formalización y positivización de las ciencias sociales en Europa oriental, hecho que en Occidente fue calificado como una saludable desideologización de esas disciplinas, impidió que brote un marxismo genuinamente crítico; la sociología, por ejemplo, se convirtió en un saber apolítico, consagrado a compilar y sistematizar datos sobre la población, su estructura y sus hábitos, que las autoridades utilizaron para controlar, guiar y aprovechar mejor los llamados ‘recursos humanos’.²⁶ La inmensa masa de estos estudios rendía un homenaje verbal al marxismo y a sus padres fundadores, para luego pasar rápidamente a los aspectos técnicos, entre los cuales sobresalía la preocupación por hallar leyes inexorables en todos los terrenos y por acomodarse al orden establecido, estimado como insuperable. La República Democrática Alemana se distinguió, por ejemplo, por la creación de la *deóntica*, una ética altamente formalizada y matematizada, totalmente exenta de juicios valorativos y críticos, dedicada a medir y mejorar el comportamiento humano en el lugar de estudio y trabajo, cuya presuposición básica era la concepción de la sociedad como un perfecto sistema cibernético de autorregulación permanente.²⁷

91

²⁵ Gabor Kiss, *Marxismus als Soziologie* (Marxismo como sociología), 1971, Reinbek, Rowohlt, p. 107.

²⁶ No fue la sociología teórica la que floreció, sino sus ramas ‘aprovechables’ según los requerimientos del Estado: las sociologías del trabajo, la familia, el esparcimiento y la educación (cfr. Gabor Kiss, *ibid.*, p. 157-93, 267-93); en los estudios sobre estratificación social se eliminó toda mención a la formación de élites y a conceptos definitorios de estamentos de índole incómoda como el prestigio y el acceso al poder (*ibid.*, p. 88-106, 174-201).

²⁷ Wolfgang Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? (¿Cómo es posible la ética en cuanto ciencia?)*, 1965, Berlin/RDA, Verlag der Wissenschaften; Franz Loeser, *Deontik. Planung und Leitung der moralischen*

H. C. F. MANSILLA

Estas inclinaciones apolíticas y acríticas, que harían las delicias de cualquier tecnócrata, no fueron ajenas a los intentos reformistas más atrevidos, como la ‘Primavera de Praga’ de 1968. Aparte de los pocos literatos y filósofos que tuvieron entonces un papel destacado en el manejo de la cosa pública, aquel breve gobierno checoslovaco estuvo fuertemente influido por un grupo de funcionarios y ministros que poco antes había formulado el llamado Informe Richta. Un somero vistazo a las publicaciones pertinentes es revelador porque muestra el carácter tecnocrático de las preocupaciones de los reformistas checoslovacos y el aporte casi nulo a la conformación de un marxismo crítico. El futuro, principal tema de inquietud, es concebido exclusivamente de acuerdo a criterios técnico-económicos; la idea de un ‘socialismo democrático’, que hizo famoso a este grupo, se reduce a una modernización acelerada de todos los sectores económicos relevantes y a la preservación (a) del monopolio del poder en manos de los comunistas y (b) de la propiedad estatal sobre los principales medios de producción. El modelo es, en el fondo, una economía socialista planificada, enriquecida con ciertos elementos de mercado y la vigencia de los derechos humanos.²⁸ No hay lugar alguno para un pluralismo ideológico o de partidos, aunque se asevera que el partido debe cumplir una ‘misión humana’; precisamente en medio de la discusión sobre los derechos humanos se reafirma taxativamente que el *principio de rendimiento* debe configurar el criterio central de la vida económica y social.²⁹ Sería inútil buscar una sola mención a la temática de la enajenación en sociedades altamente industrializadas o una palabra crítica acerca de asuntos ecológicos o de los efectos negativos del progreso material.

92

Entwicklung (Deóntica. Planificación y dirección del desarrollo moral), 1966, Berlín/ RDA, Verlag der Wissenschaften.

²⁸ Radovan Richta *et al.*, *Technischer Fortschritt und industrielle Gesellschaft* (Progreso técnico y sociedad industrial), 1972, Frankfurt, Makol, p. 12 s., 21-4, 191-230.

²⁹ *Ibid.*, p. 23 s., 208, 214-6, 226.

MARXISMO OCCIDENTAL

Extrapolando la doctrina de los reformistas checoslovacos a otros grupos de marxistas heterodoxos en Europa oriental y el Tercer mundo, se puede concluir que su preocupación básica giró alrededor de una modernización acelerada, que hubiera garantizado la llamada legalidad socialista, pero que ante todo sirviera para alcanzar el nivel de producción y consumo de Europa occidental, el cual, *mutatis mutandis*, conservaba su función de meta normativa digna de ser imitada y alcanzada a la brevedad posible. De ahí la indulgencia con que se juzgó todo proceso de industrialización forzada –incluyendo específicamente el modelo stalinista– ya que, como afirmó Lucio Colletti, la creación de la gran industria en Rusia habría poseído un inmenso ‘efecto liberador’: los campesinos transformados en obreros de fábricas, los nómadas del Asia Central asentados en grandes aglomeraciones urbanas, la artesanía convertida en industria automatizada.³⁰ Esta concepción incluye el tradicional desprecio por todas las tradiciones pre-industriales y por la esfera agraria (Marx: ‘la estupidez de la vida campesina’) y la admiración concomitante por la modernidad citadina, por más mediocre que ésta resulte ser. Esta gran visión tecnocrática ha dejado de lado definitivamente los grandes temas del marxismo crítico –el saber apolítico como instrumento del poder, el incremento de los fenómenos de alienación en la época contemporánea, la unidad de teoría y praxis– y se ha concentrado en tareas subalternas pero imprescindibles en la actualidad: investigación empírica en temas dictados por necesidades burocrático-administrativas, alta formalización del conocimiento y elaboración de técnicas eficientes en áreas bien delimitadas para consolidar los saberes dominacionales.

Los aportes de tenor más filosófico y político tampoco significaron una renovación genuinamente teórica del marxismo institucional y menos una contribución innovadora a los temas específicos que Korsch

³⁰ Lucio Colletti, *Zur Stalin-Frage* (Sobre la cuestión de Stalin) [1970], 1970, Berlin/W, Merve, p. 34-7. En esta obra Colletti describe detalladamente las brutalidades del régimen stalinista, pero lo exculpa históricamente a causa de los logros modernizadores.

H. C. F. MANSILLA

y Lukács señalaron en 1923. La brillante obra de Ernst Bloch (1885-1977) recupera la herencia teológica y mística del marxismo y se encuentra, por ende, alejada de toda inclinación positivista y tecnocrática, pero en ningún momento pone en duda las simplificaciones leninistas, las prácticas stalinistas ni el desprecio de la ortodoxia moscovita por la ‘democracia formal’.³¹ En un plano muy diferente se halla la labor de Palmiro Togliatti (1893-1964), quien hacia el final de su vida propugnó un comunismo ‘civilizado’, pragmático, exento de maximalismos y respetuoso de las peculiaridades nacionales; pero asimismo este esfuerzo no engendró ningún impulso teórico digno de mención (y menos aún donde se lo hubiera podido esperar, como ser una crítica de la mentalidad imperante en el interior del partido y de la tradicional cultura política del autoritarismo).³²

94

El análisis del llamado ‘marxismo existencialista’ de Europa oriental depara la misma decepción: con la pretensión de llevar a cabo una investigación realmente original e incorporar temas descuidados por el marxismo convencional, esta corriente de pensamiento reiteró ideas y postulados totalmente convencionales bajo un ropaje que sólo en el ámbito gris del neostalinismo podía aparecer como una novedad. El filósofo checoslovaco Karel Kosík, por ejemplo, se propuso reconstruir la relación entre el individuo y el mundo moderno bajo la perspectiva de la ‘dialéctica’ de ser y aspecto, esencia y existencia, consciencia e ideología, pero su farragoso texto jamás deja las etéreas esferas de la teoría más abstrusa y nunca desciende a los problemas específicos

³¹ Para la problemática aquí tratada es importante la compilación de ensayos de Ernst Bloch, *Über Karl Marx* (Sobre Karl Marx), Frankfurt: Suhrkamp 1968; en torno a Bloch cfr. el volumen colectivo *Über Ernst Bloch* (Sobre Ernst Bloch), 1968, Frankfurt, Suhrkamp, especialmente el artículo de Iring Fetscher, *Ein grosser Einzelgänger* (Un gran solitario), en *ibid.*, p. 104-11 (con datos en torno a la influencia de Bloch sobre Georg Lukács y la Escuela de Frankfurt).

³² Palmiro Togliatti, *Reden und Schriften* (Discursos y escritos), compilación de Claudio Pozzoli, 1967, Frankfurt, Fischer; cfr. sobre todo su testamento intelectual, llamado ‘Memorandum de Yalta’: p. 210-25.

MARXISMO OCCIDENTAL

que atormentaban a las personas concretas en Europa oriental. No hay duda de que esta temática fue mejor tratada por los poetas y los novelistas que por los pensadores desde cátedras bien pagadas.

Las conclusiones de Kosík son notables: el Hombre “fundamenta y justifica su actividad cuando se percibe a sí mismo como instrumento de un poder suprapersonal”, es decir cuando creyendo realizar sus intenciones, en el fondo ejecuta las leyes de hierro de la historia.³³ Si alguien comete un asesinato por razones personales, lleva a cabo evidentemente un vulgar delito. Pero si el mismo acto es perpetrado en el marco de una ‘intención superior’ y como instrumento de la ‘necesidad histórica’, entonces se convierte en “venganza, justicia, juicio histórico, obligación civil, hecho heroico”.³⁴ A esto no hay mucho que agregar.

También el filósofo y político polaco Adam Schaff se ha preocupado por lo problemático de la existencia humana y la soledad del individuo en la civilización industrial, constatando que esta temática ha sido descuidada por el marxismo institucional a causa de la dedicación de este último a cuestiones que en cierto momento eran más urgentes: la acción revolucionaria de las masas proletarias, la organización del régimen socialista, la necesidad de mejorar las estructuras económicas. Pero en contra del existencialismo francés, Schaff sostuvo que el objeto adecuado de estudio no lo constituía el individuo autónomo y aislado del mundo burgués, sino la persona responsable inmersa en la esfera de la praxis en una sociedad determinada por leyes evolutivas.³⁵ En el seno del marxismo institucional Schaff fue el primero en admitir que los

95

³³ Karel Kosík, *Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt* (La dialéctica de lo concreto. Un estudio sobre la problemática del Hombre y del mundo), 1967, Frankfurt, Fischer, p. 230.

³⁴ *Ibid.*, p. 231. Hay que considerar que este libro fue escrito poco antes de la ‘Primavera de Praga’ y sin las presiones del régimen stalinista.

³⁵ Cfr. Adam Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (¿Marx o Sartre? Ensayo de una filosofía del Hombre), [1961], 1966, Frankfurt, Fischer, p. 15, 23; Schaff, *El marxismo al final del siglo*, 1994, Barcelona, Ariel.

H. C. F. MANSILLA

fenómenos de alienación existían también en el orbe socialista debido al mantenimiento del aparato estatal; lo que Schaff no aceptó fue la mera idea de una enajenación causada igualmente por la configuración de la economía socialista, pues según él la estatización de los medios de producción en Polonia había terminado definitivamente con la causa substancial de la alienación en la esfera laboral-económica.³⁶

Pese a un comienzo brillante y promisorio con Karl Korsch y Georg Lukács, el llamado marxismo crítico no logró, en el fondo, superar las insuficiencias y los aspectos dogmáticos de la ortodoxia moscovita, la que, protegida por las armas de una potencia mundial, tenía a su favor ciertos factores nada despreciables: el prestigio de encarnar la herencia legítima de los padres fundadores, la hazaña de haber realizado la primera revolución socialista de la historia universal y el éxito material. Los pensadores adscritos a la corriente crítica exhibieron una especie de consciencia de culpabilidad frente a la ortodoxia soviética y preservaron una imagen embellecida del modelo iniciado en 1917, cuya función misticadora les era bien conocida. Con la posible excepción de Korsch ninguno de ellos se atrevió, por ejemplo, a reconocer que la Revolución de octubre había surgido de un golpe de Estado militar bastante convencional y que ni el proletariado ruso ni las condiciones socio-culturales y económicas de aquel país estaban maduras para un régimen socialista según la concepción original de Marx. Ninguno de ellos se atrevió asimismo a examinar la hipótesis de que el marxismo (y especialmente su versión leninista) no representaba, en el fondo, la doctrina del proletariado revolucionario, sino la ideología de los intelectuales que anhelaban imponer su propio dominio de clase, su conquista del poder para y por ellos, encubriendo este designio mediante una doctrina de la emancipación general del género humano.³⁷

96

³⁶ Adam Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum* (El marxismo y el individuo humano), 1965, Viena, p. 38 s., 170.

³⁷ György Konrád / Iván Szelényi, *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht* (La intelectualidad en camino al poder de clase), 1981, Frankfurt, Suhrkamp, p. 111 s.

MARXISMO OCCIDENTAL

Casi todos los marxistas críticos han adherido al axioma de que un mal socialismo es preferible a un buen capitalismo. Esto se debe, entre otras causas, a una notable incomprensión de la esfera político-institucional, que proviene del núcleo del marxismo primigenio. La creencia en las leyes inexorables de la historia, la mística revolucionaria de una misión superior y el odio al enemigo de clase han imposibilitado (1) el surgimiento de una genuina ética de responsabilidad individual y grupal, que se rija *también* por el principio de la proporcionalidad de los medios), (2) una apreciación cabal de los elementos mal llamados formales de la moderna democracia representativa y pluralista, (3) un reconocimiento de la legitimidad de los intereses inherentes a corrientes y partidos que no son los propios, y (4) la admisión de que la liberación del individuo no ocurre necesariamente por medio de la emancipación de la especie.

Desde el marxismo original se arrastran algunas insuficiencias para comprender el mundo contemporáneo, que no han sido subsanadas por los marxistas críticos. En el trabajo teórico la fuerte tendencia economicista y tecnicista ha conducido a una subvaloración casi permanente de las tradiciones culturales en cuanto factores históricos de primer rango; salvo Karl Korsch –y su aporte fue muy tangencial– no se puede detectar una línea investigativa que hubiera tomado en serio el legado autoritario de Rusia, Europa oriental y buena parte del Tercer mundo como agente formativo en el seno de los partidos comunistas y de las nuevas burocracias establecidas con las revoluciones socialistas. El persistente desprecio de todo modelo democrático y la exaltación de la dictadura del proletariado como forma superior de organización social han minado las bases internas del movimiento obrero y de los grupos intelectuales, desde las cuales se hubiese podido mitigar las inclinaciones despóticas y las prácticas burocráticas que resultaron tan expandidas dentro de los partidos comunistas. La excesiva confianza en las leyes inexorables de la historia y la propensión a percibir en los grandes proyectos técnicos la solución de todos los problemas sociales –es decir: la unión de dogmatismo convencional con ilusiones tecnicistas– impidieron advertir la relevancia de algunos de los fenómenos

H. C. F. MANSILLA

más importantes de la segunda mitad del siglo XX, como el nacionalismo y la religión, que fueron ignorados por casi todos los marxistas críticos. El sesgo tecnicista de todas las versiones del marxismo conlleva una sintomática equiparación entre la emancipación del género humano y el despliegue de las posibilidades de la tecnología, una confusión optimista propia de casi todos los pensadores del siglo XIX.

También el marxismo primigenio denotaba un fuerte *eurocentrismo*:³⁸ en conjunción con los elementos anteriores, éste ha sido responsable por el abierto menosprecio dirigido hacia lo pre-industrial, lo pre-moderno, lo extra-europeo, y concomitantemente, hacia lo diverso y variopinto, que es lo que se resiste a la homogeneización industrial-moderna. Naciones pequeñas que no se dejan tragar por las grandes, grupos étnicos que se aferran a sus peculiaridades, instituciones curiosas que han crecido orgánicamente a lo largo de siglos, estructuras y estamentos sociales que no encajan en el esquema marxista, y actividades culturales sin correspondencia explícita con los ‘fenómenos de clase’ han sido desdeñadas u olvidadas por el marxismo crítico.

98

Una de las principales insuficiencias del marxismo crítico es su capacidad relativamente limitada de comprender la complejidad del mundo moderno de manera realista. Su posición simplista y por momentos moralista le impidió percibir las múltiples funciones que cumplen los medios generales y generalizables de la modernidad: el dinero y el poder. La identificación de éstos con las fuentes centrales de la alienación deja de lado los variados, razonables e imprescindibles roles que estos medios 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 falso.

³⁸ Sobre el etnocentrismo, sus claras manifestaciones en Marx y la defensa que hizo éste último de la ‘labor civilizadora’ del imperialismo británico en India y otros países ‘atrasados’ cfr. Rudolf Bahro, *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus* (La alternativa. Crítica del socialismo realmente existente), 1980, Reinbek, Rowohlt, p. 44 s.

MARXISMO OCCIDENTAL

En la misma línea Marx y sus discípulos críticos 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 munida de las prerrogativas más odiosas. Marx y los marxistas críticos no concibieron la posibilidad de un estrato altamente 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 de medidas e instituciones que regulen y refrenen sus dilatadas potestades. Marx, Lenin y hasta los marxistas críticos 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’ (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 roles y el surgimiento de privilegios. Esta necesaria diferenciación de grupos y estratos no concuerda con el esquema estático y relativamente simple que Marx propuso y que sus discípulos conservaron en lo fundamental: en los países altamente 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 socialmente mayoritaria que le sirva de sustrato material.

Finalmente el marxismo crítico no anticipó ni realizó aportes significativos a los debates de las últimas décadas. La discusión ecológica y demográfica, la investigación de la cultura de masas, las aporías de

H. C. F. MANSILLA

la civilización industrial, las diferencias entre trabajo, praxis e interacción, las contribuciones del psicoanálisis socio-político y los aspectos negativos asociados (1) a toda modernidad, (2) al igualitarismo excesivo y (3) al progreso material incesante, quedaron fuera del horizonte teórico del marxismo crítico, que por ello no ha logrado aprehender la complejidad del mundo contemporáneo.

CONTEXTO MUNDIAL, INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO EN MÉXICO, 1861-1867

*Raúl Figueroa Esquer**

Introducción

Un problema cronológico

La etapa de la que me ocuparé en este artículo tiene una característica en común con otros períodos de la historia de México. En efecto, si los años del inicio de la intervención tripartita en México, 1861 y del triunfo de la República, 1867, son significativos para nuestro país, no lo son así para la historia internacional. Esto no quiere decir que, en el transcurso de esos años, no ocurrieran acontecimientos tan importantes como la guerra civil en Estados Unidos (1861-1865), y las guerras de unificación alemana en 1864 y 1866.

Si me centro exclusivamente en la historia europea, especialmente aquella que se ocupa de los acontecimientos más relevantes de la historia de las relaciones internacionales, esos años cabrían en un período más amplio, que sería el de 1856 a 1871. Para Europa fueron significativos: el primero, que puso fin a la guerra de Crimea dando lugar a un eclipse de Rusia –de más de diecisiete años– en el ámbito internacional; y el segundo (1871), año de la consumación de la unidad alemana. Ésta sería mi primera consideración al abordar dicho período.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RAÚL FIGUEROA

Estoy consciente de que las fechas son relativas en la historia, pero no creo que sea prudente evadir estos detalles al tratar de engarzar los acontecimientos mexicanos en la historia universal de la época. No se trata de aceptar acríticamente las etapas que constituyen un parteaguas en la historia europea decimonónica, sin antes examinar si lo que tratamos de estudiar desde México puede ser encuadrado en forma conveniente en la historia internacional, pero al menos, creo que debe de ser objeto de consideración. De aceptar la subdivisión europea de la historia del siglo XIX, quedarían enmarcados en ella, no sólo la Intervención, sino la Reforma y los primeros años de la República restaurada.

Esbozo general de las relaciones internacionales en el período

Ahora bien, la etapa que abarca de 1856 a 1871 es una época tan pletórica de cambios, que un historiador de la talla de J.A.S. Grenville ha titulado *La Europa remodelada*.¹ En lo que a México concierne, ya desde 1968, Martín Quirarte –uno de los historiadores mexicanos que más se ocuparon del tema– al señalar que éste es uno de los períodos de la historia nacional más complejo, precisaba lo siguiente: “No puede comprenderse la historia de México de 1861 a 1867 si no es analizada con perspectiva universal. Sin consultar los archivos de Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña, Bélgica, Italia, Austria y España, es imposible lograr un conocimiento pleno de la época. Precisa conocer además, por lo menos a grandes rasgos, la historia social, política y económica de estos pueblos para explicar la influencia que ejercieron en los destinos de México.”²

Dejo el tema de los archivos para más adelante; lo que quiero resaltar, por ahora, es que el conocimiento de la historia de los países europeos –involucrados directa o indirectamente en la intervención y el impe-

¹ John Ashley Soames Grenville, *La Europa transformada, 1848-1876*, 1980, México, Siglo XXI.

² Martín Quirarte, Prólogo en Francisco de Paula de Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, 1968, 2ª ed., México, Porrúa, p. v.

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

rio— es imprescindible para el entendimiento cabal de su repercusión en México. Insistiré en la importancia de las grandes coordenadas internacionales en las que tuvieron lugar la intervención y el imperio, porque la mayor parte de los historiadores que se han ocupado del período no las resaltan o sólo les conceden un valor tangencial.

Sin ánimo de ser exhaustivo, recordemos que en la década de 1860 a 1870, ocurrió la unificación italiana con la expulsión de Austria del norte de la península italiana y la consiguiente desaparición de los Estados pontificios; asimismo, la transformación del imperio autoritario de Napoleón III en imperio liberal, y su desaparición en 1870 en las primeras batallas de la guerra franco-prusiana, que consumaría la unificación de Alemania; Austria, por su parte, debilitada tras la pérdida de sus posesiones italianas en 1859 y 1866, tuvo que reorganizarse en una nueva entidad política llamada Austria-Hungría, lo cual supuso el paso a la monarquía dual y con aquel nombre se le conocerá hasta su disolución en 1918. Gran Bretaña inició en esta década una larga política internacional conocida como ‘espléndido aislamiento’; por otro lado, llevó a cabo su segunda reforma electoral en 1867; en España tuvo lugar en 1868 la llamada por los españoles ‘revolución gloriosa’, en la cual uno de sus principales caudillos fue el general Juan Prim, sumamente implicado en los acontecimientos mexicanos como lo ha demostrado el libro de Antonia Pi-Suñer Llorens.³

Dos historiadores de las relaciones internacionales, los británicos Francis R. Bridge y Roger Bullen, han señalado como una de las características de las relaciones intereuropeas en el siglo XIX, la existencia de ‘grandes personalidades’. Así se refieren a una ‘Europa de Metternich’, en la que el canciller austríaco asumió el papel de árbitro de las grandes potencias, de 1815 a 1848.⁴

³ Antonia Pi-Suñer Llorens, *El general Prim y la cuestión de México*, 1996, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Secretaría de Relaciones Exteriores (en adelante citados UNAM y SRE, respectivamente).

⁴ Francis R. Bridge y Roger Bullen, *The Great Powers and the European States System, 1815-1914*, 1980, Londres, Longman, p. 1-19.

RAÚL FIGUEROA

Dentro de este esquema de la historia de las relaciones internacionales, se hablaba de una 'Europa de Napoleón III', señalando los años de 1856 a 1866, en los cuales el emperador de los franceses fue el árbitro de los asuntos europeos. Creo que esto es indiscutible, pues sin su intervención en la primera parte de la unificación italiana, ésta no hubiese tenido el éxito de arrojar a los austríacos de Italia. En otras 'cuestiones', como se denominaba en ese tiempo a lo que ahora llamamos 'agenda internacional', también Napoleón estuvo bien como observador, o intentando infructuosamente mediar, como ocurrió en la sublevación polaca de 1863.

En el mundo de las llamadas 'Ideas napoleónicas',⁵ uno de sus principios era el considerarse como un abanderado de las causas 'nacionales', de ahí su apoyo al reino de Piamonte para transformarse en el núcleo unificador de la península italiana. Es verdad que los resultados fueron contraproducentes para Francia, pues en lugar de los pequeños Estados que Napoleón proyectara, resultaron grandes unidades geográficas como lo fue Italia, y ya no digamos Alemania. Las ideas del emperador de los franceses desempeñaron un papel que no es posible desdeñar.

104

Lo cierto es que la correlación de fuerzas en el viejo mundo cambió por completo en el crucial año de 1866, por medio de la guerra austro-prusiana, o de las Siete Semanas. En ésta se consolidó el poder de Prusia y se dio paso a la Confederación del Norte de Alemania, paso previo a la unificación. Fue precisamente en los días que tuvo lugar la célebre batalla de Sadowa (3 de julio de 1866) cuando la emperatriz Carlota demandaba ante Napoleón III que no retirase su ejército de México. La decisión de Napoleón ya estaba tomada y no daría marcha atrás, como lo ha expresado Alberto Hans: "[...] habiendo reconocido [Napoleón III] que el emperador Maximiliano había asumido una tarea superior a sus capacidades, y que la permanencia prolongada —más allá del Océano— de la flor del ejército francés paralizaba su acción en

⁵ Napoleón III, *Ideas napoleónicas*, 1839, Madrid, Tenes, trad. de Félix E. Castrillón. He manejado la edición 1947, Buenos Aires, Espasa Calpe, Col. Austral, 798, trad. de C. Romano.

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

Europa, Napoleón III había resuelto definitivamente abandonar su utópica empresa”.⁶ El mal para Francia ya estaba hecho; a partir de 1866 se inicia el declinar de Napoleón III, y su calidad de árbitro de los asuntos europeos será arrebatada por Otto von Bismarck.

Características de las relaciones internacionales del siglo XIX

Los citados historiadores británicos, Bridge y Bullen, han señalado una serie de características del entramado de las relaciones intereuropeas del siglo XIX. De ellas destacaré que el predominio de Europa es indiscutible (la existencia de grandes potencias extra europeas que hicieran la competencia, será un hecho tardío: Estados Unidos, sólo después de 1898, y Japón, triunfante sobre Rusia, a partir de 1905). El llamado ‘concierto europeo’ suponía la existencia de ‘Grandes potencias’; éstas constituían la ‘Pentarquía’, formada por Gran Bretaña, Francia, Rusia, Prusia transformada en Alemania en 1871 y Austria, transformada en Austria-Hungría en 1867.

Este grupo, exclusivo y excluyente, controló las relaciones internacionales de 1815 a 1914: ‘nada sin ellas, nada contra ellas’. Desde luego que la ‘Pentarquía’ no descartaba la existencia de otros ‘Estados’, llamados también eufemísticamente ‘pequeñas potencias’, normalmente clientes de las ‘Grandes’. Ya hemos resaltado que la política de las grandes potencias estuvo determinada por la existencia, a su vez, de grandes estadistas; ya hemos mencionado a Metternich, Napoleón III y Bismarck; cabría también resaltar que muchos directores de la política exterior acumularon una amplísima experiencia en su cargo. Para no desviarnos del tema, pensemos en los largos años de permanencia de Palmerston, ya como secretario del *Foreign Office*, ya como Primer ministro en Gran Bretaña, incluyendo los períodos en que estuvo

105

⁶ Alberto Hans, *La guerra de México según los mexicanos*, ‘Apéndice’ en M. Quirarte, *Historiografía sobre el Imperio de Maximiliano*, 1970, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 236, trad. de Martín Quirarte.

RAÚL FIGUEROA

en la oposición; su vida política transcurre desde 1830, hasta el año de su muerte en 1865.

Los ministerios de Relaciones Exteriores fueron objeto de una reglamentación muy cuidadosa y contaban con un riguroso escalafón diplomático y consular. Su organización interna estaba compuesta por expertos, no por improvisados. Pensemos en las diferentes secciones en el caso de España, llamadas 'Mesas de negociado', que seguían una distribución por áreas geográficas y que eran las encargadas de manejar, tanto la correspondencia ordinaria como la secreta. Al que se acerca por primera vez al entramado internacional decimonónico, puede quizá sorprenderle que en el siglo por antonomasia de predominio de la burguesía, la aristocracia terrateniente siguió proporcionando el personal diplomático por excelencia. Esta condición de origen forma una especie de sociedad, si no secreta, al menos críptica en muchos casos en el ámbito internacional. Todos dominaban el francés, solían mantener un código de conducta y utilizaban con mesura un mismo lenguaje.

Cierto que en los países democráticos empezaron a actuar las Comisiones de Relaciones Exteriores dentro de las Cámaras de Diputados y esta instancia actuaba como balance del poder ejecutivo; cabe precisar, que salvo el caso de Gran Bretaña, no tenían la importancia que ocupan actualmente. La llamada 'opinión pública' se expresaba a través de los diarios y revistas. También en este caso el grado de democratización iría parejo al alcance de libertad de prensa y de lo organizado que estuviese el periódico, la existencia de corresponsales permanentes, etc.

El Derecho Internacional Público empieza a ser codificado desde aproximadamente mediados del siglo XIX. Poco a poco desaparece del lenguaje diplomático el antiguo 'Derecho de Gentes'.

El factor dinástico tendrá una importancia muy relativa. Como un ejemplo de aquella época, tomemos en cuenta la actitud de cierta distancia y discreción de parte del emperador Francisco José con respecto a la aventura en que se había involucrado su hermano. El historiador no debe de impresionarse por lo aparatoso que pueda ser el protocolo y magnificencia de algunas cortes europeas. Las relaciones entre los

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

monarcas, incluso cuando los unían lazos consanguíneos, no constituían alianzas.

La incidencia de la revolución de las comunicaciones fue lenta en el quehacer diplomático, y no podemos olvidar el influjo de la invención del telégrafo a partir de la década de 1840. Los ferrocarriles, los nuevos vapores transoceánicos y el cable submarino transatlántico, tendrán significación creciente hacia finales de la década de 1860.⁷

Por último, una cuestión debatida la constituye la importancia de las colonias como proveedoras de materias primas, pero no hay que exagerar su influencia en la política exterior de las grandes potencias; sirven más para reafirmar enemistades en ciertos casos que para crear una separación real entre los miembros de la 'Pentarquía'. Otro asunto, sujeto a examen, creo que más de relieve para el caso de México, sería lo que Lorenzo Meyer ha denominado 'el imperio informal'.⁸ No es mi ánimo cansar más al lector con esta ya larga enumeración, probablemente habría que agregar o suprimir alguna característica.

Las fuentes. Los archivos

Para estudiar el tema de la Intervención y del Imperio de Maximiliano existen en México, en varios países europeos y en los Estados Unidos, archivos oficiales y privados; sus nombres y la importancia de los mismos han sido evaluados por el historiador norteamericano Arnold Blumberg.⁹

107

⁷ Bridge y Bullen, *op. cit.*, p. 1-19.

⁸ Lorenzo Meyer, *Su majestad británica contra la revolución mexicana, 1910-1950. El fin de un imperio informal*, 1991, México, El Colegio de México.

⁹ *The Diplomacy of the Mexican Empire, 1863-1867*, 1971, Philadelphia, The American Philosophical Society, p. 142-3.

RAÚL FIGUEROA

Documentos publicados

En este apartado sólo haré referencia a las colecciones documentales publicadas en México.¹⁰ En primer lugar y, por orden cronológico, tenemos la *Correspondencia de la Legación mexicana en Washington durante la intervención extranjera, 1860-1868*; ésta es una colección de documentos que conforma la historia de la intervención.¹¹ El valor de dicha obra como fuente de consulta y la importancia de su autor han sido puestos de relieve en un magnífico estudio realizado por Josefina Mac Gregor,¹² en el cual después de trazar un boceto biográfico de don Matías, la autora analiza meticulosamente toda la obra escrita de Romero.

La Colección del Archivo Histórico Diplomático Mexicano de la Secretaría de Relaciones Exteriores, desde su fundación en 1923 por Genaro Estrada, dedicó varios de sus volúmenes a diversos temas relacionados con la Intervención y el Imperio. En su primera época –1923-1935– destacan las compilaciones del propio don Genaro, de Antonio de la Peña y Reyes, y de Joaquín Ramírez Cabañas.¹³ En la segunda

108

¹⁰ Para una evaluación de las fuentes primarias internacionales publicadas, que hacen alusión al período, véase *ibid.*, p. 143-5.

¹¹ 10 vols., México, Imp. del Gobierno en Palacio, 1878-1892.

¹² Josefina Mac Gregor, “Matías Romero”, en Antonia Pi-Suñer Llorens, (coord.), *Historiografía Mexicana*, vol. IV: *En busca de un Discurso Integrador de la Nación, 1848-1884*, 1996, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 465-87.

¹³ De Genaro Estrada, *Las relaciones entre México y Perú. La misión de Corpancho*, 1923, México, SRE; *Don Juan Prim y su labor diplomática en México*, 1928, México, SRE; De Antonio de la Peña y Reyes, *Notas de don Juan Antonio de la Fuente (ministro de México cerca de Napoleón III)*, 1924, México, SRE; *El Tratado Mon-Almonte (Documentos)*, 1925, México, SRE; *La insubsistencia de una Convención de Reclamaciones*, 1928, México, SRE; *La labor diplomática de don Manuel María Zamacona, como Secretario de Relaciones Exteriores*, 1929, México, SRE; *Comentarios de Francisco Zarco sobre la intervención francesa (1861-1863)*, 1929, México, SRE; Joaquín Ramírez Cabañas, *Las relaciones entre México y el Vaticano*

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

época –de 1943 a 1970– se cuenta con los libros de Gabriel Saldívar, Óscar Castañeda Batres, Luis Chávez Orozco, Luis Weckman, Gloria Grajales y Lucía de Robina.¹⁴ Los compiladores son, además, los escritores de los prólogos que acompañan a sus libros y gracias a todos ellos es posible consultar en forma impresa una cantidad importante de documentos, necesarios de tomarse en cuenta en toda investigación seria sobre la época.

Por otra parte, el esfuerzo de investigación documental más impresionante corresponde al ingeniero Jorge L. Tamayo, quien al publicar en quince volúmenes gran parte de la correspondencia de Benito Juárez, hizo asequible una inmensa cantidad de documentos;¹⁵ desde luego, no todos fueron escritos por Juárez, sino por diversos personajes de la época. Este cuerpo permite utilizar documentos de difícil acceso. Obviamente Tamayo contó con un selecto grupo de ayudantes de investigación, quienes lo auxiliaron en tareas de cotejo y traducción, imprescindibles y enojosas labores en obras de este tipo.

Finalmente, quiero resaltar la obra de Lilia Díaz, quien seleccionó y tradujo la correspondencia de los diplomáticos franceses en México –de 1854 a 1867– en cuatro volúmenes, publicados por El Colegio de México. Posteriormente, en la tercera etapa del Archivo Histórico Diplomático Mexicano, editó los informes económicos de los consu-

109

(Documentos), 1928, México, SRE; *Altamirano el Barón de Wagner. Un incidente diplomático en 1862* (Documentos), 1932, México, SRE.

¹⁴ Gabriel Saldívar, *La misión confidencial de don Jesús Terán en Europa, 1863-1866*, 1943, México, SRE; Óscar Castañeda Batres, *Francisco Zarco ante la intervención francesa y el imperio (1863-1864)*, 1958, México, SRE; Luis Chávez Orozco, *Maximiliano y la restitución de la esclavitud en México, 1865-1866*, 1961, México, SRE; Luis Weckman, *Las relaciones franco mexicanas, 1839-1867*, 1962, México, SRE; Gloria Grajales, *México y Gran Bretaña durante la intervención*, 1962, México, SRE; y Lucía de Robina, *Reconciliación entre México y Francia, 1870-1880*, 1963, México, SRE.

¹⁵ Benito Juárez. *Documentos, discursos y correspondencia, 1964-1970*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 15 vols. Los volúmenes dedicados a la intervención y el segundo imperio corresponden del vol. IV al XII.

RAÚL FIGUEROA

les de Francia en Veracruz, Tampico, Mazatlán y los provenientes de la Legación de México en Francia, de 1851 a 1867.¹⁶

Libros principales

Sin duda, la Intervención y el Imperio de Maximiliano han producido una enorme historiografía de valor desigual; sin analizar esto último, es digno de destacar la impresionante cantidad de libros y artículos en diversos idiomas que han sido publicados desde la época del segundo imperio hasta nuestros días. Baste revisar la antigua bibliografía de Jesús Guzmán y Raz Guzmán.¹⁷

Contamos también con el análisis historiográfico selectivo que llevó a cabo Martín Quirarte en 1970, quien además actualizó la bibliografía de Guzmán y Raz Guzmán. La recientemente fallecida doctora Berta Ulloa realizó una evaluación de la historiografía de las relaciones diplomáticas de México entre 1940 y 1969; en el apartado ‘Reforma e Intervención’, enumera 50 libros nuevos editados durante esos casi treinta años.¹⁸ En 1990, Patricia Galeana dio cuenta de los estudios

110

¹⁶ *Versión francesa de México. Informes diplomáticos, 1853-1867*, 1963-1965, México, El Colegio de México, 4 vols., trad. y prólogo de Lilia Díaz; *Versión francesa de México. Informes económicos, 1851-1867*, 1974, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2 vols., prólogo de Carlos Tello; advertencia de Jean Béliard; introd., selección y trad. de Lilia Díaz. (Colección del Archivo Histórico Diplomático Mexicano, Tercera Época. Serie documental, 4-5).

¹⁷ *Bibliografía de la Reforma, la Intervención y el Imperio*, 1930-1931, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2 vols. Existe una reimpression publicada en Nueva York, B. Franklin, 1973. Una bibliografía complementaria apareció en 1963 obra de Germán Hernández Tapia, *Ensayo de una bibliografía de la intervención europea en México en el siglo XIX (1861-1867)*, 1962, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

¹⁸ Berta Ulloa, “La historiografía de las relaciones diplomáticas de México entre 1940 y 1969”, *Investigaciones Contemporáneas sobre historia de México. Memorias de la tercera reunión de Historiadores mexicanos y norte-*

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

llevados a cabo sobre el segundo imperio de 1969 a 1988; reúne 32 libros o artículos de autores europeos, 17 de norteamericanos y 24 de mexicanos.¹⁹

Sin olvidar estas obras que deben de ser cuidadosamente revisadas por el estudioso del tema, centraré mi análisis en los libros que han escrito especialistas en historia diplomática en los últimos treinta y dos años.

Arnold Blumberg escribió la obra más completa sobre la diplomacia del segundo imperio: *The Diplomacy of the Mexican Empire, 1863-1867*.²⁰ La labor que llevó a cabo el historiador estadounidense es impresionante; fueron once largos años de fructífera investigación, tanto por la consulta de las fuentes documentales inéditas, los documentos publicados y las fuentes secundarias, como por los diarios y revistas especializadas. Blumberg precisa en el prefacio de su libro: “La mayor parte de esta obra fue llevada a cabo [gracias] a las enormes y copiosas colecciones de manuscritos inexplorados, existentes en la División de Manuscritos de la Biblioteca del Congreso en Washington. El investigador se asombró por el monto del material disponible en copias fotostáticas, algunas de ellas aparentemente intactas desde su llegada de los archivos europeos.”²¹

Además, consultó extensamente los Archivos Nacionales en Washington y contó con el apoyo de varios diplomáticos europeos, quienes desde sus embajadas en la capital de Estados Unidos le ayudaron a obtener valiosos documentos de los más diversos países: Gran Bretaña, Italia, Portugal, Turquía, Suecia y Dinamarca. No le fue posible obtener

americanos, Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969, 1971, México, UNAM-El Colegio de México-The University of Texas at Austin, p. 566-608.

¹⁹ Patricia Galeana de Valadés, “La historiografía mexicana del segundo imperio”, en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, 1990, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas-Gobierno del Estado de Morelos-Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, p. 163-72.

²⁰ Blumberg, *op. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 3.

RAÚL FIGUEROA

material de España y del Vaticano porque en la época que realizó su investigación el criterio era completamente cerrado.

Hay quien ha tratado de minusvalorar la obra de Blumberg al señalar que se hizo por correo. La afirmación no es precisa y, en todo caso, el historiador contemporáneo tiene toda la libertad de utilizar cuanto procedimiento lícito esté a su mano con el fin de obtener las fuentes que una investigación requiere. La documentación histórica debe ser vista como un instrumento de ayuda para el historiador en su interpretación, no como un fetiche que otorga importancia a cuestiones insubstanciales basadas en hechos como el tener en sus manos el documento original o no.

Por lo comentado anteriormente, la obra de Blumberg merecería ser traducida al español, pues no existe nada comparable en cuanto a un estudio monográfico completo acerca de la historia diplomática global del Imperio de Maximiliano se refiere. Como toda obra histórica tiene sus deficiencias; quizá la más importante es que el historiador especialista en historia europea desconoce muchos aspectos de la realidad mexicana y en varios párrafos Blumberg asume una actitud parcial al manifestar abiertamente sus simpatías hacia el régimen de Maximiliano. Estas dos últimas características son los puntos débiles de su libro. Por lo demás, cada aserto está sostenido en una sólida documentación y escrita en un inglés pulido y elegante, lo cual provoca que el estudioso mantenga siempre su atención en una obra tan bien estructurada. En la única reseña que existe del libro en español escrita por Carmen Ramos, se le criticaba la meticulosidad y el detallismo como está escrita la obra, pero con buen sentido; la reseñista concluía señalando que quizá ésta es una característica inherente a la historia diplomática.²²

Patricia Galeana, en el tomo III de la obra *México y el Mundo. Historia de sus Relaciones Exteriores*,²³ estudia de manera general las rela-

112

²² Cfr. Carmen Ramos, Arnold Blumberg, *The Diplomacy...*, “Examen de Libros”, *Historia Mexicana*, 84, vol. XXI, n° 4, México, El Colegio de México, abril-junio 1972, p. 725-7.

²³ 1990, México, Senado de la República.

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

ciones internacionales de México, de 1848 a 1876. Dentro del tema que nos ocupa, analiza la suspensión de pagos en 1861, la intervención extranjera y las relaciones diplomáticas tanto del gobierno de Juárez, como del Imperio. La obra contiene anexos que son de gran utilidad para el investigador; dichos anexos están constituidos por los principales tratados suscritos durante esta época y la lista de representantes diplomáticos de México en el extranjero, así como de los acreditados ante los gobiernos mexicanos; éste sería el aspecto positivo del libro. Sin embargo, la obra contiene varias deficiencias: una enorme cantidad de erratas e imprecisiones en nombres, apellidos y cifras; muchos párrafos carecen de enlace paragrafal y las notas al pie a menudo no corresponden con el tema citado. Ignoro si dichos errores son imputables a la autora, a sus ocho ayudantes de investigación o a la Comisión Editorial del Senado de la República; el caso es que devalúan la obra.

Contamos con obras específicas sobre el papel de España: la ya citada de Antonia Pi-Suñer Llorens y el libro que esta historiadora publicó recientemente junto con Agustín Sánchez Andrés.²⁴

Romana Falcón, en *Las rasgadas de la descolonización. Españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*,²⁵ analiza la incidencia de diversos grupos de españoles asentados en México desde la década de 1850 hasta la caída del segundo imperio. Sus análisis son especialmente penetrantes al presentar la imagen que un pueblo tenía del otro, y es particularmente aguda en sus apreciaciones sobre las condiciones de la vida rural. No hace propiamente historia diplomática, más bien ahonda en aspectos de la historia social del período.

Desde otro punto de vista, debe destacarse la compilación de estudios que llevó a cabo Clara E. Lida.²⁶ En ese libro participaron Antonia

113

²⁴ Pi-Suñer Llorens, *op. cit.*; *Una historia de encuentros y desencuentros. México y España en el siglo XIX*, 2002, México, SRE.

²⁵ 1998, México, El Colegio de México.

²⁶ *España y el Imperio de Maximiliano. Finanzas, diplomacia, cultura e inmigración*, presentación de Andrés Lira, 1999, México, El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos.

RAÚL FIGUEROA

Pi-Suñer –sin duda la mejor especialista en la historia de la deuda española– así como Agustín Sánchez Andrés, quien analiza las relaciones diplomáticas entre España y el Imperio. El resto de los artículos compilados por Lida no se ocupan propiamente de historia diplomática, sino de aspectos hasta ahora no estudiados como las relaciones culturales y la inmigración. Considero de particular importancia el trabajo de Jacqueline Covo sobre un diario español publicado en París: *El Eco Hispano-Americano*, 1860-1867.

Finalmente, quiero referirme a un tema hasta ahora ausente, el papel asumido por los Estados Unidos. Ya contábamos con estudios parciales como el de Fernando Iglesias Calderón,²⁷ pero sin duda han sido tres nuevas investigaciones las que alumbran parcelas antes casi completamente ignoradas.

Uno es el libro de Ana Rosa Suárez Argüello, *Un duque norteamericano para Sonora*.²⁸ En esta obra la autora analiza con gran riqueza documental uno de los episodios menos conocidos de la aventura de Napoleón III en México, como lo constituyó el propósito o, tal vez mejor diría el despropósito, de convertir al antiguo senador por California, William M. Gwin, en duque del lejano estado del noroeste de México. Gwin es presentado como figura rocambolesca y abiertamente a favor de la causa de la Confederación; toda la participación de Napoleón III en sus propósitos de convertir al estado de Sonora en un protectorado francés, han quedado completamente esclarecidos, así como la defensa tenaz que llevó a cabo Maximiliano al no permitir la secesión de este territorio de México.

Por otra parte, Gerardo Gurza Lavalle ha escrito recientemente un libro intitulado *Una vecindad efímera. Los Estados confederados de América y su política exterior hacia México, 1861-1865*;²⁹ esta obra proporciona una contribución que llena un vacío historiográfico.

114

²⁷ *El egoísmo norteamericano durante la intervención francesa*, 1905, México, Imp. Económica.

²⁸ 1990, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

²⁹ 2001, México, Instituto Mora.

INTERVENCIÓN TRIPARTITA E IMPERIO

Muchos asuntos han quedado elucidados como producto de esta acuciosa y original investigación.

Por último, quiero citar la obra del historiador estadounidense Andrew F. Rolle, *The Lost Cause; The Confederate Exodus to Mexico*.³⁰ Estudiar una causa perdida, la de los confederados que se exiliaron temporalmente en México y que además fueron aliados de otro perdedor (Maximiliano), es una labor sumamente extenuante, sobre todo por lo difícil del acceso de las fuentes. Rolle superó con creces este problema y nos presenta a figuras claves como el comodoro Matthew Fontaine Maury, los generales Shelby, Sterling Price, Magruder, así como al más enigmático de todos: Thomas Cate Reynolds durante su corta estancia en México.

Áreas por estudiar

Lo primero que hace falta es contar con una visión amplia de las relaciones internacionales en este período y conjuntar el papel que desempeñaron tanto la diplomacia de Benito Juárez como la de Maximiliano. Dicha labor no podrá ser realizada por un solo investigador, sino desmenuzando subtemas en un equipo de trabajo; desde luego empleando las nuevas metodologías, pero sin hacer tabla rasa de las obras del pasado. Dicho equipo deberá ser constituido por investigadores con experiencia; además, será necesario que la obra y el proyecto maduren y, sobre todo, que se trabaje con ahínco y sin precipitación.

115

³⁰ 1965, Norman, Oklahoma University Press.

FARABEUF: LA ESCRITURA DEL FRAGMENTO

*Armando Pereira**

Desde que el lector toma en sus manos la novela de Salvador Elizondo, mucho antes de abrir sus páginas y entregarse a la lectura, hay algo que le salta a la vista y se apodera un momento de su atención: es el título: *Farabeuf o la crónica de un instante*. En particular el subtítulo. O, para ser más específico, la imposibilidad que revela el subtítulo. ¿Cómo hacer la crónica de un instante, si la crónica es un relato a través del tiempo, y el instante, por definición, es la ausencia de tiempo? (El instante es al tiempo lo que el punto al espacio, diría Bergson.¹) Y es precisamente a esa contradicción en los términos, a esa imposibilidad aparentemente insalvable, a la que habrá de enfrentarse la escritura de esta novela.

Para lograr ese objetivo, a todas luces irrealizable, la escritura echa mano de una serie de recursos narrativos que, en conjunto, terminan configurando un discurso ríspido, siempre tenso, dirigido más a la inteligencia que a la sensibilidad del lector y en el que, sobre todo, las coordenadas espacio-temporales acaban reducidas precisamente a ese punto y a ese instante de los que hablábamos hace un momento como la imposibilidad de toda escritura, precisamente porque, hasta el *nouveau roman* al menos, la escritura de la novela fue, ante todo, el desenvol-

117

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Cfr. Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, 1972, Buenos Aires, La Pleyade.

ARMANDO PEREIRA

vimiento de una historia en el espacio y en el tiempo. Sin duda, en *Farabeuf* se reúnen muchas de las técnicas empleadas por Robbe-Grillet y Nathalie Sarraute en sus novelas, pero me parece que la escritura de Elizondo va más allá de cualquier encasillamiento estético o ideológico a que el lector se pueda sentir por momentos tentado. A algunas de esas técnicas habré de referirme aquí, no sólo para mostrar cómo una escritura puede rebasar su propia imposibilidad, sino sobre todo para evidenciar cómo una escritura logra encarnar, no como imagen sino como escritura misma, la propia escena que la convocó y de la que quiere dar cuenta.

Si ya el subtítulo del libro genera una cierta incertidumbre en el lector, por lo menos la sensación de que el autor se enfrenta a un reto del que difícilmente podrá salir bien librado, el discurso que desencadena la historia, ya desde las primeras páginas, no hace sino prolongar y profundizar el desconcierto inicial, previo a la lectura. El juego de remisiones pronominales con que inicia el texto, en un primer momento al menos, nos coloca ante la inseguridad (que es también ansiedad) de su referente. Sólo poco después, a medida que la narración avanza, nos damos cuenta que ese ‘yo’, ‘tú’, ‘él’, ‘ella’, ‘nosotros’, que son al mismo tiempo sujetos y objetos directos en cada sentencia, sólo están allí para referirse, de maneras diversas, en un juego de máscaras que los espejos multiplican, a esa única pareja que recorre al texto, a esa pareja original en torno a la cual se estructura la historia: el doctor Farabeuf y la Enfermera. Y sus dobles.

La presencia de los espejos en la novela tiene un sentido múltiple: no sólo duplica el espacio o la escena de que se trata, sino sobre todo está ahí, en el texto, como un mudo testigo de esa vacilación de la identidad, de esa persistente confusión del yo que hace que los personajes, a través de los distintos pronombres que los designan, sean siempre ellos mismos y al mismo tiempo otros: “Creyó ser nada más la imagen figurada en el espejo y entonces bajó la vista tratando de olvidarlo todo.”²

² Salvador Elizondo, *Farabeuf o la crónica de un instante*, 1965, México, Joaquín Mortiz, p. 19.

Pero sin duda lo más significativo de este juego especular es que la propia escritura se vuelve espejo de sí misma, un espejo obsesivo: un mismo motivo, que en muchos casos funciona más bien como *leit motive* del relato, se repite una y otra vez desde perspectivas (o espejos) distintas, agregando así, de una a otra, algo, quizá sólo una sombra o un gesto, que no estaba en la imagen primera. Así, por momentos, la lectura de la novela se asemeja a la lectura de una partitura musical para dos instrumentos, una sonata por ejemplo, en la que los motivos que la constituyen –el ruido de la tabla de la Ouija, los pasos del doctor Farabeuf en la escalera, el signo que traza un dedo sobre un cristal empañado, el tintineo de las monedas sobre la mesa, el reflejo inseguro de un cuerpo en el espejo, el golpeteo obsesivo de una mosca sobre el cristal de la ventana, un castillo de arena deshaciéndose en las olas, una estrella de mar– aparecen y desaparecen incesantemente, por un instante parecen diluirse en un motivo mayor, pero ese motivo enseguida adelgaza hasta volver a ellos con más fuerza, con más plenitud, y siempre cediendo su configuración de un instrumento al otro, configurando ese diálogo de voces complementarias que es toda la novela.

Ese juego de imágenes en el espejo nos remite necesariamente a otro elemento central en la escritura de *Farabeuf*: la memoria. La novela inicia y concluye con una pregunta: ‘¿Recuerdas?’ Una pregunta que, además, se repite incesantemente a lo largo del texto. Y es que tanto Farabeuf como la Enfermera no han hecho otra cosa a lo largo del relato que intentar recordar una escena, la escena que los constituye como sujetos de deseo. Sólo que, en este caso, no se trata de esa memoria proustina que recupera su historia a través de un *continuum*. En este caso se trata, más bien, de una memoria que opera como una suerte de mecanismo fotográfico, pues lo que esa memoria busca es tan sólo perpetuar un instante. “La fotografía –dice en algún momento Farabeuf– es una forma estática de la inmortalidad.”³ Precisamente inmortalizar ese instante en el que el deseo de los dos ha quedado fijado, y que no es otro que el deseo que brota en ellos al contemplar

³ *Ibid.*, p. 26.

ARMANDO PEREIRA

la fotografía de un supliciado en el momento más álgido de su éxtasis. “Aspiras a un éxtasis semejante y quisieras verte desnuda, atada a una estaca. Quisieras sentir el filo de esas cuchillas, la punta de esas afiladísimas astillas de bambú, penetrando lentamente en tu carne. Quisieras sentir en tus muslos el deslizamiento tibio de esos riachuelos de sangre, ¿verdad?”⁴ Atrapados en esa imagen perversa, en la que ha quedado fijado su deseo, la repiten una y otra vez, como en un espejo, mediante el recuerdo. De ahí la indisoluble relación que se establece en el texto entre la fotografía como ‘una forma estática de la inmortalidad’ y la escritura como ‘la crónica de un instante’.

Esa tortura china, llamada *Leng Tch’e*, a que se somete al magnicida, no consiste ni mucho menos en el acto burdo de despedazar un cuerpo. Se trata, más bien, de un procedimiento minucioso, de un método “de amputación por descoyuntamiento de los miembros en las articulaciones”⁵ que busca dosificar el dolor y prolongar la agonía de la muerte. Es sobre todo un procedimiento aséptico, que sabe en qué momento y en qué lugar producir la incisión, hacer el corte, como el procedimiento quirúrgico del Dr. Farabeuf consignado en el *Précis de Manuel Opératoire* de su autoría, como el procedimiento fotográfico, como el propio procedimiento de la prosa de Elizondo. Unos remiten a otros incesantemente haciendo de la escritura de esta novela un reflejo de esas prácticas: “el suplicio –escribe Elizondo– es una forma de escritura”.⁶

Si la fotografía, en el momento de ajustar el enfoque y apretar el obturador, no hace sino producir un corte –el corte deseado– en ese *continuum* de realidad, como lo había hecho el Dr. Farabeuf con los cadáveres que disecciona o el torturador con el cuerpo del supliciado, la escritura de esta novela no es sino una manera también de torturar el cuerpo textual, de producir cortes e incisiones en el *continuum* del texto con la misma precisión y minuciosidad de quien disecciona un cadáver. En la novela de Elizondo no hay una continuidad de discurso,

⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁶ *Ibid.*, p. 123.

el corte es tan importante como el texto mismo y los fragmentos que resultan de esa ardua operación quirúrgica están ahí yuxtapuestos, intercambiables, como piezas de un imprevisible rompecabezas, sin continuidad en el tiempo, contemplándose unos a otros como espejos enfrentados, repitiendo obsesivamente una misma escena al infinito: precisamente la escena del deseo.

Roland Barthes, en un texto tan breve como substancioso, ha establecido la diferencia entre un 'texto de placer' y un 'texto de gozo': mientras que el primero (Flaubert, Proust, Stendhal) se desenvuelve en el interior de una cultura y establece una continuidad con ella, el segundo (Robbe-Grillet, Sollers, Duras) se escinde de esa cultura y se le enfrenta 'bajo la forma de un escándalo';⁷ si el primero desarrolla su historia en la continuidad temporal hasta alcanzar un clímax y un desenlace que podríamos calificar de orgásmico, el segundo subvierte esa continuidad fragmentándola y haciendo de cada fragmento la negación de todo clímax y de todo desenlace: el deseo no quiere satisfacerse; quiere perpetuarse como tal.

Es precisamente a ese texto de goce al que nos enfrentamos en la lectura de *Farabeuf*. Si la novela de Elizondo se apoya en una cultura es tan sólo para decir lo que esa cultura oculta; lo que esa cultura, al afirmar su continuidad, esconde detrás de la letra. "Lo que hay que reconocer –ha escrito Lacan– es que el goce como tal está interdicto a quien habla, o más aún que no puede ser dicho sino entre líneas."⁸ Producir un corte en la continuidad de un discurso (de un cuerpo, de una gama de realidad) es obligar a leer entre líneas, a leer justamente lo que esa continuidad oblitera. Y lo que aparece allí no es más que una escena sin continuidad en la historia: la de un cuerpo fragmentado (como el propio cuerpo de la escritura) del que brota un deseo impronunciable; impronunciable precisamente porque no apela al sujeto (al discurso), sino a esa ausencia de sujeto (de discurso) que es el cuerpo fragmentado.

⁷ Roland Barthes, *El placer del texto*, 1974, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 30.

⁸ Citado en Roland Barthes, *op. cit.*, p. 31.

ARMANDO PEREIRA

Edipo, el sujeto por excelencia, reconoce el lugar de cada uno en la historia familiar. Ahí están Papá (el nombre de la ley) y Mamá (el objeto del deseo) e inmediatamente teje una historia entre los tres. Pero un deseo que se ubica antes de la ley (antes del sujeto) no apela a un cuerpo completo, sino a sus fragmentos: un pie, un seno, el ombligo, una par de nalgas, eso que Lacan ha llamado ‘objetos parciales’,⁹ y a partir de los cuales Deleuze y Guattari han generado sus ‘máquinas deseantes’,¹⁰ cuyas conexiones se producen en el olvido de toda ley. Fragmentar un cuerpo o una historia es negar la totalidad como sentido, es cuestionar incluso la propia noción de sentido.

Si se puede hablar, entonces, de *Farabeuf* como una escritura de deseo, es porque se ubica antes (después o al margen) de toda ley. La ley opera sólo allí donde hay un sujeto que la reconoce y en la que la ley se reconoce; allí donde hay un discurso que la despliega en su propia ilación discursiva. El corte, la incisión, la fisura, la fragmentación –prácticas preedípicas y *modus operandi* de la escritura de *Farabeuf*– no son tanto una transgresión, que implicaría el reconocimiento de la ley, sino su desconocimiento. La certeza, más bien, de que la escritura no siempre obedece a normas de género preestablecidas, que se puede escribir también desde otra parte.

122

⁹ Jaques Lacan, *Escritos I*, 1971, México, Siglo XXI.

¹⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 1985, Barcelona, Paidós.

*HOMENAJE DE LA REPÚBLICA
FRANCESA A ÁLVARO MUTIS*

¿AZAR O NECESIDAD?*

*Philippe Faure***

Estimado Álvaro, queridas amigas y amigos invitados:

Hace poco más de tres años acababa yo de llegar prácticamente a México cuando tuve la fortuna de condecorar a Álvaro Mutis con la Medalla de las Artes y las Letras, en grado de Oficial.

Debo confesar que para mí, Álvaro Mutis era, en aquel entonces, un personaje desconocido. Por eso lo invité unos días antes de la condecoración, y al calor de dos o tres botellas de *Côte rôtie* pudimos platicar de todo un poco. Profundo conocedor de nuestra cultura del buen vivir, Álvaro no podría resistirse al encanto de este vino de Borgoña. Es una de sus debilidades.

En aquella ocasión dimos un buen repaso a su vida y a sus gustos: Bélgica, el acento de los francófonos de este país –que todavía conserva Álvaro, a decir de su nieto Nicolás– sus estudios en el Colegio jesuita de San Miguel en Bruselas, sus innumerables idas y venidas por el Atlántico, sus vacaciones en Colombia, país de tierras cálidas y hermosos paisajes, en donde parece encontrarse el paraíso perdido.

Como Álvaro conoce al dedillo la cultura francesa, platicamos por supuesto de su amor por grandes escritores franceses: Balzac, Hugo, Baudelaire, Nerval, Céline. Y claro está que hablamos también de *Las Memorias del Cardenal de Retz* que, ‘su otro yo’, Maqroll el Gaviero ha sido capaz de memorizar.

Ése fue un primer encuentro en donde compartimos nuestro buen humor. Un encuentro que sentó las bases de una estrecha amistad.

* Discurso con motivo de la condecoración del escritor Álvaro Mutis, en el grado de Oficial de la Legión de Honor. 13 de julio de 2004.

** Embajador de Francia en México.

SECCIÓN ESPECIAL

Por cierto, en estos últimos años, nos hemos reunido en varias ocasiones y siempre he disfrutado enormemente esas pláticas.

Hoy, la rueda de la fortuna nos vuelve a reunir. Y la causa es nuevamente una condecoración. De hecho es la última que impongo en México, pues Christine y yo nos vamos hacia otro destino. Pero todo esto es muy curioso. Este ciclo se inició con ‘un Álvaro’ hace más de tres años y se cierra hoy con ‘un Mutis’... pero del Embajador. Me parece que vivo el mismo momento en dos dimensiones diferentes. Algo así como el azar y la necesidad.

En uno de sus relatos, *Cita en Bergen*, Álvaro dice que existen resortes ocultos con mecanismo incierto que los inocentes como nosotros llaman el azar.

Yo veo cuatro resortes en nuestro caso.

El que más se impone, es, sin lugar a dudas, la recompensa que Francia ha querido dar a Álvaro Mutis: así de grande es su amor por nuestro país, nuestra lengua y nuestra cultura. Y es que no todos los días encontramos gavieros que se drogan con *Las Memorias de Ultratumba* de Chateaubriand. Hablo de Maqroll el Gaviero, y por qué no, de Álvaro también, que puede pasar horas enteras hablándonos de las aventuras, fortunas y desgracias de nuestros reyes.

126

O de Bonaparte, el segundo resorte, quien, además, el día de hoy, cumplió con lo suyo: hace doscientos años y una semana impuso la primera condecoración de la Legión de Honor. Y no creo que hubiese podido descansar verdaderamente en paz más tiempo, sin antes recompensar a uno de sus más fieles *grognards*: a Álvaro, el Gaviero. ¿Es ésta acaso otra excusa para que Álvaro siga escribiendo aún más del generalito corso, del ‘militarcito sarnoso’? Azar o necesidad.

En el tercer resorte veo al destino, si es que existe, tratando de darle gusto a Nicolás Guerrero de Beghin, su nieto. En efecto, cuando anuncié a Álvaro la condecoración su primera reacción no fue decir ‘Gracias’. Me pidió que su nieto, quien siempre le hace bromas por su acento belga, fuera el primero en la lista.

Y en el último de los cuatro resortes, la Providencia me está guiñando el ojo. Se trata sin duda de ese ‘mecanismo incierto’ que hoy me favo-

HOMENAJE A ÁLVARO MUTIS

rece y me concede el gran placer de rendirle un merecido homenaje al amigo, al escritor a quien admiro. Al extraordinario novelista de quien he tenido la fortuna de leer toda la obra. Al hombre de letras que –junto con Gabo, el premio Nobel que nos honra con su presencia, y con Carlos Fuentes– forma parte de ese selecto círculo de grandes escritores latinoamericanos, universalmente reconocidos.

Qué es entonces todo esto: ¿azar? ¿necesidad?

Todavía no lo sé, pero desde lo más profundo de mi corazón, con el mayor de los gustos, permítanme imponer esta insignia en el pecho de este ‘dizque’ escéptico, a sabiendas de que Maqroll dará a esta condecoración el uso que juzgue más conveniente.

Mi muy querido y admirado Álvaro: *Au nom du Président de la République et en vertu des pouvoirs qui nous sont conférés, nous vous faisons Officier de la Légion d’Honneur.*

¡Muchas felicidades!

PRESENCIA DE FRANCIA*

*Álvaro Mutis***

Excelentísimo señor Embajador. Señoras y señores. Queridos amigos:

Mi deuda con Francia, hecha de gratitud, de nostalgia y de una permanente admiración, viene hoy, cuando recibo la más alta distinción que concede este país, a tomar proporciones que podría calificar de abrumadoras si no se tratara de la tierra francesa, en donde todo se sabe mantener en una medida ejemplar y luminosa. Estoy vinculado a Francia desde mi primera niñez y esto me ha servido, en cada paso de mi vida, para vencer momentos amargos y disfrutar plenamente los felices.

No quisiera dejar hoy de pasar un breve vistazo a los tiempos que vivimos. A nadie puede escapársele ya la evidencia de que asistimos a la vertiginosa agonía de todos los principios y certezas que han signado durante milenios la conducta del hombre, cuyo perfil como persona va borrándose paulatinamente y es remplazado por el fantasma que intenta imitarlo en la brumosa pantalla electrónica.

Es así como estos nuevos medios de una pretendida comunicación, puestos al servicio de una sociedad de consumo, de cada día más vasto y asolador alcance, conspiran para anular la noción de individuo y la existencia misma de la persona, que casi nada cuenta ya y va a fundirse en esa masa informe que se mueve a impulso de un hedonismo primario y de un afán cainita que invade cada vez con mayor saña todas las regiones del planeta.

* Respuesta al discurso del Excelentísimo Embajador de Francia en México Sr. Philippe Faure.

** Escritor.

SECCIÓN ESPECIAL

Uno de los remedios que con mayor eficacia me alivian hoy del espectáculo del mundo actual, son las páginas, para mí vivas, presentes y necesarias, de autores como Montaigne, Ronsard, Chateaubriand, Baudelaire, Rimbaud, Valery-Larbaud, Marcel Proust, Paul Morand y Céline. Soy consciente de que la lista es incompleta, pero con estos nombres espero que quede evidente hasta dónde la presencia de Francia en mi vida es una lección permanente y decisiva que ha marcado mi destino.

Y, finalmente, quiero dejar constancia de mi amistad y reconocimiento a Christine y Philippe Faure y a todos los amigos franceses que han estado aquí a mi lado durante medio siglo.

Muchas gracias.

DIÁLOGO DE POETAS

José María Espinasa

Ramon Xirau ha vivido el exilio de una manera bifronte, exilio físico y exilio de la lengua: al escribir poesía en catalán multiplicaba el alejamiento de su lugar de origen, pero –curiosamente– para mejor acercarse y arraigarse en su exilio, segundo origen de la persona y de la obra. Uno de los motivos constantes en su poesía son los frutos –la naranja sobre todo, como un sol resplandeciente en la plenitud del mundo– pero también los pájaros, las aves, de los cuales son buena muestra estos cuatro poemas. Y los frutos, como los pájaros, tienen unas raíces volátiles, arraigan ante la mirada, ante el gusto o el oído. De la misma manera Xirau arraiga en la volatilidad del poema en su diálogo con Villaurrutia o con Octavio Paz, con Gorostiza o con Pellicer, diversos nombres de esa otra patria que se le volvió México.

131

RAMÓN XIRAU

GAVINES

Gairabe blanc

verd blau el mar

La casa sembla sembla blanca

endins de l'arbre

i cel amunt i cel endins

s'en van del mar

s'envolen

viren revirent en el cel ixent

¿tornen

retornent?

No a la platja

no al verd de l'arbre

de nit oscura

i llum de nit

il.luminen el vol

Aprop la sorra

cruixex

sorra la platja

on és

on és

la blanca gavina blanca.

Hostal de la Gavina, S'Agaró

Novembre de 2003

RAMÓN XIRAU

ORENETA

Retornes

tard la tarda

obscura, si, pero blavenca

blanquíssim pit

el niu, petitíssims els becs

t'esperen

vol, velocíssim el vol

oreneta de terra

oreneta de mar

retornes

ets la mateixa

que no pas l'altra

blanquíssim el pit

oreneta de l'alba

134

DIÁLOGO DE POETAS

GOLONDRINA

Regresas

tarde en la víspera

oscura, sí, pero lívida

blanquísimo el pecho

el nido, pequeñísimas las crías

te esperan

vuelo, veloz vuelo

golondrina de tierra

golondrina de mar

vuelves

eres la misma

y no la otra

blanquísimo el pecho

golondrina del alba

135

RAMÓN XIRAU

PASSARELL

No n'hi cap dubte
cendrós
 cap negre
el llac es pla i senzill
i senzilla la plana
res no parla
 no canta
silencios, catulic
 llac de Garda
cantaven els xiprers
passarell
 en el pou de las animas

136

DIÁLOGO DE POETAS

PARDILLO

No cabe duda
ceniciento
 negra testa
el lago es llano y sencillo
y sencilla la llanura
nada habla
 nada canta
silencioso, catulenco
 lago de Garda
cantaban los cipreses
pardillo
 en el pozo de la ánimas

137

RAMÓN XIRAU

MERLA

En aquest petit cim
a la vora del vent
vora la neu
pirenaic el cant
blanc blanc com l'alba
armoniosament dius
amors
amors i els enamoraments
en l'or del sol ja pots
i ets el cant
invisible
aquí en el camp
la belleza del camp
ensim ensim
de tots el vents

*HOMENAJE A KANT
A LOS 200 AÑOS DE SU MUERTE*

KANT: CONCIENCIA REFLEXIVA Y PROCESO HUMANIZADOR*

*Dulce María Granja***

A la memoria de Milagros M. Mier G.

*Los fieles discípulos de Kant
no son los que repiten su filosofía
sino los que piensan por cuenta propia.*

El día 12 de febrero se cumplieron doscientos años de la muerte de Kant y en las principales universidades del mundo se conmemorará, a todo lo largo de este 2004, ese fallecimiento.

Como un modesto homenaje a ese gran filósofo, deseo evocar su figura y su obra presentando el bosquejo de un retrato que nos permitiera contestar a la pregunta ¿quién fue Immanuel Kant? y nos proporcione algunos elementos para ofrecer una respuesta a la pregunta ¿qué es el idealismo trascendental?

Quizá una buena manera de empezar ese retrato sea refiriéndome a una famosa entrevista realizada por el filósofo inglés contemporáneo

* La primera parte de este artículo fue leída en la conferencia inaugural del curso “El pensamiento de Kant” en la cátedra extraordinaria “Maestros del Exilio Español” pronunciada el 25 de febrero de 2004 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y el 26 de abril en la Sala de conferencias del ITAM; la segunda parte el 3 de mayo en la Biblioteca Gómez Morín, también del campus Río Hondo.

** Centro de documentación kantiana, UAM-I.

DULCE MARÍA GRANJA

Brian Magee¹ a un compatriota suyo, reputado conocedor de la filosofía kantiana y vice-rector de la universidad de Oxford: Sir Geoffrey Warnock. Quizá sea ésta una buena manera de iniciar tal retrato porque, como es bien sabido, los ingleses en general no se han caracterizado por profesar especial admiración hacia los filósofos alemanes ya que en su isla ellos mismos han tenido excelentes filósofos.

En aquella famosa entrevista, Magee afirma: “Durante varias generaciones los estudiosos de la filosofía han considerado a Immanuel Kant el filósofo más importante después de los antiguos griegos” y pregunta: “¿a qué cree usted que se deba el que Kant esté considerado tan excelentemente?”

Warnock responde diciendo:

Yo mencionaría dos cualidades para justificar la gran posición que Kant ocupa en la filosofía. Creo que fue extraordinariamente *profundo*, en el sentido de que fue capaz de ver un problema intelectual en algo que hasta entonces se había considerado poco importante. Tenía una capacidad extraordinaria para ver dónde estaban los problemas –y ése es uno de los dones filosóficos más grandes y fundamentales que se pueden tener–, era capaz de reconocer y resolver un problema donde nadie más lo veía. Y la otra cualidad –y esto tal vez tenga relación con su profesionalismo académico– es que tenía una gran capacidad para relacionar entre sí argumentos, para ver cómo encajaban, cómo lo que dice sobre un determinado tema puede repercutir en lo que ha dicho en algún otro lugar acerca de otra cosa. Era muy concienzudo y muy metódico en ese sentido; no hay nada de desorden, descuido ni improvisación en su obra. Da la sensación de que toda su gran producción está bajo control. Tengo

144

¹ Realizada para una serie de televisión que la BBC transmitió por primera vez en 1987. Basándose en dicha serie Magee redactó posteriormente un libro traducido al castellano por la editorial Cátedra de Madrid en 1995 con el título *Los grandes filósofos*. Para dicha entrevista, véanse p. 181 s. de esa edición.

que decir que hace que escritores como Locke y Berkeley, incluso Hume, parezcan principiantes, a pesar de que fueron sin duda excelentes.

Este reconocimiento, procedente de un pensador británico perteneciente a una corriente filosófica que está lejos de considerarse seguidora ferviente del sabio de Königsberg, nos invita a explorar esos dos rasgos destacados por Warnock.

En este trabajo intentaré conectar recíprocamente esos dos rasgos uniéndolos en la persona de Immanuel Kant al tratar de responder la pregunta ¿quién fue Immanuel Kant? Así, el trabajo constará de dos partes. En la primera buscaré ahondar en el primero de esos rasgos procurando sumergirme en la fuente de la que pienso que él emana. Dejaré para la segunda parte del trabajo el examen del segundo de esos rasgos, cuando trataré de responder a la pregunta ¿qué es el idealismo trascendental? Veremos, por último, que la sección final tanto de la primera como de la segunda parte concluyen en una y la misma idea: la insistencia en la conciencia reflexiva como motor del proceso humanizador.

I

¿Quién fue Immanuel Kant?

1. El hombre y la obra

Trataré de responder la pregunta ¿quién fue Immanuel Kant? haciendo un breve recuento biográfico² y centrándome en el primero de esos dos rasgos que pueden considerarse como los centrales de su sistema.

Immanuel Kant nació en la ciudad de Königsberg, el 22 de abril de 1724 y murió ahí mismo el 12 de febrero de 1804, cuando estaba por

² Una muy detallada biografía sobre Kant es la que publicó en 2001 Manfred Kuehn bajo el título *Kant* en Cambridge University Press. Esta biografía ha sido traducida al castellano por la editorial española Forte Acento, 2003, Madrid.

DULCE MARÍA GRANJA

cumplir los ochenta años. Situada sobre el río Pregel, a poca distancia del Mar Báltico, Königsberg era la capital de Prusia Oriental, la más remota de las provincias alemanas, alejada de la Europa 'cultura', situada en la frontera con Rusia y Finlandia. No obstante esa lejanía, Königsberg era una de las cuatro ciudades alemanas más importantes, un cruce de caminos que comunicaba comercialmente la Europa oriental con los más lejanos puertos marítimos. En la época que nace Kant, Königsberg tiene una población de poco más de 40,000 habitantes. Immanuel fue el cuarto de los nueve hijos de una familia modesta de artesanos, matrimonio formado por Anna Regina Reuter (1697-1737) y el maestro sillero Johann Georg Kant (1683-1746).

A los ocho años de edad, Kant ingresa al *Collegium Fridericianum*, institución dirigida por el jefe de la corriente pietista en Königsberg, Franz Albert Schultz, párroco, doctor en teología y profesor en la Universidad. Durante los ocho años que permaneció en el *Collegium* adquirió sólido conocimiento de las lenguas antiguas y las humanidades clásicas y se familiarizó con la literatura de los clásicos latinos. Se despertó en él gran aprecio a los poetas y amor por las bellas artes. Un acontecimiento importante en la vida del joven Kant fue la inesperada muerte de su madre, la noche de navidad de 1737, cuando él contaba trece años de edad.

146

En septiembre de 1740 a 16 años de edad, Kant ingresa a la Universidad de su ciudad natal donde es introducido por Martin Knutzen (1713-1751), discípulo de Alexander Baumgarten y profesor extraordinario de lógica y metafísica, en el conocimiento de la física de Newton. También asiste a las clases de teología de Franz Albert Schultz.

En 1746 muere su padre y Kant con 22 años, tiene que empezar a ganarse la vida, para lo cual se emplea como preceptor de los hijos de las familias nobles residentes en la campiña cercana a Königsberg, especialmente en la casa de la condesa von Kayserling. Años más tarde, al evocar esta época el filósofo recordará con agrado que si bien los hijos de la noble señora fueron sus discípulos, él fue, a su vez, discípulo de la condesa en el arte de la buena conversación. Los ocho años de este tiempo de preceptorado, que va desde 1748 hasta 1754, fue

una época de recogimiento y estudio: Kant se hacía traer de la ciudad libros y revistas y estaba al corriente del pensamiento contemporáneo, sobre todo en lo tocante a las teorías científicas y los problemas filosóficos planteados por ellas.

En 1755 regresa a la ciudad y da inicio a su carrera docente, obtiene el doctorado y la habilitación como docente libre. Desde ese momento, cuando Kant cuenta con 30 años, ejercerá ininterrumpidamente la enseñanza de la filosofía durante más de cuarenta años, pues impartió su última clase el 23 de julio de 1796, a los 72 años de edad. De hecho, Kant fue el primer gran filósofo de la era moderna que se dedicó profesionalmente a la enseñanza de la filosofía en la universidad. Antes de él, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, no habían enseñado filosofía. Ni tampoco la enseñaron la gran mayoría de los filósofos importantes del siglo posterior a Kant, el siglo XIX, con la excepción de Hegel. Así, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Stuart Mill, no fueron filósofos académicos. Durante este período como docente libre, Kant daba muchas horas de clase (parece que algún semestre llegó a impartir hasta veinticuatro o veintiséis horas semanales) y sobre los temas más variados: lógica, metafísica, ética, pedagogía, antropología, mecánica, geografía física, geometría y trigonometría, etc.³

Kant tenía un buen número de alumnos, y Herder, quien escuchó sus lecciones de 1762 a 1764 nos ha dejado la siguiente descripción de él en sus *Cartas para la elevación de la humanidad*⁴ publicadas en 1797, 35 años después de su encuentro con el pensador de Königsberg:

Tuve la fortuna de tener como profesor a un gran filósofo, a quien considero un verdadero *maestro de la humanidad*. Este hombre tenía en aquel entonces la animación propia de un muchacho,

³ El catálogo completo de los cursos impartidos por Kant puede consultarse en Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, vol. 2 “Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung”, 1909, Berlín, Schöndörffer.

⁴ Cfr. Johann Gottfried Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 79. Véase *Sämtliche Werke*, 1967, edición de Bernhard Suphan, vol. XVII, Georg Olms, Hildesheim, p. 404.

DULCE MARÍA GRANJA

cualidad que según parece no desapareció en su madurez. Su amplia frente, hecha para pensar, era la cuna de un gozo y una amenidad inagotable; de sus labios brotaba un discurso pleno de inteligencia. Tenía siempre a su servicio las anécdotas, el humor y el ingenio, de modo que sus clases resultaban siempre tan educativas como entretenidas. En sus lecciones se examinaban las últimas obras de Rousseau con un entusiasmo sólo comparable con la acuciosidad aplicada al estudio de las doctrinas de Leibniz, Wolf, Baumgarten o Hume, por no mencionar la lucidez derrochada al explicar las leyes naturales concebidas por Kepler y Newton. Ningún descubrimiento era minimizado por él para explicar mejor *el conocimiento de la naturaleza y el valor del ser humano*. La historia de la humanidad, de los pueblos y de la naturaleza, las ciencias naturales, la matemática y la experiencia eran las fuentes con las que este filósofo animaba sus lecciones y su trato. Nada digno de ser conocido le era indiferente. Ninguna secta, ningún provecho personal y ninguna ambición ensombrecieron su celosa pasión por dilucidar y dar a conocer la verdad. Sus alumnos no recibían ninguna consigna más que la de *pensar por cuenta propia*; nada le fue mas ajeno que el despotismo. Este hombre, cuyo nombre invoco con la mayor gratitud y el máximo respeto, no es otro que Immanuel Kant.

148

Se han escrito numerosos chistes acerca del hecho de que Kant nunca salió de su ciudad natal, también a propósito de su extraordinaria puntualidad y de la absoluta monotonía de sus hábitos diarios, que llegaban al extremo de que los habitantes de la ciudad podían poner los relojes en hora al ver pasar al filósofo frente a sus ventanas. No se casó, ni se le conoció amante alguna y aparentemente su vida careció de incidentes.⁵

⁵ Véase Jean-Baptiste Botul, *La vida sexual de Kant*, Colección “Pequeños Grandes Ensayos”, 2003, México, UNAM.

Sin embargo, las tres biografías que escribieron contemporáneos de Kant⁶ en vida de éste tienen el mérito de apartarse de esos caminos trillados. Asimismo, nos relatan que la celebridad no llegó a Kant sólo después de su muerte; que era sociable, jovial, elegante en el vestir, ingenioso en la conversación y que sus clases en su Universidad natal eran famosas por su brillantez. Kant estaba lejos de ser un tímido profesor provinciano y su nombre era conocido fuera de las fronteras de Alemania, pues hacia 1769, a sus 45 años, ya había publicado más de veinte relevantes trabajos.

Para ilustrar la importancia y alcance de las obras de Kant correspondientes a esta etapa, baste mencionar sólo una de ellas. Kant contaba con 31 años cuando publicó en 1755 su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Historia general de la naturaleza y teoría del cielo)*, sin duda la obra científica más notable que él escribiera durante el período precrítico. Uno de los grandes méritos de este erudito y original trabajo es que propone por primera vez la hipótesis nebular del origen del sistema solar, 41 años antes de que la divulgara Laplace en su *Système du monde* (París, 1796).

Estoy persuadida de que no es exagerado decir que si esta obra hubiera sido publicada en París o en Londres y no en Königsberg, Kant inmediatamente habría alcanzado la fama. Por desgracia el editor,

149

⁶ En 1804, pocos meses después de la muerte de Kant, vieron la luz en Königsberg simultáneamente las tres biografías más importantes del filósofo, que junto con su correspondencia personal constituyen el manantial más completo de datos fidedignos que poseemos sobre la personalidad y la vida del pensador prusiano. Casualmente, los tres biógrafos fueron todos ellos pastores protestantes: Reinhold Bernhard Jachmann, Ludwig Ernst Borowski y Ehregott Andreas Christoph Wasianski. Los tres habían conocido a Kant personalmente: fueron alumnos y amigos suyos, pasearon y conversaron con él, compartieron su mesa e incluso –especialmente Wasianski– lo asistieron en los últimos días de su vida, cuando Kant prácticamente no podía valerse por sí mismo. Las tres biografías fueron editadas por Nicolovius y llevaban el título genérico *Über Immanuel Kant*, pero cada uno de esos tres trabajos tiene un título específico.

DULCE MARÍA GRANJA

Johann Friederich Petersen, quebró durante la impresión de la obra y sus propiedades fueron clausuradas, por lo cual la obra de Kant permaneció prácticamente desconocida por sus contemporáneos. En 1755 encontramos solamente una reseña de la obra en un periódico de Hamburgo y en 1756 una más en un periódico de Königsberg. En esta obra Kant también considera la posibilidad de vida en otros planetas.

El período que se ha conocido como ‘precrítico’, y al que Kant se refería como sus ‘años de magisterio’ se caracteriza por una fuerte actividad docente aunada a una franca apertura social y mundana. Fue ésta una época de juventud, grata y laboriosa, a la que años más tarde el filósofo se referirá como ‘la más satisfactoria de mi vida’.⁷

Ciertamente Kant sigue padeciendo limitaciones materiales y exceso de trabajo académico, pero su juventud y disponibilidad para adaptarse le permiten superar esos obstáculos. Si lo característico de los años posteriores de la vida de Kant, especialmente los de gestación y exposición de la filosofía crítica, será la concentración de todas sus energías vitales e intelectuales en una meta, en esta etapa, en cambio, Kant se entrega al trato social y a la anchura de la vida. Rink nos informa que durante estos años Kant “pasaba fuera de casa, en compañía de otras personas, buena parte de las tardes y las noches e incluso tomaba parte no pocas veces en los juegos; cuando no estaba convidado, comía fuera de casa, en el restaurante, en una mesa a la que se sentaban también otras personas cultas”.⁸ Así, Kant no rechaza invitaciones y frecuenta abiertamente los ambientes no académicos, los salones aristocráticos y la mesa de oficiales y funcionarios. Pero sobre todo, en este período Kant inicia un vínculo que perdurará durante toda su vida con algunos comerciantes y hombres de negocios de la colonia inglesa, muy numerosa e influyente en Königsberg, especialmente después de la Guerra de los siete años, en cuya victoria será decisiva la ayuda inglesa.

150

⁷ Cfr. la carta que Kant envía a Lagarde con fecha del 25 de marzo de 1790.

⁸ Friedrich Theodor Rink, *Ansichten aus I. Kants Leben*, 1805, Königsberg, p. 22.

En 1770 quedó vacante la cátedra de lógica y metafísica. Kant concursó por dicha cátedra y pudo así, a los 46 años, llegar a ser profesor ordinario. Teniendo su primer sueldo fijo y seguro pudo disminuir un poco las horas de clase y dedicarse más libremente al trabajo personal. La década que se conoce como ‘década del silencio’ y que corre de 1770 a 1781, año en el que apareció la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, fue de intensa meditación; en este período, a diferencia de lo que hiciera antes, Kant no publicó casi nada y se dedicó enteramente a la elaboración de su sistema.

La década que corre de 1780 a 1790, período relativamente corto en la vida de Kant, fue especialmente fecunda y creativa. Además de numerosas obras de menor dimensión,⁹ en rápida sucesión se publican las grandes obras fundamentales de la filosofía kantiana. Así en 1781, pocos días después de que Kant cumpliera 57 años, aparece la *Crítica de la razón pura*; en 1783 los *Prolegómenos*; en 1785 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; en 1786 los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*; en 1787 la segunda edición –con sus numerosas e importantes modificaciones– de la *Crítica de la razón pura*; en 1788 la *Crítica de la razón práctica* y en 1790 la *Crítica de la facultad de juzgar*. En esta década Kant extiende su reflexión crítica a los ámbitos especulativo, práctico, estético y teleológico; incluso podría decirse que al terminar ese período Kant concluyó su obra propiamente crítica. En adelante la reflexión y el método kantiano se aplicará a los problemas de la religión y la historia, el derecho y la antropología, la lógica y la pedagogía, pero en ninguna de

⁹ E. g.: En 1784 se publica *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*; y *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* En 1785 aparece en la *Allgemeine Litteraturzeitung* la reseña del libro de Herder “Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad”; y la *Berlinische Monatsschrift* publica tres artículos de Kant: “Sobre los volcanes de la Luna”, “Sobre la ilegalidad de la falsificación de libros” y “Sobre la definición del concepto de raza humana”. En 1786 aparecen numerosas publicaciones entre las que se destacan: *Probable inicio de la historia humana* y *Qué es orientarse en el pensamiento*.

DULCE MARÍA GRANJA

las obras nuevas se presentarán rupturas con los trabajos fundamentales de la década de los ochenta.

A medida que pasaban los años, crecía el renombre del filósofo dentro y fuera de su ciudad. Por seis ocasiones fue Decano de su facultad, dos veces fue Rector de la Universidad y fue también miembro permanente del Senado universitario. Fue asimismo miembro de la Academia de Berlín, de la de San Petersburgo y de la de Viena. Kant fue un hombre profundamente honesto. No buscó otro medio para vivir fuera de su trabajo recogido, tenaz, riguroso y perseverante. No se dejó fascinar por el dinero ni por la fama y su filosofía resume libertad de espíritu y amor a la verdad.

2. Proceso educativo e identidad personal.

152

He dicho que Kant fue el primer gran filósofo de la era moderna que se dedicó profesionalmente a la enseñanza de la filosofía en la universidad y que tanto antes como después de él la mayoría de los filósofos importantes no enseñaron filosofía. En la era moderna, sólo al llegar al siglo XX, encontramos que casi todos los filósofos importantes son académicos. Yo considero que esta profesionalización es inevitable, entre otras razones, por lo que diré enseguida refiriéndome a lo que Kant, el primero de los grandes profesores, consideró como la esencia del proceso educativo.¹⁰

La Universidad es hoy en día la promotora por excelencia del humanismo y la cultura porque una de sus tareas fundamentales es la educativa, es decir, la tarea de formación de seres humanos mediante el desarrollo de la actitud crítica. De hecho, podría decirse que el proceso educativo es un proceso humanizador, es decir, un proceso de cons-

¹⁰ Un examen más detallado de la concepción kantiana del proceso educativo puede verse en Granja, D. M., “Sobre las Lecciones de Pedagogía de Immanuel Kant: consideraciones en torno a la filosofía kantiana de la educación”, en *Signos Filosóficos*, Revista del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa, vol. II, Núm. 3, enero-junio 2000, p. 74-87.

trucción de nuestra propia identidad personal mediante el ejercicio de la conciencia reflexiva. Sin duda, corresponde a Kant el mérito histórico de haber ofrecido por primera vez una sólida argumentación capaz de dar cuenta y razón de por qué la dignidad del ser humano radica en su capacidad de construir su propia identidad, en la libertad para forjar su personalidad propia mediante el desarrollo de la actitud crítica. En efecto, Kant nunca confundió el quehacer personalísimo y propio del ser humano con la incorporación a un determinado grupo donde se garantice una verdad definitiva.

Ya en la antigüedad clásica Sócrates nos enseñó que una de las tareas esenciales del filósofo es la formación de seres humanos, la educación por medio de la transmisión de una actitud crítica. Si a Descartes se le llama 'el padre de la filosofía moderna', hay que llamar a Kant su pedagogo. El padre da la vida al hijo, pero el pedagogo lo educa y ésta es la función de Kant en la historia.

Según vimos, Warnock consideró que uno de los principales méritos de Kant es que tiene una capacidad extraordinaria para hacer que una enorme cantidad de ideas encajen de un modo sistemático, global, armonioso, integral ('holístico', como suele decirse hoy). Por eso creo que es importante tratar de remontarnos a lo que me parece fue la preocupación más amplia y fundamental de Kant y que verdaderamente dio lugar a todo su sistema filosófico.

Kant pensó que hay un núcleo de problemas que podrían calificarse como *cardinales* cuya solución constituye *el objetivo final* al cual la razón humana encamina todos sus esfuerzos; situaciones frente a las cuales *todos los demás problemas poseen el valor de simples medios*; ante los cuales es *imposible simular indiferencia*.¹¹

Para Kant estos problemas eran: la existencia de Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma.

Según Kant en estos tres temas radica la clave de la respuesta a tres preguntas que resumen todos los intereses y afanes de la razón. En mi opinión éstas son las tres preguntas radicales que Kant trató de resolver:

¹¹ Cfr. KrV, A 795/B823 s. Véase también KrV, A X.

DULCE MARÍA GRANJA

¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Y que, decía Kant, se pueden resumir, a su vez, en una sola: ¿Qué es el hombre? De hecho, me atrevería a afirmar que si hoy estuviera aquí Kant y le preguntáramos: Profesor Kant, ¿qué es la filosofía?, nos respondería: La disciplina que se encarga de responder tres preguntas fundamentales: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? Y ¿Qué puedo esperar?¹²

Así pues, en el núcleo de la antropología filosófica que Kant nos ofrece está el tema crucial de las relaciones entre *conocer*, *creer* y *obrar*.¹³ Me centraré esta tarde en la segunda pregunta: ¿Qué debo hacer?

En efecto, parece que existe un conflicto entre los conocimientos de las ciencias de la naturaleza y nuestras creencias éticas y religiosas fundamentales. Las ciencias naturales nos enseñan que *todo* lo que ocurre en la naturaleza *está determinado* por sucesos anteriores. O en otras palabras: en todos los acontecimientos del mundo natural encontramos que siempre existe una ley en base a la cual se puede decir que, dadas las condiciones previas, *lo que ha ocurrido es lo único que podía haber ocurrido*.

154

Pero, para el gran maestro de Königsberg no sólo somos seres pertenecientes al reino de la naturaleza gobernado por el mecanicismo ineluctable. Además somos seres racionales, es decir, seres con una conciencia reflexiva que nos lleva más allá del reino de la naturaleza para confrontarnos con el reino del deber. Sólo un animal que esté dotado de razón se hace cuestión de su libertad y se plantea la pregunta ¿qué debo hacer?

Esta pregunta nos introduce en un orden de cuestiones de vital importancia para el ser humano: el orden moral. Y digo de vital importancia porque nada en la vida humana es más real que tener que tomar decisiones ‘según la idea de libertad’. Esto significa que el ser humano no es

¹² Cfr. KrV A 805/833. Véase también el apartado III de las *Lecciones de Lógica*.

¹³ Cfr. El canon de la razón pura, sección tercera, A820/B848-A831/B859. Véase también A801/B829.

un mero objeto entre otros, sino un sujeto de cuya acción libre depende la configuración de la personalidad propia, pues en cada decisión el ser humano se pone en juego a sí mismo. Detengámonos brevemente en esta idea kantiana según la cual el proceso educativo es el proceso de construcción de la propia identidad.

Para Kant es un hecho innegable que la mayor parte de los seres humanos tenemos *convicciones morales que nos resulta imposible ignorar aunque lo deseemos*. Es un hecho innegable que constantemente proferimos juicios en los que hacemos una evaluación moral de nuestra conducta o de la conducta de nuestros semejantes. Así, por ejemplo, decimos:

- a) ese funcionario es corrupto, aquel otro es honesto
- b) esa periodista es veraz, aquella otra falsea la información
- c) ese empresario es indiferente ante la pobreza ajena, aquel otro no lo es.

¿Qué está implícito en estos tres juicios? Que el funcionario *debe* ser honesto, que la periodista *debe* ser veraz y que el rico empresario *no debe* ser indiferente ante la necesidad ajena. Es decir: está implícito el que *la moralidad nos hace exigencias terminantes, sin excepción, inexcusables, no sujetas a condición alguna*.

Kant se pregunta: *¿tenemos derecho a tener convicciones morales?* o, en otras palabras: *¿qué justifica las exigencias morales?* Y se esforzará por presentarnos una respuesta. Llamaré a esta pregunta la *pregunta normativa o la pregunta por la normatividad*.¹⁴

Para que las convicciones morales tengan validez, o incluso, significado, para que los conceptos morales básicos como *bueno, malo, justo, injusto*, etc., tengan validez o significado, *es necesario que tengamos libertad de elección*, en otras palabras, *es necesario que podamos ejercer nuestra voluntad*, pues de no ser así cualquier intento de evalua-

¹⁴ Véase Cristine Kosgaard, *Las fuentes de la normatividad*, 2000, México, UNAM, p. 19-165.

DULCE MARÍA GRANJA

ción moral es inútil y carente de sentido (dicho de manera descarnada: la vida humana sería una farsa, una comedia: permanentemente estaríamos actuando a ser ‘buenos’ o ser ‘malos’).

Esto significa que la *perspectiva o posición desde la que surge la pregunta normativa es la posición de primera persona, la perspectiva del agente que exige una justificación de las exigencias de la moralidad.*

En otras palabras: la pregunta normativa sólo se puede plantear (y sólo se puede resolver) desde *la perspectiva de la primera persona.*

La posición de la primera persona es la posición del **yo personal** que *desde dentro de sí tiene que decidir* si actúa de un modo o si actúa de otro, es la posición en la que se encuentra nuestro yo cuando *reflexionamos sobre qué hacer* (en nuestros ejemplos: la posición de la primera persona es la posición de la *conciencia interior* del funcionario que decide entre ser corrupto o ser honesto; es la posición de la periodista que en su fuero interno toma la decisión de ser veraz o de mentir; es la posición del *tribunal de la conciencia* del rico industrial en el cual hace la elección de ser solidario o de ser insensible ante la pobreza).

Así pues, podríamos decir que *libertad es la capacidad de actuar (de un modo o) de otro modo.* Esta capacidad sólo se descubre en la reflexión que hace un yo desde su perspectiva de primera persona. Esta libertad *no* es una propiedad que puedan ver todos aquellos que estudian las deliberaciones del agente desde fuera de éste, desde la perspectiva externa de la tercera persona.

156

Regresando a nuestros ejemplos, podemos hablar del periodista *fulano* en *tercera persona* intentando explicar por qué, por ejemplo, falseó cierta información (difamó, calumnió, destruyó el buen nombre de alguien), atribuyendo su conducta a factores y circunstancias naturales o sociales que lo obligaron a actuar como lo hizo (una presión laboral, una dificultad económica, un compromiso social, un resentimiento o una venganza).

Sin embargo, no podemos hacer esto mismo cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio, refiriéndose a sí mismo en *primera persona*. Sería totalmente inadmisibles que yo dijera: “no puedo actuar de otra manera”, o “las circunstancias me obligan a actuar como lo

hago” pues estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de persona para pasar a considerarme como una cosa más, sometida como el resto de las cosas a la forzosa ley de causalidad; estaría pretendiendo renunciar a la humana carga de ser dueña de mis actos. Y eso (que Jean Paul Sartre llamó la ‘mala fe’) es lo más indigno que un ser humano puede hacer, pues equivale a renunciar a su condición de ser humano, a situarse por debajo de su propia dignidad.

En realidad nadie puede decir “las circunstancias me obligan a actuar como lo hago” sin caer en contradicción, porque al decir tal cosa, *ya está eligiendo un modo de actuación*, sólo que prefiere auto engañarse y no reconocerlo, intenta eximirse tramposamente del riesgo de la libertad. En realidad, no podemos dejar de ser libres. Estamos, recordando nuevamente a Sartre, ‘condenados a ser libres’.

Al ser humano se le plantea la pregunta ¿qué debo hacer? Y necesita contestarla. Y para contestarla no le basta con haber respondido a la pregunta sobre “qué es lo que puede conocer”, es decir, no le basta con la ciencia. En efecto, la ciencia tanto natural como social, le puede proporcionar indicaciones muy útiles *sobre las condiciones en que tiene que elegir un curso de acción u otro y sobre las consecuencias de uno y otro, pero no puede elegir por él*. La decisión es suya y sólo suya.

Kant define a la *voluntad* como *razón práctica*. Esto significa que *no puede concebirse que la voluntad elija y actúe sin razón alguna*. Dado que las razones se derivan de principios, la voluntad debe tener principios. Lo que Kant trata de hacer en su filosofía moral es *extraer del concepto de racionalidad los principios esenciales de la moralidad*. Lo esencial de cualquier agente sobre el que se pueda hablar o pensar desde el punto de vista de la moralidad es que debe ser racional, es decir, capaz de buscar razones, de presentar y de exigir razones a favor o en contra de hacer esto o aquello. Kant argumenta haciendo ver que *los requisitos esenciales de la moralidad se encuentran en el mismo concepto de racionalidad*.

Éste me parece que es un punto enormemente importante pues significa que si hay una actividad que ha de ser objeto de escrutinio racional

DULCE MARÍA GRANJA

público, que debe ofrecer razones que han de ser sometidas a evaluación racional, es la actividad moral. En efecto, nuestras razones son públicas en esencia; en otras palabras: es una contradicción hablar de una ‘razón’ que no puede ser objeto de discusión pública.

Por otra parte, si la *voluntad debe ser libre*, esto significa que *no puede imponérsele desde fuera ningún principio o ley*. Kant concluye que la voluntad *debe ser autónoma*, es decir, debe tener su *propia ley o principio* pues si esta ley o principio se le impusiera desde fuera, la voluntad ya no sería libre. La voluntad *debe hacer su propia ley*, en otras palabras: *la voluntad debe ser una ley para sí misma*.¹⁵

Así llegamos a la pregunta que constituye el corazón del problema: *¿cómo puede la voluntad hacer una ley y no otra?* Dicho en palabras muy llanas. *¿De cualquier dictado de mi voluntad puedo derivar una razón para obrar?* La respuesta de Kant es rotunda: *no cualquier dictado de la voluntad puede proporcionar razones para obrar y verse, entonces, constituido en ley de la voluntad*.

Así pues, la pregunta *¿cómo puede la voluntad hacer una ley y no otra?* Se ha transformado en la siguiente: *¿cuál es el criterio que nos permite determinar si un dictado de la voluntad proporciona razones para obrar?*

158

Kant llama a este criterio *imperativo categórico* y sostiene que tiene tres formulaciones básicas que se implican recíprocamente entre sí; yo sólo citaré ahora la segunda de ellas, la llamada fórmula de la humanidad, la cual reza así: “Obrar de modo tal que en la máxima de tu voluntad consideres a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un mero medio.”¹⁶

Esta concepción del principio de la moralidad que Kant propone exige que la vida humana se desarrolle en *un reino de los fines*, es decir, en una comunidad abierta e incluyente en la que todos los seres huma-

¹⁵ Cfr. *Crítica de la razón práctica*, Ak. Aug., vol. V, 31-33.

¹⁶ Véase la *Fundamentación a la Metafísica de las Costumbres*, Ak. Aug., IV, 421, 428 s, 436 s, 440 y 446.

nos nos hemos de reconocer como libres e iguales (es decir: como capaces de autodeterminarnos y como universalmente legisladores). En realidad, podría decirse que la moralidad es simplemente la forma que toma *la vida humana*. *No hay forma de vida humana que no sea la forma moral de la vida*.

En resumen, podríamos decir que la ley moral es la ley que se extiende sobre todo ser racional, es la ley que impera en lo que Kant llamaba el ‘Reino de los Fines’, y que yo podría traducir como la República de todos los seres racionales, (o en otras palabras, un *sistema cooperativo factible en el que pueda integrarse todo ser humano*).

En esta concepción de la ley moral que Kant propone no sólo está en juego la posibilidad de una comunidad humana en la que sus integrantes tienen *dignidad*, no precio. También está en juego la concepción de nuestra *propia identidad* personal, pues valorar nuestra propia humanidad implica, conlleva o supone (según lo dicho anteriormente) valorar la de los otros. En efecto, valorar nuestra propia humanidad equivale a tener identidad moral. Tener ‘identidad moral’ es ejercer nuestra capacidad racional, nuestra conciencia reflexiva que cuestiona y evalúa los principios mismos de la moralidad, las formas de vida, los valores y los sistemas de normas que nos ha transmitido la tradición. Lo que aquí está en juego es la *concepción que tenemos de nosotros mismos*. Por esta concepción que tenemos de nosotros mismos nos valoramos, le encontramos sentido a la vida y consideramos que nuestras acciones merecen emprenderse. Las concepciones de nosotros mismos a las que más importancia les concedemos son aquellas que dan lugar a *obligaciones incondicionales*, pues contravenirlas equivale a perder la integridad y, por ende, a *perder* la identidad. Esto equivale a estar muerto o algo peor aún. Pero, ¿qué podría ser peor que estar muerto?: estar vivo y no ser uno mismo. Así pues, la ley moral encarnaría, en palabras de Sócrates, “aquello por lo cual la vida vale la pena de ser vivida”.

Considero que la fuerza de la obra de Kant radica precisamente en ser un ejemplo estimulante y eficaz de reflexión crítica y autonomía, que no sólo nos recuerda que “nada es tan difícil como no engañarse”, sino que además nos alienta para buscar nuestro propio camino y para

DULCE MARÍA GRANJA

pensar por cuenta propia. Por ello, Kant, lejos de ser el convidado de piedra, es el interlocutor insoslayable en la discusión filosófica de hoy.

De la misma manera como Sócrates, el más grande educador de la antigüedad, cambió por completo la faz de la filosofía con la consigna ‘Conócete a ti mismo’ que le diera el oráculo y empujó el pensamiento filosófico por la senda en la cual estamos todavía hoy, Kant modificó irreversiblemente el escenario filosófico de la modernidad y a la pregunta ¿Qué debo hacer? responde: “Atrévete a pensar por cuenta propia y sé plenamente tú mismo”.

II

¿Qué es el idealismo trascendental?

3. *El sistema*

160

Kant fue uno de los filósofos que elaboraron grandes sistemas en la filosofía moderna; y uno de los más difíciles problemas con los que nos encontramos al tratar de explicar un sistema es cómo escoger el punto de partida para comenzar la explicación, pues cualquier cosa que escojamos presupone otra cosa. Por eso creo que es importante tratar de remontarnos a lo que considero que fue la preocupación más amplia y fundamental de Kant y que verdaderamente dio lugar a todo su sistema filosófico, que se conoce bajo el nombre de ‘idealismo trascendental’.

Según vimos en la sección anterior, Kant cultivó cuidadosamente dos de los dones filosóficos más grandes y fundamentales que un filósofo puede tener. El primero de esos codiciados dones fue su gran capacidad para descubrir un problema intelectual en donde nadie era capaz de verlo, de identificarlo en algo que hasta entonces se había considerado poco importante. El otro de esos dones fue su extraordinaria capacidad para hacer que una enorme cantidad de elementos encajen orquestadamente, de manera armoniosa, integral, ‘holística’,

como suele decirse hoy en día. Lo más parecido a una integración sistemática es el ser vivo. En ese sentido, podríamos decir que la filosofía kantiana es una filosofía ‘viva’, i.e., una filosofía que refleja la tensión y equilibrio propios de los seres vivos.¹⁷

Ese talento para reconocer y resolver problemas hace que la posición filosófica kantiana se caracterice por tratar de mediar y conciliar los grandes debates intelectuales de su tiempo. Tomemos, por ejemplo, el primero de todos sus libros titulado *Pensamientos sobre la verdadera noción de las fuerzas vivas*, obra que Kant publica en 1749 cuando apenas cuenta 25 años. En esta obra el filósofo intenta arreglar el desacuerdo existente entre Descartes y Leibniz.

Recordemos que Descartes había definido la sustancia de modo meramente negativo como aquello que no depende de otra cosa para existir y que no logró ofrecer un fundamento sólido acerca del conocimiento del mundo externo. Las dos sustancias finitas, lo extenso y lo pensante, permanecen sin contacto, como un dualismo entre lo espiritual y lo material, entre el cuerpo y el alma, dualismo en el cual no se ve cómo el alma pueda mover al cuerpo sin que se explique de qué modo se articula una sustancia con la otra. En el *Tratado de las pasiones* Descartes analiza la comunicación de lo espiritual con el cuerpo, intentando explicar por qué el hombre no es un mero mecanismo. Descartes se refiere a la glándula pineal como un órgano de función desconocida que puede mover el cuerpo desde la voluntad, pero reconoce la imposibilidad de explicar la evidente comunicación. A pesar de que la idea misma de lo extenso, como idea geométrica, supone la existencia de un espacio físico exterior a la conciencia, Descartes no prueba la existencia del espacio externo real más allá de la idea geométrica misma de lo extenso. Así, la metafísica cartesiana no logra aclarar de qué modo se produce la ‘comunicación’ entre las sustancias y se hunde

¹⁷ En varios lugares Kant señala la semejanza entre un sistema filosófico (concretamente el que él propone) y los seres vivos, véase por ejemplo: KrV, A833/B861; A834/B862; A836/B865. También *Crítica de la razón práctica*, Ak. Aug., V, 10; *Prolegómenos*, Ak. Aug., IV, 349-350.

DULCE MARÍA GRANJA

en un solipsismo de la razón, en un escepticismo acerca del mundo exterior.

Leibniz, por su parte, rectifica la noción de mundo como simple extensión introduciendo la noción de fuerza o *conatus* en primer plano y convirtiendo la física estática en dinámica. Frente a la geometría analítica, que se deriva de la concepción cartesiana de extensión, surge el cálculo infinitesimal de Leibniz que supone la existencia de ‘fuerzas’ en el espacio. Descartes omite la noción de fuerza por considerarla una idea oscura y confusa, limitándose a utilizar el cálculo operatorio o aplicación del análisis a figuras geométricas, sirviéndose únicamente de lo que para él son ideas claras y distintas. Leibniz se opone a esa visión cartesiana de la realidad como algo meramente extenso, ya que, según él, no es posible concebir una realidad sin el elemento dinámico. El cálculo infinitesimal permite la medición de las variaciones y el desarrollo del movimiento, la fuerza, la dirección y la materia. Así, sostiene que no hay una radical separación entre extensión y pensamiento, ya que ambos elementos se identifican en un tercero que es síntesis de éstos y que resuelve la antinomia existente entre el cuerpo y el espíritu: la *fuerza*. Para Leibniz la fuerza constituye la base de toda cosa y toda materia, y éstas no han de explicarse mecánicamente sino mediante razones espirituales e inmateriales. Además, la fuerza idéntica en el fondo, se diversifica en un número infinito de objetos diferentes; cada objeto esconde una fuerza absolutamente particular que lo constituye como individuo y que no es otra cosa que su *forma* misma, su esencia, la fuente de la que brota su peculiar orientación y desarrollo.

162

La forma explica la profunda y verdadera naturaleza de cada cosa. Para Leibniz todas las cosas son sustancias idénticas y al mismo tiempo específicas, es decir, son ‘formas originarias’; la genuina originalidad radica en la diferencia de las formas y la forma brota del fondo mismo de cada cosa pues no es sino la esencia de ésta. Ahora bien, para Leibniz todo ser actúa ininterrumpidamente y en él no hay jamás un reposo absoluto. La fuerza y la forma en continuo desarrollo, apuntan a una finalidad que no es algo más que la realización perfecta de cada ser.

Dicha realización es el ejercicio de la actividad propia de cada ser. En la ejecución de tal actividad cada ser manifiesta y representa la armónica perfección del universo y expresa su propio ser. Así pues, para Leibniz el universo rebosa de fuerzas y formas que obedecen a una finalidad que las armoniza entre sí, creándose la unidad dentro de la variedad. El universo está compuesto de un número infinito de fuerzas espirituales activas que se desenvuelven armoniosamente según las leyes de la continuidad y la jerarquía. Cada cosa es un individuo, una fuerza viva, un punto de energía, una sustancia viva en permanente esfuerzo vital. Esto es lo que Leibniz designa con el nombre de *mónada*. Así pues, el universo todo es una grandiosa obra estética que impone en nosotros la respetuosa admiración de lo sublime.

El intento kantiano por conciliar las posturas de Descartes y Leibniz era tan audaz, sobre todo para un joven autor de apenas 25 años, que inspiró a Lessing, un poeta cuatro años menor que el filósofo, un verso un tanto burlón que decía así:

Kant emprende una ardua tarea
para instruir al mundo:
valorar las fuerzas vivas,
olvidándose de calcular las propias.

163

Posteriormente, en los escritos que elabora en la década de 1750 a 1760 Kant intenta avenir el choque doctrinal entre la física de Newton y la metafísica de Leibniz. En términos generales, podríamos decir que el sabio de Königsberg buscaba una síntesis que permitiera resolver la controversia entre racionalismo y empirismo y que preservara los logros definitivos que había alcanzado cada una de las dos partes contendientes.

Sin embargo, esto no significa que la filosofía de Kant sea un mero sincretismo, una conciliación mal hecha de doctrinas filosóficas totalmente disidentes entre sí. El idealismo trascendental está lejos de ser una síntesis mal lograda, una mera superposición y fusión de doctrinas discordantes. Por el contrario, Kant generó un gran avance en

DULCE MARÍA GRANJA

filosofía pues el progreso en esta disciplina consiste en la creciente precisión con la que se formula un problema, es decir, en la relación completa de dicho problema con todos los implicados, pero que no por ello se identifican con el mismo. El progreso en filosofía permite atacar problemas cada vez más complejos, identificando lo específico de un problema pero sin desvincularlo de todos aquellos otros con los cuales está relacionado.

Esto exige no privilegiar un sistema filosófico sobre otro y más bien partir del supuesto según el cual la filosofía es una tarea permanente de apertura y síntesis, y eso fue precisamente lo que llevó a cabo el pensador de Königsberg. En efecto, creo que la preocupación más amplia y fundamental de Kant fue la de tender puentes, la de crear vínculos, la de recuperar y asimilar nuevas formas de pensamiento. Ello lo llevó a concebir la filosofía como una especie de red neuronal, como un ejercicio crítico permanente de integración y síntesis.

¿Qué es el idealismo trascendental?, dice la pregunta que da título a esta conferencia. Para iniciar a responderla echaré mano de una comparación. Imaginemos un pescador que lanza su red al mar y que al sacar los pescados encuentra que todos son mayores de diez centímetros. El pescador podría concluir que en el mar no hay más que pescados mayores a diez centímetros de longitud. Pero una conclusión más razonable o reflexiva sería que la red está tejida con aberturas de diez centímetros y que por ello no puede capturar un solo pescado menor a esa medida.

En esta analogía, la red es la mente, los pescados son la naturaleza o la realidad, y a nosotros nos toca averiguar qué relación hay entre la red y los pescados. En otras palabras, tenemos que ver cuáles son las posibilidades de la mente humana para conocer la realidad. El idealismo trascendental es la reflexión racional sobre las posibilidades de la mente para ver qué conexión tiene ésta con el mundo real.

Tratemos de precisar con más detalle los elementos que entran en juego en esta analogía.

- La red es la mente.
- El tejido o la malla de la red es la estructura cognitiva o condiciones epistémicas del sujeto. El tejido de la red, usando las palabras técnicas del vocabulario kantiano, son las ‘condiciones a priori’ del conocimiento.
- La pesca es lo que capturamos, lo que aprehendemos, lo que conocemos (la naturaleza).
- La diferencia que hay entre peces y pescados es que los peces están libres en tanto que los pescados están sujetos por la red, están bajo la red. Estos últimos se consideran referidos a la red, los primeros en cambio, se consideran sin referencia a ella.
- Los pescados son lo que conocemos de la realidad. Usando nuevamente las palabras técnicas del vocabulario kantiano, los pescados son lo ‘fenoménico’. Ahora bien, **no podemos pescar sin red**, esto significa que **nuestro conocimiento siempre es fenoménico**, es decir, que todo lo que conocemos lo conocemos gracias a que está referido a la red, pues la estructura de la red es la estructura de la experiencia. En otras palabras: es absurdo pretender conocer al margen de las condiciones que hemos estipulado como condiciones que hacen posible el conocimiento. El idealismo trascendental es el catálogo de todas esas condiciones epistémicas o condiciones a priori, condiciones que hacen posible nuestro conocimiento de la realidad.

165

Sin embargo, el que nuestro conocimiento sea fenoménico no significa que no conozcamos con verdad o que la genuina realidad nos permanezca desconocida. Haciendo un juego de palabras, podríamos decir que el verdadero conocimiento es conocimiento de lo verdadero, que el auténtico conocimiento es conocimiento de lo auténtico y que el conocimiento real es conocimiento de la realidad.

Si al decir que nuestro conocimiento es fenoménico estuviéramos queriendo dar a entender que no podemos conocer la verdad, que no conocemos más que lo aparente, lo ilusorio y lo falaz, puesto que la auténtica realidad de lo que las cosas son en sí nos permanece desconocida,

DULCE MARÍA GRANJA

estaríamos interpretando el idealismo trascendental como una forma de escepticismo y esto es un craso e injustificable error.¹⁸ Notemos, pues, que el idealismo trascendental no está afirmando la existencia de dos tipos de realidades ontológicamente distintas, como a veces se ha interpretado equivocadamente, a saber, el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí, el mundo de lo conocido y el mundo de lo incognoscible.

He dicho que el idealismo trascendental es el catálogo de las condiciones epistémicas. En este catálogo hay que mencionar, primeramente, la espacialidad y la temporalidad como condiciones a priori de la sensibilidad; en segundo lugar las categorías o condiciones a priori del entendimiento y, finalmente, las ideas de la razón. Ahora bien, estas condiciones epistémicas no deben confundirse con las condiciones psicológicas o condiciones empíricas del conocimiento. Las condiciones epistémicas son condiciones a priori, es decir, independientes de la experiencia y, por ello, no empíricamente determinables. Son condiciones que manifiestan la espontaneidad o actividad propias del sujeto y que cada facultad de éste produce desde sí misma.

166

Kant no cayó en la confusión de identificar condiciones psicológicas y condiciones a priori del conocimiento e insistió en la distinción entre *quaestio facti* y *quaestio juris* (cuestiones de hecho y cuestiones de derecho). La distinción, heredada de Leibniz, entre verdades de hecho y verdades de razón, es re-elaborada y transformada por Kant en la distinción entre *quaestio facti* y *quaestio juris* y propuesta como respuesta a Hume para quien no hay más que verdades de hecho y quien no ve un paso de lo analítico a lo sintético.

¹⁸ Esta interpretación se remonta hasta los contemporáneos de Kant como Pistorius, Eberhard, Jacobi, Maimon, Aenesidemus-Schulze y Garve-Feder. Kant mismo responde a ella en sus *Prolegómenos*, Ak. Ausg., IV, 372-380. Más recientemente esta interpretación ha sido defendida por H. Prichard y P. Strawson. Una crítica rigurosa y aguda hacia esta interpretación convencional que hace de Kant un escéptico puede verse en el libro de Henry E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant, una interpretación y defensa*, 1992, Barcelona, Anthropos, p. 29-44.

Detengámonos brevemente en esta importante distinción entre condiciones psicológicas y condiciones epistémicas del conocimiento para señalar que las condiciones epistémicas no son otra cosa que las funciones de la estructura cognitiva del sujeto y que dicha estructura es dinámica, funcional, operativa, activa, sintética.

Así, la sensibilidad pura, nuda, pone desde sí la espacialidad y la temporalidad como formas constitutivas de ella y con las cuales ordena y arregla el material que ha recibido del mundo externo; el entendimiento saca de sí mismo sus conceptos a priori que no son otra cosa que las leyes que rigen en su funcionamiento y con las cuales dispone y acomoda la información procedente de la sensibilidad; la razón pura, nuda, suministra las ideas, con las que esta facultad organiza y sistematiza el conocimiento proveniente del entendimiento.

Así pues, estas condiciones a priori nos manifiestan qué posibilidades tiene la mente para conocer, nos permiten determinar las reglas y los límites del uso de nuestras facultades y nos permiten responder a la pregunta ¿qué puedo conocer?, una de las tres preguntas a las que debe responder el idealismo trascendental.

Quizá el rasgo más importante del idealismo trascendental sea su insistencia en señalar este carácter activo, espontáneo, dinámico del sujeto. En contraste con la pasividad de la experiencia, el sujeto es constructor del objeto de conocimiento y dicta a la naturaleza sus leyes.

En efecto, no hay percepción sensible del hecho mismo de asociar sino que llegamos a la noción de asociación por medio de la reflexión, la cual es un pensar activo, espontáneo. Igualmente, nos formamos creencias en virtud de un pensar activo y espontáneo pues la creencia no es algo que pueda originarse en la pasividad de la experiencia.

He dicho que el rasgo más importante del idealismo trascendental es el destacar el carácter activo, espontáneo y dinámico del sujeto pues en dicho rasgo radica lo que suele llamarse ‘revolución copernicana’ introducida por Kant en la filosofía.¹⁹ Sin embargo, debe decirse que Kant nunca se refirió a su propia filosofía como una ‘revolución’. Él

¹⁹ Véase *KrV*, B XVI-XVII.

DULCE MARÍA GRANJA

fue más moderado y modesto y la llamó simplemente una ‘inversión’ en la cual se hace un ensayo, una prueba, un tanteo, para ver si desde la nueva perspectiva se consiguen explicar los problemas que no podían ser resueltos por la vieja metafísica. Estos problemas son cuestiones que la razón no puede rechazar por haber sido planteados por ella misma, pero a las que tampoco ha podido responder por sobrepasar sus fuerzas o capacidades. Así, al abordar tales problemas la razón humana ha caído en un campo de batalla de inacabables disputas, un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar una victoria duradera.²⁰

Así pues, usando un ejemplo o ilustración concreta, podríamos decir que el idealismo trascendental se nos presenta como un ‘pagaré’, como una ‘letra de cambio’ con la que Kant se compromete a pagar, es decir, a ‘liquidar’ los problemas insolutos (las deudas) de la vieja metafísica, puesto que Kant se atreve a decir²¹ que con su propuesta no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo. Estos problemas son, según veíamos en la sesión pasada, los últimos a los que el ser humano renunciaría,²² pues se trata de aquéllos frente a los cuales todos los demás poseen el valor de simples medios, son los problemas que constituyen el objetivo final de la razón. Por ello, frente a los mismos no podemos contentarnos con un saber aparente, con una respuesta que luego pueda ser rebatida y que nos conduzca a ese campo de batalla de inacabables disputas que ha sido la metafísica. Ante tales problemas, la razón exige que sean resueltos a entera satisfacción suya.²³ Ese saber aparente vendría a ser, usando las palabras del propio Kant, como una mercancía de contrabando, es decir, una mercancía sin garantía, que no puede ser puesta a la venta ni aun al precio más bajo. Ese aparente

168

²⁰ Cfr. *KrV*, B XV.

²¹ Cfr. *KrV*, A XIII.

²² Cfr. *KrV*, A XI.

²³ Cfr. *KrV*, A XIII.

saber es una mercancía prohibida, que no es segura y que debe ser confiscada porque carece de factura que la respalde, que la garantice.²⁴

Pero notemos que 'liquidar' no sólo significa pagar, sino también 'ajustar cuentas'. Así pues, con esta 'letra de cambio' Kant busca tanto garantizar las pretensiones legítimas de la razón como terminar con sus arrogancias infundadas. Y ésta es, precisamente, la doble tarea de la *Crítica de la razón pura*.²⁵ Así pues, el idealismo trascendental es una crítica de las facultades humanas en general en relación con los conocimientos a los que pueden aspirar prescindiendo de la experiencia para decidir cuáles son las fuentes, la extensión y los límites del conocimiento humano.

Ahora bien, Kant no sólo desarrolló el papel que juega la crítica en el ámbito de lo teórico, del conocimiento humano, sino que también la refirió a lo práctico, al ámbito del obrar humano. Yo no examinaré aquí el papel de la crítica en el ámbito de lo teórico y me limitaré a señalar, a grandes rasgos, el papel que ésta juega en el al ámbito práctico del obrar humano.

4. *Conciencia reflexiva y proceso humanizador.*

Kant es uno de los filósofos que más ha insistido en la importancia de la capacidad crítica como uno de los elementos que intervienen de manera crucial en quien decide emprender la labor educativa. Kant ha descrito cuidadosamente en qué consiste la tarea crítica de la filosofía, en qué medida puede contribuir a la formación del alumno con inteligencia crítica y cómo puede ser enseñada la actividad filosófica entendida como tarea crítica. El pensador de Königsberg considera que el enfoque crítico o escrutinio racional es la característica suprema de la actividad filosófica, lo cual, desde luego, no excluye otras funciones características de la filosofía. Kant señala que las tesis filosóficas han de ser conside-

²⁴ Cfr. *KrV*, A XV y B295.

²⁵ Cfr. *KrV*, B XXIV-XXV.

DULCE MARÍA GRANJA

radas, fundamentalmente, por su capacidad para ser discutidas con instrumentos racionales y para resistir esa discusión crítica. El desarrollo de la actividad filosófica depende, esencialmente, del papel de los argumentos racionales en las pretensiones de solución de un problema. Por ello esta actividad crítica ha de ser permanente y ha de considerarse que cualquier tentativa de solución tiene un carácter limitado.

Para Kant la enseñanza y ejercicio de la actividad crítica es, por antonomasia, enseñanza y ejercicio de la actividad filosófica. Esto significa que la enseñanza de la filosofía implica, desde luego, transmisión de información, i.e., enseñanza de los hechos históricos acerca del ejercicio mismo de la actividad filosófica y de las reglas que operan en tal ejercicio y fungen como parámetros de calificación. Podría decirse que este conocimiento es al filósofo como el dominio del instrumento es al artista. Es decir, se trata de la destreza en ciertas rutinas, de la habilidad que genera el entrenamiento en el manejo de una técnica.

170 Pero si bien este conocimiento (o talento) es condición indispensable, no puede decirse, en ningún sentido, que equivale a saber hacer filosofía. La actividad crítica, al igual que la actividad artística, es una actividad creativa. Quien en verdad hace filosofía, hace una tarea **nueva**, original, **propia**; va al fundamento y, poniendo el signo de interrogación lo bastante profundo, se pregunta por él. Entonces los viejos problemas quedan asumidos bajo nuevas perspectivas y se formulan nuevos planteamientos: problemas distintos que no pueden resolverse por medio de fórmulas estereotipadas; antes bien, ha de hacerse avanzar la capacidad lingüística, ha de crearse un lenguaje nuevo,²⁶ más preciso y rico, que nos permita abordar de manera consistente los nuevos problemas, incluyéndolos en la totalidad del sistema y vinculándolos con los restantes elementos.

Esta sugerente conexión entre actividad crítica y enriquecimiento de la capacidad lingüística que nos propone Kant, ha de ser entendida en el

²⁶ Cfr. *Crítica de la razón práctica*, Ak. Ausg., V, 10. Esta conexión entre avance de la capacidad lingüística y avance del conocimiento en su integración sistemática puede verse también en *Prolegómenos*, Ak. Ug., IV, 322-3 y 376.

sentido de una disposición íntegra de la persona, i.e., como un hábito en el sentido platónico y aristotélico del término: como una forma de virtud. Así, la conciencia crítica es una forma de virtud, a saber, la virtud del autodomínio mediante la razón,²⁷ que se ejerce, específicamente, sobre la pasión que el ser humano tiene por la certidumbre, la cual no es pasión por la verdad, sino por la seguridad que da la creencia de poseer la verdad. En este punto puede trazarse una importante conexión que va desde la tradición filosófica de la antigüedad y que, pasando por Kant, llega hasta el pensamiento de contemporáneos nuestros como Wittgenstein. Creo que éste es el sentido del célebre aforismo de sus *Bemerkungen* fechado entre 1939 y 1940, según el cual no se puede decir la verdad cuando no nos hemos dominado a nosotros mismos; sólo puede decirla quien descansa en ella, no quien todavía descansa sobre la falsedad. Por esto el trabajo en filosofía es el trabajo en uno mismo, en la propia comprensión: es la voluntad de descender al interior de uno mismo y saber lo que uno es. Por ello también podría decirse, siguiendo nuevamente a Wittgenstein, que “nunca es grande quien se desconoce a sí mismo: quien se engaña”.

Para Kant éste precisamente es el momento de madurez de la conciencia crítica, el momento de la mayoría de edad, de la autonomía, de todo el que se ha atrevido a pensar por cuenta propia: sólo cuando somos capaces de realizar una reflexión autónoma logramos afirmar nuestra identidad. Éste es el momento en el que, para Kant, el proceso educativo ha logrado su meta.

Otro aspecto estrechamente vinculado con esta conexión entre conciencia crítica e identidad que acabo de mencionar es el desarrollo moral del individuo (o de la sociedad). Incluso me parece que en este punto el pensamiento de Kant debe interpretarse como sosteniendo un paralelismo o correspondencia entre conciencia crítica y reflexión autónoma, por una parte, y conciencia crítica y desarrollo moral, por la otra.

²⁷ Cfr. KrV *Ak. Ausg.*, A840/B868.

DULCE MARÍA GRANJA

Según este punto de vista, las opciones de orden práctico han de estar apoyadas con argumentos racionales. Esto significa que lo único que hace posible el desarrollo moral de un individuo o de una sociedad es la reflexión que cuestiona y evalúa los principios mismos de la moralidad, las formas de vida, los valores y los sistemas de normas transmitidos a través de la tradición. Ahora bien, esto implica admitir la tesis según la cual el tratamiento de problemas morales no es posible sin el compromiso previo con algunos principios o ideas de naturaleza moral. Esta tesis concierne no sólo a la mera reflexión del discurso crítico sino, señaladamente, a la práctica.

Así pues, podría decirse que la propuesta kantiana de enlace entre desarrollo moral y afirmación de la identidad supone la posibilidad de un discurso práctico de orden racional. Dicho discurso habrá de salvar dos grandes escollos. En primer término, habrá de apartarse de la postura que subraya la importancia de los contenidos en la educación moral descuidando el aspecto de la experiencia humana en que se han originado, la historia en la que se encarnan. En segundo lugar, deberá evitar otra forma no menos empobrecida de educación moral que, en oposición a la anterior, supone que ésta es un tipo de experiencia desprovista de todo contenido.

172

En efecto, la comprensión de los principios morales es inseparable de las formas de experiencia moral, pues en toda acción racional está implícita una evaluación y no existe, por así decirlo, una evaluación 'primigenia' que no tenga que dar cuenta y razón de sí mediante su enlace con principios generales o ideales de vida. Así pues, Kant nos muestra que es sólo el esfuerzo por crear un discurso práctico de orden racional en el que se reconozcan las complejidades de la vida moral lo que permite el desarrollo de la identidad moral del individuo.

En correspondencia con la reflexión autónoma que, como se ha dicho, no puede consistir en la mera destreza en el manejo de información, el discurso práctico de orden racional sobre el que descansa la enseñanza moral, no se reduce a impartir información acerca de ciertos principios. Describir o explicar asuntos morales, cuando se trata de enseñar a otra persona, no es algo que pueda hacerse de la misma

manera que cuando se describe o se explica una disciplina científica. Usando una metáfora podría decirse que jamás nadie se ha llegado a embriagar por muy a fondo que estudie la composición química del vino. La vía de ‘conocimiento’ en la que se apoya la enseñanza moral es una vía distinta. Una ‘enseñanza’ de este tipo debe basarse en un grado considerable en el ejemplo. Y así como no puede enseñarse por separado información y habilidad, tampoco puede usarse el ejemplo separado de aquella. Cuando el maestro corrige los ejercicios del aprendiz de filosofía, ejerce la actividad crítica y al hacerlo da ejemplo, subrayando con gestos y expresiones laterales lo que considera de interés. Y el alumno descubre en el ejemplo, no tanto un modelo a seguir sino más bien su propia disposición particular para exigir, en otros casos, los requisitos que la crítica demanda en cualquier ejercicio.

En correspondencia con esto, en el discurso práctico racional, el ejemplo lo constituye el ser humano libre, cuya forma de vida nos hace descubrir la condición de posibilidad de la identidad personal y de la autonomía. Recordando aquel pequeño fragmento fechado en 1937 de las *Bemerkungen* de Wittgenstein, podría decirse: “Es imposible escribir sobre uno mismo con más verdad de la que uno *es*. Ésta es la diferencia del escribir sobre uno mismo y sobre objetos externos. Se escribe sobre uno mismo tan alto como se está. No está uno sobre zancos o en una escalera, sino sólo sobre los pies.”

KANT O LA RAZÓN ILUSTRADA*

*Milagros Mier***

Si nos preguntáramos el por qué los filósofos toman la palabra, tendríamos que responder que es porque consideran que tienen algo que decir a sus contemporáneos. En el caso de Kant hablaríamos de uno de aquellos filósofos que con mayor intensidad dejó sentir su presencia y la sigue dejando en las discusiones y polémicas de nuestro tiempo. Repetidas veces se ha señalado el carácter irreversible de sus revolucionarias aportaciones teóricas y prácticas, auténtico giro copernicano en el desarrollo de las ideas contemporáneas; en ese sentido, su obra constituye un punto inevitable de referencia para cualquier planteamiento posterior y, a la vez, un tema de constante reflexión para todas las escuelas y tendencias, incluidas aquellas que más alejadas pudieran parecer de sus supuestos.

Creo que la aportación de Kant no tiene sentido para quienes identifican la filosofía con la historia de la filosofía, ya que cuentan sus biógrafos que dio clases no sólo de lógica, metafísica y pedagogía, materia ésta de la que, de acuerdo con las normas de la Universidad, debía encargarse cada profesor, turnándose, sino también de física, derecho natural, ética, teología racional, antropología y geografía física.

* Este trabajo y los siguientes fueron textos leídos por sus autores en la mesa redonda celebrada el 12 de febrero de 2004 en la Sala de conferencias del ITAM, para conmemorar los 200 años del nacimiento de Kant.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

MILAGROS MIER

Tomó un cálido interés por el bienestar de sus alumnos y ellos, a su vez, sintieron un afecto hacia él que duró mucho más que sus vidas de estudiantes. Fue un examinador estricto. Su principio guía como profesor de filosofía consistió en enseñar a sus alumnos no tanto demasiadas doctrinas filosóficas cuanto cómo filosofar. Las lecciones de Kant, a diferencia de sus libros, estaban llenas de ingenio, humor e interesantes discusiones.

Sus clases gozaban de gran fama, el propio Herder fue su discípulo entre 1762-4 quien lo describe como un hombre de gran vitalidad y alegría, cuya conversación estaba llena de valiosas y sugerentes ideas, nos dice:

Los discursos más ricos de pensamiento fluían de sus labios; tenía siempre a punto la broma, la agudeza y el humorismo, y su erudita lección ofrecía siempre el aspecto más divertido. Con el mismo espíritu con que examinaba a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume, investigaba las leyes descubiertas por Newton, Kepler y otros físicos y acogía también, los escritos que aparecieron entonces de Rousseau (el *Emilio* y *La nueva Eloísa*), estaba al día en cuanto a nuevos descubrimientos, valorándolos imparcialmente y buscando con ellos un mayor beneficio para el hombre tanto natural como moralmente. La historia de los hombres, de los pueblos, la doctrina de la naturaleza, las matemáticas y la experiencia, eran las fuentes que daban vida a su lección y su conversación. Nada que fuese digno de ser conocido le era indiferente; ninguna cábala, ninguna secta, ningún prejuicio, ningún nombre de talla tenían para él el menor aprecio frente al incremento y esclarecimiento de la verdad. Animaba y obligaba dulcemente a pensar por sí mismo; el despotismo era ajeno a su espíritu...¹

176

¹ Friderich Paulsen, *Inmanuel Kant. His life and Doctrine* (Ir. J. E. Creighton and Albert Lefevre), 1963, New York, Frederick Ungar Publishing Co., p. 41.

Kant sentía cariño por su pueblo natal, en el que, como él dice, el conocimiento del hombre y del mundo 'puede adquirirse aun sin viajar.'² La ciudad de Königsberg debía su importancia a su comercio con Polonia, Lituania, Inglaterra, Dinamarca y Suecia. Sus habitantes, aunque alemanes principalmente, incluían gentes de nacionalidades diferentes, entre ellos, hombres de negocios de las islas británicas. Dos de ellos, Green y Montherby, estaban entre los amigos más íntimos de Kant.

Le gustaba la buena comida y la conversación inteligente, si bien ésta, según los relatos, casi nunca tocaba los temas filosóficos. Le agradaba la compañía de damas bien parecidas y educadas y a ellas les gustaba él. En sus años viejos nunca se lamentó de haber permanecido soltero. Su interés por los acontecimientos políticos de la época era muy grande. Cuando Königsberg fue ocupada por los rusos en la Guerra de los siete años, volvió silenciosamente a su actividad, como la mayor parte de los otros ciudadanos, dando clases para educar a los oficiales rusos, como ya había hecho antes con los prusianos. Incluso recurrió a la Zarina para conseguir un cargo de profesor, cosa que ya había hecho con el rey de Prusia. Creía que la mejor forma de gobierno era una monarquía republicana o constitucional con una separación estricta de los poderes legislativo y ejecutivo. Creía en los derechos del hombre, en la libertad y en la igualdad civil. Era natural, por lo tanto, que mostrara un interés apasionado por una revolución con cuyas exigencias tanto simpatizaba.

177

Soy, por inclinación, un investigador escribe Kant en unas notas personales hacia 1764-5. Siento toda la sed de conocimiento y la ávida inquietud de progresar en él, así como la satisfacción por cada conquista. Hubo un tiempo en que creía que sólo esto podía constituir el honor de la humanidad, y despreciaba al vulgo, que no sabía nada. Rousseau me ha enderezado. Desaparecida esa superioridad ofuscadora, aprendo a honrar a

² Véase el prefacio de la *Antropología*, citado por Stavenhagen.

MILAGROS MIER

los hombres, y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta reflexión puede aportar un valor a todos los demás, el de promover los derechos de la humanidad.³

Esta profunda convicción kantiana de promover los derechos de los hombres la tuvo siempre, y en el lecho de muerte confesó a su médico: “Jamás me ha abandonado el amor a la humanidad.”

El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los hombres, para todas las naciones, para todas las épocas y culturas. La razón no es un contenido firme de conocimientos, es un ejercicio, una acción, una energía. Ante estas ideas se prepara para la humanidad un nuevo porvenir, no es sólo aprender, sino ‘empuñar el timón’ y llevar la nave del espíritu hacia determinadas metas, teniendo fe en que su modelo racional traerá la felicidad a todos los hombres. No es menester decir que después de la obra de Kant y de la revolución en la manera de pensar llevada a cabo por su *Crítica de la razón pura*, ya no es posible volver sencillamente a las preguntas y respuestas de la filosofía ‘ilustrada’. Cuando se leen los artículos escritos en 1784: “¿Qué es la Ilustración?” e “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, no se podrá menos de destacar, por encima de todo, que esta época fue para él una defensa de la autonomía de la razón por la que luchó apasionadamente, haciéndola valer y regir en todos los dominios del ser espiritual.

178

“La ilustración –dice Kant– es la liberación del hombre de su culpable incapacidad”,⁴ incapacidad culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. “¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.”⁵

³ *Bemerkungen*, Akademie Ausgabe, xx, p. 44.

⁴ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, 1978, México, FCE, p. 25, (tr. Eugenio Imaz).

⁵ *Ibid.*

Lo que hace que no seamos ilustrados es la pereza y la cobardía. Es muy cómodo no estar emancipado! Hay muchos que pueden decidir por mí: libros, doctores, sacerdotes, etc., etc., además, si puedo pagar no me hace falta pensar. Kant impulsa a la sociedad de su tiempo a que aprenda a andar por sí sola; si no quieren salir del estado de incapacidad es porque temen, porque nunca se les ha permitido intentar la aventura de saber por su propia cuenta, y por eso con principios y fórmulas preestablecidas e incuestionables el hombre se entrega a su propia pereza, cuando lo que debería hacer es liberarse de ellas y atreverse a dar el salto.

¿Cómo se puede dar el salto, cómo llevar a cabo una revolución ilustrada? La ilustración a diferencia de la economía o de un sistema político no se solucionan con una simple revolución, es necesario acudir a la libertad, “libertad de hacer uso público de su razón íntegramente”.⁶ Ante un mundo que nos dice, no pienses, no cuestiones, ¡actúa!, ¡paga!, ¡cree!, Kant propone *razonad*, “razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!”.⁷

Razonar implica obedecer, porque de lo contrario se viviría en una anarquía, pero el gobierno debe permitir que la gente que pertenece a él razone y piense. Ante un superior no podemos sino obedecerle y seguir sus órdenes, no puedo ante una orden hacer observaciones y críticas.

179

El ciudadano no se puede negar a contribuir con los impuestos que le corresponden; y hasta una crítica indiscreta de estos impuestos, cuando tiene que pagarlos, puede ser castigada por escandalosa (pues podría provocar la resistencia general). Pero ese mismo sujeto actúa sin perjuicio de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia de las gabelas,⁸ [carga, impuesto].

⁶ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia...*, *op. cit.*, p. 28

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 30.

MILAGROS MIER

El uso que un sacerdote hace de su razón ante su feligresía constituye un uso privado, pues trata de un ejercicio doméstico y a este respecto hay que decir que no es libre de decir todo lo que piense, sino lo que ayude a la gente a entender una doctrina. Pero si está en calidad de escritor o investigador, podrá externar sus ideas y en tanto tal está en un uso público de la razón, es por ello que Kant sostiene:

...el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración.⁹

Kant impulsa a todas las generaciones a superar a las anteriores, ninguna puede obligar a la siguiente a una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos de errores y, avanzar en el estado de su ilustración. Esto significaría para Kant “un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso”.¹⁰

180 Nada entonces, puede declararse como eterno e inamovible, todo el mundo tiene el derecho y la obligación de meditar y cuestionar cualquier ley, lo contrario es inaceptable, se destruiría la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento. El renunciar a la ilustración porque otro me fuerce o porque me fuerce yo mismo significa violar y pisotear los sagrados derechos del hombre.

Kant asegura que no vive en una época ilustrada aunque sí en una época de ilustración, o como le llama Kant, ‘la época de *Federico*’, del rey Federico quien ha fundado un estado libre que garantiza una tranquilidad pública y por eso puede decir “¡razonad todo lo que queráis, pero obedeced!”.

⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esa dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él.¹¹

Kant considera a la historia de la humanidad como un ‘sistema’, y al individuo como miembro y ciudadano no solamente de la *kosmópolis* existente en un momento determinado, sino de la especie humana también en su dimensión histórica. El individuo se convierte así en miembro y medio de la humanidad futura. Por ello en el noveno principio de su ensayo sobre la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” nos dice que:

Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor.¹²

181

Es por ello que el hombre, por su razón, está destinado a existir en una sociedad con hombres y, por medio del arte y de las ciencias, a cultivarse, civilizarse y moralizarse en ella, coeducándose y ayudándose mutuamente.

Kant insiste una y otra vez en que lo que diferencia al hombre es su autonomía moral frente a su heteronomía física, ya que su cuerpo está gobernado por leyes naturales, que no surgen de su propio yo interior. Es indudable que esta doctrina debe mucho a Rousseau, para el que

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 61.

MILAGROS MIER

toda dignidad, todo orgullo se apoya en la independencia. Estar manipulado es estar esclavizado.

Un mundo en el que un hombre depende del favor de otro es un mundo de amos y esclavos, de abuso y paternalismo y padrinazgo en un extremo y obsequiosidad, servilismo, duplicidad y resentimiento en el otro. Pero mientras Rousseau supone que sólo es degradante la dependencia respecto a otros hombres, para Kant la dependencia total de la naturaleza no humana (heteronomía) era incompatible con la elección, la libertad, la moral. Comprender prácticamente esa autonomía representa una *revolución interior*, una revolución en el modo de pensar, por la cual el hombre se hace persona, responsable de sí, protagoniza su vida, funda su 'carácter inteligible'. A eso le llama Kant 'ilustración', salir de la minoría de edad, atreverse a pensar y actuar por y desde sí mismo. Ese vuelco copernicano consiste en el descubrimiento de que la autonomía no es sólo arbitrariedad, sino también la petición racional de sentido y de justicia, y el descubrimiento de que ese sentido de la vida no es dado sino que nosotros lo hemos de construir desde nuestra *originariedad*.

182

Pero para comprender esa revolución y esa moral es preciso tener en cuenta el *carácter intersubjetivo de la misma libertad*, sólo posible en un 'reino de fines'. Sólo conociendo los objetos en común con otros sujetos me descubro como ser pensante. En contraste con sus deseos llego a la conciencia del mío. El acto de libertad moral, que es el más individualizante no sólo por ser acto y en consecuencia necesariamente individual, sino por ser también la aceptación de la entera responsabilidad de sí, es él mismo el acto en el cual yo me abro al otro como otro, no como simple medio para mis fines, sino también como fin en sí mismo. Comprendo su realidad al igual que la mía y la acepto de un modo real en el respeto a los demás y a mí mismo. Por tanto hay que tener en cuenta la pluralidad de las libertades y armonizarlas en el respeto. Ése es el sentido de la ilustración y la consecuente *kosmópolis* kantiana, que constituye un reino de seres libres (a semejanza de las leyes físicas por las que los objetos entran en relación entre sí formando el reino de la naturaleza), como una voluntad que tiende a aunar las

DOSSIER

libertades individuales sin que éstas dejen de ser libres. Por ello cualquier *determinismo* (biológico, sociológico, histórico, económico, etc.) es un *dogmatismo* que afirma más de lo que sabe, pues ningún método científico alcanza a preguntarse por la totalidad. La ley moral representa ese punto de vista comunitario de la libertad, donde ella logra la conciencia plena de sí misma, conciencia que se llama *razón práctica*. En ese reino de libertad y justicia (ideal) las cosas tienen precio, las personas, dignidad, y todos los miembros han de ser tratados como fines y medios en sí; que eso de hecho no se dé, no invalida este ideal kantiano, sino que descalifica moralmente al mundo.

KANT, FILÓSOFO DE LA LIBERTAD*

*Enrique Serrano***

Uno de los acontecimientos culturales más importantes, dentro del complejo proceso que dio lugar al mundo moderno, consistió en el reconocimiento de que habitamos en un universo infinito. Con ello se cuestionó de manera radical el presupuesto de la *gran cadena del Ser*, esto es, la idea de que nos encontramos en un mundo ordenado jerárquicamente, en el que cada ente tiene un lugar y una función predeterminados. No es extraño que la Iglesia católica reaccionara con tanta violencia en contra de aquellos astrónomos que osaban escudriñar el cielo para constatar la presencia en él de una pluralidad de mundos. De acuerdo con la metafísica tradicional, parecía que el relativismo espacio temporal conducía a un relativismo moral, ya que la noción de universo infinito implica negar la posibilidad de acceder al conocimiento de un orden objetivo, del cual se pudieran deducir las normas que deben guiar las acciones. Dicho de otra manera, se cierra la posibilidad de encontrar un fundamento del deber ser en el ser, como plantearía más tarde Hume.

Sin duda, este acontecimiento se puede describir como una gran catástrofe, pues representa la pérdida de la seguridad y la estabilidad

185

* El objetivo de este texto consiste, únicamente, en invitar a leer la filosofía práctica de Kant más allá de las interpretaciones y críticas que habitualmente dominan la vida académica en este país.

** Profesor de tiempo completo, UAM-Iztapalapa.

ENRIQUE SERRANO

que ofrecía la visión de un mundo cerrado.¹ Sin embargo, también puede ser percibido como un reto, en el que se encuentra en juego la capacidad de los seres humanos para construir un sentido que unifique sus voluntades, sin suprimir la pluralidad de formas de vida. Desde esta perspectiva, la pérdida de los valores tradicionales y su estática jerarquía es lo que permite generar nuevas escalas de valores, que tienen en común situar en su cúspide la libertad. Ésta es la manera en que Kant asume el proceso histórico que da lugar a la modernidad. Recordemos el conocido texto con el que concluye su *Crítica de la razón práctica*:

Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, de manera renovada y creciente, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí* (...). El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho, después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva infinitamente mi valor como inteligencia por medio de mi personalidad (...).

186

Las éticas tradicionales se abocaban a buscar un objeto de la voluntad, al que todos los seres humanos reconocieran como bueno. El acuerdo generalizado es que este objeto era la felicidad. Sin embargo, detrás de este aparente consenso existen dos problemas graves: 1) Los individuos definen la felicidad de diversas maneras, es decir, encontramos una pluralidad de concepciones de vida buena. 2) La búsqueda de la felicidad individual no garantiza el respeto a la justicia que hace posible la convivencia social. Precisamente, la creencia en un supuesto orden universal (en alguna de sus interpretaciones cosmos, Dios, natu-

¹ Para conocer una descripción de este tipo ver: A. MacIntyre, *Tras la virtud*, 2001, Barcelona, Crítica.

raleza) era lo que permitía resolver estos problemas, pues él representaba la instancia encargada de establecer una jerarquía entre las distintas formas de vida y de garantizar que el individuo que respetara el lugar y la función que tenía asignados (por naturaleza) no sólo fuera justo, sino también alcanzara su felicidad (su realización). Al perderse las bases que sustentan dicha creencia los problemas mencionados surgen de nuevo.

Para enfrentar este reto, Kant parte de diferenciar entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, en base a las dos perspectivas mediante las que nos relacionamos con el mundo: la perspectiva del observador y la del participante. Gran parte de la tradición filosófica había subordinado la relación práctica a la relación teórica. Se consideraba que a partir de una descripción verdadera del mundo se podían establecer tantos los fines, como los medios de las acciones; de esta manera, se reducía la práctica a una técnica (aplicación del conocimiento teórico). Al ponerse en duda la posibilidad de acceder al conocimiento de un orden universal y necesario, la razón, en su uso teórico, veía reducida su función a establecer los medios más adecuados para acceder a un fin dado. Para la tradición empirista moderna, al igual que para los sofistas en la cultura griega clásica, ello implicaba que los fines de las acciones se definían a partir de una decisión del sujeto, sustentada en las sensaciones de placer y dolor. Según esto, las distinciones morales no dependen de la razón.

Con el objetivo de eludir tanto el Caribdis de la metafísica tradicional, como el Escila del escepticismo, Kant sostiene que no sólo se tiene que recuperar la especificidad del uso práctico de la razón, sino también asumir la prioridad de este último. El primado de la razón práctica significa que, antes de ser observadores del mundo, somos participantes en un sistema de relaciones sociales, en donde ya existe una interpretación implícita de ese mundo. Asumimos la perspectiva del observador cuando carecemos de los medios para solucionar un problema que surge en la relación práctica con el mundo. La filosofía nace del asombro y nos asombramos cuando el saber implícito en la práctica no puede responder a las circunstancias que enfrentamos. En

ENRIQUE SERRANO

segundo lugar, dicha prioridad implica que la perspectiva del observador no es autónoma, sino que depende de los datos obtenidos en la relación práctica. La mayoría de los filósofos que pretendieron encontrar los argumentos teóricos para demostrar la libertad, la existencia del mundo exterior, la presencia de otras conciencias (superar el solipsismo), o bien para refutar el escepticismo, cometieron el error de olvidar este hecho elemental.

El primado del uso práctico de la razón presupone, en tercer lugar, que el uso teórico de la razón, ligado a la perspectiva del observador, es también un modo de práctica. Conocer no es contemplar pasivamente el mundo. Los conceptos y las categorías del entendimiento no reflejan pasivamente la realidad, sino que, como una especie de herramientas espirituales, lo ordenan y transforman para hacerlo accesible al conocimiento. El sujeto sólo puede conocer en toda su amplitud aquello que el mismo produce (*verum et factum convertuntur*).² Por último, la prioridad de la perspectiva del participante implica también que el uso práctico de la razón es más amplio que el uso teórico. Mientras que la teoría nos liga de manera irremediable a la experiencia, la razón práctica nos permite abandonar esa isla de la verdad, para navegar en un extenso y borrascoso océano en pos de nuestros ideales. Para decirlo sin imágenes, el sentido que debe guiar nuestras acciones no es algo que podamos descubrir a través del conocimiento, sino algo que debemos construir. Por eso es necesario demostrar que la razón tiene la capacidad de intervenir en el proceso de construcción de los fines que orientan las acciones.

El primer recurso que utiliza Kant para cumplir esta tarea consiste en distinguir entre la materia y la forma del querer. La materia denota el objeto de la voluntad y, como hemos señalado, los objetos de la voluntad son diversos y variables; además ningún objeto podría ser

188

² “Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según un bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas.” (KrV BXIII)

calificado de bueno sin restricciones. La vida y la salud, por ejemplo, son reconocidos por cualquier individuo como bienes básicos; sin embargo ellos no garantizan la bondad moral. El ladrón es, evidentemente, un ser vivo y, además, puede gozar de una espléndida salud. Incluso puede ser el caso que robe para mantenerse en vida; pero, aunque ello representa un importante atenuante de sus actos, no por ello dejan de ser moralmente malos. La tesis central de la ética kantiana consiste en afirmar que el fundamento de validez de los principios morales, el *canon* donde sustentan su carácter obligatorio, sólo puede localizarse en la forma del querer y se agrega que ella es la forma de la legalidad. Esto es lo que expresa el imperativo categórico en su primera formulación: *Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.*

Esta tesis ha resultado desconcertante para legos, pero también para los filósofos profesionales. Los primeros esperan de una ética un conjunto de normas sobre como deben actuar. Pero, obviamente, el imperativo categórico no satisface esa aspiración. Frente a ello los interpretes profesionales han destacado que el imperativo categórico no es una norma para la acción, sino un metanorma, es decir, una norma para juzgar la calidad moral de las máximas que guía nuestras acciones. Kant no pretende inventar o descubrir una moral, pues, ésta la construyen los individuos en sus complejas interacciones. El imperativo categórico únicamente ofrece un procedimiento reflexivo para juzgar las normas que emanan, de manera espontánea, en la dinámica social. Existe una amplia polémica académica en torno al funcionamiento de este procedimiento, pero también hay un acuerdo en que la idea básica consiste en afirmar que una norma sólo adquiere una validez universal cuando es susceptible de ser aceptada por todos los participantes.

Las normas que pueden sortear con éxito este procedimiento, no son aquellas que definen una forma de vida particular, sino sólo aquellas que establecen los principios de justicia que hacen posible la convivencia en un mundo plural (no robarás, no matarás, cumplirás tu promesa, etc.). El llamado formalismo de la ética kantiana, lejos de ser un defecto, representa una propuesta plausible para conjugar el dato de la plurali-

ENRIQUE SERRANO

dad humana con la exigencia de validez universal propia de la razón. Aunque las interpretaciones que resaltan el carácter procedimental o formal del imperativo categórico están en lo cierto, generalmente pasan por alto un aspecto básico de esa modalidad de imperativo, a saber: el imperativo categórico sí tiene un contenido moral.

Para localizar este contenido volvamos al desconcierto que produce la primera formulación del imperativo categórico. Afirmar que el fundamento de validez de los principios morales se localiza en la forma de la legalidad parece conducirnos a un vacío, pues: ¿Qué es la forma de la legalidad abstraída de todo su contenido? Hemos dado ya una primera respuesta. La forma de la ley es la universalidad, esto es, la exigencia de un consenso generalizado. Pero esto no es suficiente, pues no todo consenso empírico puede garantizar una validez objetiva a las normas. Por ello también es importante tener en cuenta que sólo puede legislarse sobre aquello que está en nuestras manos hacer o dejar de hacer, esto es, la legalidad (en su sentido normativo) se encuentra ligada a la experiencia de la libertad. La tesis de la ética kantiana es, por tanto, que sólo un consenso que se alcanza en condiciones de libertad puede ofrecer un fundamento a las normas morales.

190

La libertad no es un bien que pueda ser otorgado a los individuos por el orden institucional de la sociedad. Las leyes y los poderes que las sustentan protegen el ejercicio de la libertad, pero la libertad es algo que debe conquistar cada individuo, a través de su propio esfuerzo. El contenido moral del imperativo categórico reside en el mandamiento: *Actúa libremente*, esto es, constitúyete en sujeto, o bien, adquiere una personalidad (persona es el sujeto de derechos y deberes). Si entendemos la libertad como la simple ausencia de obstáculos a nuestras acciones, no tendría sentido considerarla un mandamiento moral, ya que ella sería una cualidad espontánea de las acciones. Sin embargo, el imperativo categórico no se refiere a este aspecto empírico de la libertad, sino a la libertad de arbitrio. Mientras el primero responde a la pregunta ¿eres libre de hacer lo que quieres?, en la segunda se responde a la siguiente interrogante: ¿Puedes elegir libremente el objeto de tu querer? Precisamente es la libertad de arbitrio lo que hace del individuo

un sujeto, capaz de actuar no sólo de acuerdo a la ley, sino también por la representación (el respeto) de la ley.

El arbitrio humano puede ser libre no porque carezca de determinaciones, sino porque en él confluyen determinaciones que se encuentran en tensión y que le obligan a realizar una elección en el proceso de formación de los motivos. Como ser natural el arbitrio del ser humano está determinado por las apetencias, como ser cultural se ve determinado por las exigencias normativas del orden social en que vive.³ La descripción del ser humano como un *complexio oppositorum*, –esto es, como una entidad en la que se escenifica, primero, un conflicto entre las apetencias y, segundo, un conflicto entre estas últimas y la razón– es lo que hace posible comprender la posibilidad del libre arbitrio. La elección del libre arbitrio no es la simple alternativa pasiones o razón, ya que en todos los motivos humanos estas dos instancias se encuentran entrelazadas; la decisión de la que emana la libertad consiste en la jerarquía que se establece entre ellas. El libre arbitrio no suprime los estímulos sensibles; lo que hace es distanciarse de ellos para darles una forma compatible con las exigencias normativas de la vida social.

El que la libertad aparezca como una exigencia moral implica que los individuos no tienden a comportarse libremente, ya que adquirir un libre arbitrio requiere de un esfuerzo por parte de ellos. La libertad implica un costo extra, que no siempre se está dispuesto a pagar.⁴ El libre arbitrio presupone que se asume la responsabilidad de las acciones, ante uno mismo y ante los otros. La responsabilidad, que hace del ser

³ “El arbitrio que puede ser determinado por la razón pura se llama libre arbitrio. El que sólo es determinable por la inclinación (impulso sensible, *stimulus*) sería arbitrio animal (*arbitrium brutum*). El arbitrio humano, por el contrario, es de tal modo que es afectado ciertamente por los impulsos, pero no determinado; y, por tanto, no es puro por sí (sin un hábito racional adquirido), pero puede ser determinado a las acciones por una voluntad pura.” MS p. 16-7.

⁴ La libertad es un valor aristocrático; entendida aristocracia en su sentido original, esto es, los mejores, lo que no depende del linaje, ni del lugar que se ocupa en la estructura social, sino de la decisión y la intención moral.

ENRIQUE SERRANO

humano una persona, es aquello que se busca eludir. Precisamente, un buen número de los males que afligen a la humanidad consiste en que los individuos exigen libertad, en el sentido de que los dejen actuar conforme a su querer, pero no están dispuestos a reconocer la responsabilidad ligada al libre arbitrio. Ello puede ser ejemplificado por la actuación de un gran número de individuos en los procesos revolucionarios o en los recientes procesos de transición a la democracia.

En la ética kantiana no se niega el lugar central de la virtud, lo que sucede es que se da una interpretación novedosa de esta noción; una interpretación que responde a la complejidad de las sociedades modernas. En las éticas tradicionales se considera que el individuo virtuoso es aquel que cumple de manera excelente la función ligada al lugar que le es asignado por la naturaleza o por Dios. En la ética kantiana el individuo virtuoso tiene la fuerza de cumplir con los deberes y, con ello, asumir la responsabilidad, relacionarlos con la función que ha elegido cumplir.⁵ Los fines que guían las acciones del individuo son elegidos de acuerdo con sus deseos y capacidades; pero es la razón la que permite establecer un orden entre estos fines para conformar una noción coherente de vida buena que le permita tener la posibilidad de alcanzar la felicidad (la tarea pragmática de la razón); al mismo tiempo, la razón también le permite determinar los medios más adecuados para acceder a sus fines (la tarea técnica). Sin embargo, la razón no se limita a ser una sierva de los deseos del individuo, sino que al cumplir con su tareas pragmática y técnica, paralelamente, ordena al individuo respetar los deberes que se sustentan en ella. Dicho de otra manera, si bien el individuo elige los fines que configuran su noción de vida buena, la razón impone los fines que definen a los deberes morales. El imperativo categórico se puede formular ahora de la siguiente manera: *Obra según*

192

⁵ “Ahora bien, la capacidad y el propósito deliberado de oponer resistencia a un adversario fuerte, pero injusto, es el valor (fortitudo) y, referido al adversario de la intención moral en nosotros es la virtud (virtus, fortitudo moralis).” MS p. 230.

una máxima de fines tales que proponérselos pueda ser para cada uno ley universal.

Kant clasifica estos deberes de virtud⁶ en dos grupos: Deberes para consigo mismo y deberes hacia los demás. Los deberes para consigo mismo se condensan en la exigencia de constituirse en sujeto, esto es, de actuar libremente. Ello implica no reaccionar sin mediaciones a los impulsos sensibles, ni a la manipulación de los poderes sociales, sino tomar una distancia reflexiva para tomar una decisión justificada racionalmente. Los deberes hacia los demás son, en primer lugar, aquellos que se resumen en la reciprocidad, tal y como se expresa en la conocida regla de oro: *No hagas a otro lo que no quisieras que te hiciesen a ti*. Si una persona exige a los otros el respeto a su libertad, ella debe respetar la libertad de los otros. En segundo lugar, existe un grupo de deberes hacia los demás, que van más allá del principio de la reciprocidad, éstos tienen que ver con el amor o simpatía y se expresan en la ayuda que cada uno puede ofrecer al prójimo para superar el sufrimiento y tener las condiciones para alcanzar las metas de su proyecto de vida buena. Entre estos tipos de deberes existe una relación jerárquica. La prioridad reside en los deberes para consigo mismo, ya que éstos hacen posible cumplir con los segundos. En cuanto a los deberes hacia los otros, la ayuda a los semejantes, debe estar subordinada al respeto de su libertad. Se trata de impedir el paternalismo (o populismo, en el caso de los gobernantes), el cual, a partir de buenas intenciones, auténticas o fingidas, niega la libertad del otro.

Lo que mantiene la conexión entre los deberes para consigo mismo y los deberes hacia los demás es la razón. La única manera de comprobar la autonomía de las acciones, núcleo de los deberes para consigo mismo, consiste en cumplir con el imperativo categórico, esto es, ofrecer una justificación de los motivos, susceptible de ser reconocida como válida por cualquier sujeto racional. Para ello se requiere que el

⁶ “Sólo un fin que es a la vez deber puede llamarse deber de virtud.” (MS p. 233) Otro tipo de deber es el deber jurídico, el cual presupone una coacción externa.

ENRIQUE SERRANO

actor se asuma como miembro legislador de un reino de los fines. La conexión entre los dos tipos de deberes es lo que se expresa en la segunda formulación del imperativo categórico. *Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como un fin.* El vínculo entre la búsqueda personal de la autonomía y el reconocimiento de la autonomía de los otros debe traducirse en el compromiso práctico de constituir un estado civil ético que garantice el ejercicio de la libertad a todos los ciudadanos y, de esta manera, se torne compatible la aspiración a la felicidad y a la justicia. Esta faceta política del imperativo categórico se encuentra en la tercera formulación, en donde se habla de *la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.*

Si debe realizarse una comunidad ética, entonces todos los particulares han de ser sometidos a una legislación pública, y todas las leyes que los ligan han de poder ser consideradas como mandamientos de un legislador comunitario. (Religión A 129, B 137)

194

Así como la libertad no es un atributo natural de los individuos, sino una bien que debe ser conquistado de manera constante, el orden que hace compatibles la justicia y la felicidad no es una cualidad a priori del ser, sino una idea que debe ser construida políticamente. Alcanzar la virtud, el temple, que hace posible el ejercicio de la libertad individual y constituir el sistema institucional que garantiza ese ejercicio representan los fines que impone la razón. Este proyecto permite superar la insignificancia espacio temporal de los seres humanos, al otorgarles un sentido y, con él, un valor universal.

EL SENTIMIENTO COMO FUENTE DE LIBERTAD

*Juan Carlos Mansur**

En este breve apunte hablaré de un tema que me ha tenido ocupado desde hace ya algunos años. Antes de comenzar la exposición quisiera agradecer al ITAM, particularmente al Rector Dr. Arturo Fernández, al Director de Estudios Generales, Maestro José Ramón Benito y a todos los maestros del Departamento de Estudios Generales quienes me han permitido e impulsado a desarrollar esta investigación. Agradezco también a los alumnos del ITAM con quienes he dialogado más de una vez sobre estos temas.

Quiero hacer una mención especial al Dr. Carlos McCadden y a la Dra. Milagros Mier gracias a quienes tengo la oportunidad de participar en este evento. El Dr. McCadden y yo habíamos contemplado desde el semestre pasado la necesidad de realizar un evento que conmemorara el bicentenario de la muerte de Kant, pero fue La Dra. Mier quien nos insistía en no dejar pasar la fecha de la muerte de Kant (12 de febrero) para realizarlo. Finalmente, después de un par de encuentros acordamos realizar al menos un breve homenaje para un pensador a quien admiramos profundamente.

Sobre el título que debía llevar este encuentro no encontramos otro mejor que el de *Kant, filósofo de la libertad*, pues si hay algo por lo que queríamos rendir nuestro tributo a este filósofo ha sido por su continuo esfuerzo de elevar la condición humana y no dejar de lado el respeto y

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JUAN CARLOS MANSUR

dignidad que merece el hombre como espíritu libre. Fiel pensador ilustrado, Kant incita a despertar la libertad en todos los ámbitos de la actividad del ser humano, por ello no hubo más que dividir el evento en tres partes, atendiendo a las tres *Críticas* que escribió, y que invitan a desarrollar esta elevada vocación humana de la libertad: *la libertad en el pensar, la libertad en el actuar y la libertad en el sentir*, punto este último al cual me referiré en este breve escrito, no tanto con el propósito de explicar la obra de forma precisa, sino más bien con el de dar a conocer algunas reflexiones que me produce la tercera *Crítica*.

Antes de adentrarme en el tema del sentimiento, quisiera mencionar la relación que guardan las dos primeras *Críticas* con el tema de la autonomía y el de la libertad. La primera de las *Críticas*, titulada *Crítica de la razón pura*, fue escrita hacia 1781, cuando Kant contaba 57 años de edad; aunque esta obra se revela como uno de los más grandes aportes a la filosofía, su extraordinaria complejidad y aridez, así como su extensión, ocultan fácilmente los contenidos existenciales y los propósitos —que podríamos llamar humanitarios— con los que Kant escribió esta obra. La *Crítica de la razón pura* representa un incansable interés por explicar cómo el hombre, gracias al uso de su inteligencia, puede elevarse más allá de las sensaciones y trascender el terreno de la ignorancia y del escepticismo; es una obra que invita al hombre a realizar el esfuerzo por abandonar la pasividad de los sentidos, y ejercer activamente el entendimiento para ordenar la naturaleza. Esta enseñanza recuerda algo que dice Kant en su famoso artículo titulado *¿Qué es la Ilustración?*, escrito que nos impulsa a tener el valor de pensar por nosotros mismos (*Sapere Aude!*) y a liberarnos de que otros piensen y tomen decisiones por nosotros. Kant nos invita a la libertad a través de la autonomía del pensar.

Además de este interés por liberar al hombre a través de la autonomía del pensar, la *Crítica de la razón pura* libera al hombre de los vicios de la razón: el escepticismo y el dogmatismo, y explica por qué es necesario que el hombre pose su mirada más allá incluso del terreno de las ciencias teóricas, y que interprete la naturaleza a través de las ideas suprasensibles, aun cuando de ellas no pueda nunca haber un

conocimiento absoluto, sino análogo. Esta forma de pensar, que Kant llama *idealismo trascendental* busca dar vida a la razón y liberarla del escepticismo y del dogmatismo, posturas filosóficas que se especializan en cometer eutanasias de la razón, y que convierten a la filosofía en “arenas de discusiones sin fin”.

Por su parte la *Crítica de la razón práctica* nos muestra que mediante *la libertad en el actuar* es posible comprender la acción del hombre más allá de los impulsos instintivo-mecánicos y explica por qué el hombre se emancipa mediante la razón, de formas que no revelan la plenitud de su ser. En efecto, mediante la no siempre bien valorada ni comprendida autonomía del *imperativo categórico*, Kant invita al hombre a actuar en conformidad con los ideales que su razón le propone y que le permiten respetarse a sí mismo y a los otros hombres como fines últimos, y a no tratarlos como medios. Esta capacidad de traer el reino de los fines al mundo sensible ‘libera’ al hombre de los impulsos de la satisfacción, el placer y el éxito, *que si se toman como motores de nuestra acción*, terminan por reducir la naturaleza humana a instintos o leyes mecánicas. Kant nos presenta en su moral a un hombre que logra trascender mediante la autonomía de su razón y sus ideales morales, el egoísmo que conllevan los impulsos biológicos, del éxito o de la búsqueda inmediata de la felicidad, y propone a cambio la encarnación del reino suprasensible de la libertad y de los fines entre los hombres.

En la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* se aprecian las dimensiones de *autonomía y libertad* que desarrolla el hombre en el conocer y en el actuar; resta hablar de *la libertad en el sentir*, tema que expone Kant en la *Crítica del Juicio*. En esta obra Kant explica cómo se juzga la naturaleza conforme a la finalidad. Dentro de los juicios de finalidad, Kant pone especial atención en los juicios de gusto, es decir, los juicios que califican la naturaleza como bella. Es interesante observar cómo detrás de esta explicación se alcanza a percibir también un interés en Kant por explicar que el sentimiento de belleza que produce en nosotros la naturaleza nos abre a una nueva dimensión de autonomía y libertad. Esta libertad queda definida en la

JUAN CARLOS MANSUR

palabra *contemplación*, la cual es una actividad que produce un placer especial, distinto del placer que produce el agrado de las sensaciones y distinto también del sentimiento moral; la contemplación nos encamina también a mirar 'libremente' la naturaleza, pues al contemplar nos abstenemos de la necesidad de ordenar mediante nuestro intelecto los objetos de la naturaleza, y dejamos que nuestra imaginación y entendimiento 'jueguen' libremente frente a las formas bellas que contemplamos.

Cuando el hombre se acerca a la naturaleza para contemplar las formas bellas que contiene, lo hace con un propósito distinto al que se tiene al buscar satisfacer en la naturaleza algún deseo o colmar intereses pragmáticos. Al acercarse a la naturaleza con el propósito de satisfacer impulsos biológicos se experimenta un placer muy distinto del placer que produce la contemplación; al placer del impulso biológico le llama Kant placer de agrado, y es el que se produce cuando vemos colmado un deseo gracias a la posesión del objeto; el comer o beber, por ejemplo, son placeres que son 'despertados' por nuestros deseos, y desaparecen cuando poseemos lo deseado. En la contemplación de la belleza, en cambio, no hay deseo alguno de poseer. Quien contempla deja en libertad la naturaleza, pues su único deleite es admirar lo que se ve, sin otro propósito que dejar despertar un sentimiento en el espíritu.

198

Por otra parte, también la contemplación despierta una libertad en nosotros, pues si bien ante el agrado estamos 'encadenados' al objeto que nos proporciona el placer, y no suspendemos nuestro interés sino hasta ver colmado nuestro deseo en el objeto, en la contemplación de la belleza, en cambio, no hay deseo o interés por satisfacer nuestras necesidades o impulsos, y aprendemos a posar nuestra mirada en la naturaleza con una mirada que va más allá del interés del impulso biológico o incluso pragmático; contemplar la naturaleza es aprender a mirarla desde las regiones superiores del espíritu, por eso el sentimiento 'eleva' nuestra condición humana y la libera de las condiciones impulsivo-mecánicas que encierran la búsqueda de la satisfacción de agrado o pragmatismos. Por eso afirma Kant, lo bello es desinteresado.

El desinterés de la contemplación de lo bello pone al espíritu en una experiencia de libertad superior a la que se experimenta en el senti-

miento moral. Al sentimiento moral lo experimentamos al cumplir u obedecer una norma que la razón desea y ordena, mediante conceptos, que se cumpla. Kant explica que, contrario al sentimiento moral, el puro sentimiento no se dirige por ningún concepto, por ello prescinde de toda obligación y deber, pues el placer de lo bello surge del sentimiento, y él realiza su actividad independientemente de la razón. A diferencia de la ley moral, en el sentir no estamos obligados a seguir dictámenes conceptuales; nadie puede *dictar e imponer* que algo guste.

De la misma manera que en el sentimiento no debe haber la imposición de concepto alguno, en la contemplación de las formas bellas nos desligamos del deseo por conocer la naturaleza y de imponerle nuestros conceptos. El conocimiento no tiene cabida en el juicio puro de gusto, pues en el sentir y contemplar nos abstraemos del interés por reglamentar y ordenar las formas bellas que contiene la naturaleza. Esto no quiere decir que en la belleza no intervenga ninguna facultad intelectual, al contrario, en la contemplación de la naturaleza hay una vivencia y actividad de nuestras facultades intelectuales, sólo que se ordenan de una forma distinta a como se ordenan en el conocer.

Ante la belleza, el entendimiento y la imaginación se liberan de la necesidad de reunir mediante leyes las formas naturales; quien contempla la naturaleza permite que la imaginación y el entendimiento ‘jueguen’ y encuentren diversas formas armónicas, sin poder aplicar nunca conceptos o reglas que expliquen esas formas que la naturaleza nos muestra, y sin tener tampoco la obligación de hacerlo. Quien se acerca a la naturaleza y encuentra en ella belleza, no podrá nunca decir a ciencia cierta, qué es exactamente lo que le place de lo que contempla; este ‘no saber qué es’ lo que nos deleita, este placer ‘inefable’ que encierra la contemplación bella, es el resultado de la capacidad de juzgar, que permite reunir de forma armónica y sin concepto, la variedad de la naturaleza, en una actividad en que se vivifican de forma siempre creciente las potencias de nuestro espíritu; esta actividad libre en la que entran nuestras facultades la percibimos como una experiencia de vida interior, y es la forma más alta de libertad a la que puede llegar el hombre, pues no hay restricción conceptual alguna que regule las

JUAN CARLOS MANSUR

facultades, y sin embargo hay una vivencia ordenada de ellas. Quien posa su mirada en la naturaleza bella se libera de la afanosa tarea del conocimiento, y aprende a contemplar de forma reposada el mundo.

Kant nos presenta en el sentimiento una especial experiencia de libertad. La contemplación nos libera del deseo pragmático y nos eleva del nivel meramente biológico. Mediante el sentimiento levantamos nuestra mirada hacia un placer más elevado, también nos liberamos de la restricción y obligación moral que la razón impone a la voluntad y de la fatiga diaria de ordenar y conocer el mundo. Kant nos recuerda mediante su análisis del sentimiento, que el hombre está llamado a algo más que al trabajo cotidiano y que en la educación de su gusto o sentimiento existe la capacidad de acceder a las altas regiones de la libertad y vida del espíritu. Kant, como filósofo de la libertad, nos revela a través de su *Crítica del juicio* una nueva fuente de libertad en el hombre: *la libertad en el sentir*, en la cual dirige al hombre a una reconciliación con la naturaleza sin llevar más herramientas que su sentimiento, de aquí que detrás de todo sentimiento se manifieste una especial forma de autonomía en el hombre, aquella en la cual expresamos nuestro gusto o preferencia sobre ciertas obras bellas, sin plegarnos ni subordinarnos a la guía de cánones ni reglas, ni al juicio de otros, reconociendo con ello la capacidad de nuestro espíritu, de poder encontrar por sí mismo esa armonía en el universo.

200

NOTAS

EL EXILIO EN MARÍA ZAMBRANO*

*Julieta Lizaola***

*Fui la piedra y fui el centro
Y me arrojaron al mar
Y al cabo de largo tiempo
Mi centro vine a encontrar*

Copla popular española

Se nos ha ido mostrando que todo alto pensamiento filosófico desemboca en el terreno de la política. Esto señala lo inevitable que es el pensar para vivir socialmente mejor. Recordemos que la filosofía nació con la premisa de conocer para transformar el mundo, de sustentar las ideas que hacían del hombre un ser político, un ser de la polis poseedor de cierto saber. Es aquí donde el pensamien-

* Homenaje en el centenario de su natalicio 1904-2004.

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

to se continúa y logra unir lo que preocupó a Pitágoras, Platón, Aristóteles, Rousseau, Kant, Marx, por ejemplo: lo ineludible del pensar sobre nuestra vida política como un requerimiento sustancial. Es esta mirada la que se nos abre cuando accedemos a la perspectiva filosófica de María Zambrano.

Ella profundizó en este paradigma de la vida con la intención de ofrecer un pensamiento desde el cual se pudiera cuestionar de nuevo nuestra realidad: la que se ha tejido ofreciendo continuamente nuevas víctimas a la historia sacrificial, a la que esta-

201

NOTAS

mos sujetos desde los inicios de la historia. Es el deseo de Zambrano poner sobre la mesa este conflicto hasta ahora pendiente del debate filosófico; conflicto fundamental que nos ata a la posibilidad del ser y de la historia bajo el arquetipo originario del sacrificio. El cual viene a señalarnos que no hemos modificado nuestra referencia inicial con el mundo. Esto implica que nuestro mediar con la realidad continua realizándose bajo el precepto del dar lo más precioso de la vida para poder recibir vida. Y lo más significativo para el hombre a la hora de dar, ha sido el don más alto: la vida misma. Entregar la vida, la sangre, la carne, es la dádiva más rica que podemos otorgar a nuestras veneraciones. Entregar víctimas, entregar sufrimiento, muerte.

Zambrano se rebela contra la significación anterior, el continuar nuestra relación con lo sagrado a través del sufrimiento de víctimas propiciatorias; su afán será romper este fundamento sobre el que se ha alzado la ciudad de los hombres. Quiere romper la estructura conceptual en que hemos edificado nuestro actuar ético, que abandonemos el arquetipo que establece intercambiar muerte por vida. Y esto le exige replantar el fundamento ético de la política. La estructura que refiere Zambrano abarca tanto el desarrollo

cotidiano del quehacer político como el ámbito de lo simbólico donde la muerte ocupa varios rostros, siendo uno de ellos el del exilio.

Hablar del exilio, siguiendo lo anterior, implica remitirnos a un quehacer que se establece bajo los requerimientos de la idea del sacrificio. El exiliado, desde la dimensión del poder, ya no cuenta, da igual si vive o muere pues a lo que se le ha sentenciado es a su muerte simbólica. Está fuera de la realidad, su existencia ha dejado de tener presencia. El nuevo poder, autoproclamado capaz de decidir quién vive o muere, va reduciendo paulatinamente la vida política a una cuestión de dominación. La experiencia del exilio si algo nos muestra en primera instancia es la diversidad de elementos que la componen, tales como la negación política, el deprecio por lo diferente, la incapacidad para comprender otras voces. Pero también, la experiencia se ahonda en el interior de quien la vive, desde la perspectiva del exiliado las cosas no se someten a este decreto. Y ahí, desde esa interioridad, Zambrano nos deja saber de su experiencia: desde el paso por la destrucción de la vida política y sus consecuentes *legitimaciones* e institucionalizaciones, hasta el caminar doloroso del espíritu sobreviviendo al naufragio. Ambas caras son retomadas, observadas y unifica-

das en la concepción zambraniana de exilio. No hay el desarrollo de una y luego de otra. Ambas se integran dando lugar a un fenómeno que como experiencia vital es asumido, es decir, es fundamento de sus meditaciones filosóficas: es el lugar de la negación, del abandono, de la soledad y, como tal, también del renacer. Y para que ello ocurra es menester abrirse a otro tiempo, al propio, al que transcurre en nuestro interior. El exilio menciona, refiere, a un tipo de visión que, como a veces se olvida, actúa directamente sobre nuestras vidas y por lo mismo sobre nuestra cultura. Es una experiencia de tal magnitud que es referencia continua, identidad y nuevo principio. Para Zambrano fue todo ello, lugar del renacer en todos los sentidos de la vida. Debemos adentrarnos en este problema, ya no estrictamente político, y dirigirnos a esa parte menos desarrollada y entendida de formar parte fundamental de tal experiencia: el exilio del ser.

II

Comprender el exilio presupone entenderlo como resultado de un acto de negación social y política siendo ésta la circunstancia que la suscribe. Dentro de este espectro podemos hablar como si fueran si-

nónimos la figura del exiliado, del refugiado, del desterrado. El refugiado político tiene la nueva tierra que lo acoge, el desterrado ha perdido su tierra pero sigue teniéndola como el lugar verdadero, sentir el destierro es sentir, en palabras del Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, “un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no termina por cerrar” hasta que, finalmente, se llega a formar parte de la tierra que te acoge. Sin embargo, el exiliado zambraniano es aquel que tras el naufragio lo ha perdido todo, hasta la nueva tierra que pisa. No puede tener dentro de sí lo perdido ni lo que se le ofrece. Es estar en el espacio de desolación total. Es no poseer más el espacio de su ser y de lo que éste constituía; en este sentido, el exilio es la ausencia del ser, es el triunfo de su negación más no de su destrucción. Ausencia del ser en dos vertientes, ausente de sí mismo, no puede participar de lo que ocurre en el mundo y de su construcción.

Podemos observar que en el pensamiento de Zambrano el exilio implica, principalmente, una dimensión espiritual. Entrañas a recorrer es el sendero que se le abre al que entra al exilio. No hay experiencia sin ser, ya que éste que se va haciendo en virtud de lo que ve y padece y no sólo de lo que piensa y razona.

NOTAS

Lo propio es solamente en tanto negación, imposibilidad. Imposibilidad de vivir, que cuando se cae en la cuenta es imposibilidad de morir. El filo entre vida y muerte que igualmente se rechazan. Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible. Peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica.¹

En lo más profundo de nuestra interioridad, no sólo recorreremos y aceptamos las sombras que habitan con nosotros sino también la palabra que las nombra y que al hacerlo nos permite vernos entre todo lo que hemos mirado y padecido. Palabras que no pueden ser concebidas como verdad poética o verdad filosófica. ¿Cuál de las dos es la que puede dar cuenta del ser del hombre? Nuestra autora rechaza tener que responder a esta cuestión como si el ser pudiera ser dividido, rechaza la jerarquización a la que han sido sometidas las diferentes verdades, los diferentes saberes. Esto nos ha conducido a aceptar como ‘normal’ la escisión de la palabra: o palabra justificadora del que vence o palabra liberadora del vencido; o palabra legitimadora de

lo establecido o palabra que clama por la libertad de lo ‘enterrado vivo’, lo que no ha alcanzado el *estatus* de existencia o reconocimiento de su condición vital.

III

El poeta José Ángel Valente en el ensayo que inicia el libro *Los poetas del exilio español en México*,² nos recuerda que –según la visión de Isaac de Luria³– el primer acto de Dios no fue un acto de manifestación de sí mismo, sino de ocultamiento, de retirada, de retracción, de exilio hacia el interior de sí, con el propósito de generar un espacio vacío, donde algo distinto de él, el mundo, pudiera ser creado, quedando así, el exilio en la raíz del infinito creador. Según esta metáfora el acto de creación presupone un movimiento de exilio, de retracción, donde pueda darse lugar al espacio vacío, desnudo, donde puede ser posible la creación, y donde ésta

² Ángel Valente, “Poesía y exilio”, en *Los poetas del exilio español en México*, 1988, México, El Colegio de México, p. 21.

³ Isaac de Luria responde al compromiso histórico de explicar el sentido del exilio –la expulsión judía de España– como forma de un exilio original, primordial: de un exilio ontológico capaz de fundamentar el ser.

¹ María Zambrano, *Los bienaventurados*, 1990, Madrid, Siruela, p. 32.

NOTAS

no es nunca un acto de poder, de dominación, sino por el contrario de aceptación.

La teoría de la creación mencionada guarda una cercana relación con la metáfora del exilio de Zambrano, donde la vida es un continuo recrearse, un renacer, un despertar. Según lo anterior se despierta a ella, después de una retracción en nosotros mismos, después de reconocer, y aceptar, las sombras que habitan en nuestra alma. Es una puerta que se abre a nuestra intimidad, al espacio-tiempo donde la vida de la interioridad se desarrolla. Al lugar donde el alma resiste. Si el mundo fue creado por ausencia de Dios, nosotros nos creamos en la ausencia del mundo, en el espacio desnudo de la nada; y tan desamparados estamos que sólo nos queda la vida, sin más sustento, ni patria, ni tierra, ni cobijo. La vida suspendida y sin otro propósito que el de renacer, que el de transformar reconstruir la vida para nacer a ella nuevamente.

Sin embargo, no podemos olvidar que este desamparo pertenece también a una dimensión histórica determinada, donde la persona vive con toda plenitud el hecho de estar arrojada de la historia “de no tener un lugar en el mundo, ni social, ni político, ni ontológico. No ser nadie –dice Zambrano– ni un mendigo, no ser nada...”⁴ Es entrar en una condición

⁴ María Zambrano, *op. cit.*, p. 36.

que se hace violentamente clara: Inicia “...el exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado...”⁵ La existencia del ser humano a quien este desamparo inunda “ha entrado ya en exilio, como en un Océano sin isla alguna a la vista,”⁶ donde la soledad es la distancia entre el yo y los otros.

El exiliado, ausente del mundo o de la historia, habita entre la vida y la muerte, el lugar privilegiado para la lucidez, donde las palabras de la justificación no tienen lugar y donde lo único que realmente se posee es un horizonte vacío; el exiliado tiene la interioridad como refugio y en lugar de la creación, el nuevo espacio de búsqueda de su ser mismo, de renacer a la vida y al mundo; ahí la palabra y su ser podrán comulgar en eso que Paul Ricoeur llama narración. La vida, se conforma por una serie de relatos donde se es tramando, rememorando, se es diciendo y escribiendo; la identidad entonces es una identidad narrativa que se crea, se comprende como una metáfora viva. “Lo que en el fracaso queda –dice Zambrano– es algo que ya nada ni nadie puede arrebatar. Y este género de fracaso era entonces y sigue siendo ahora la garantía de un renacer más completo: el que adviene

⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶ *Ibid.*, p. 31.

NOTAS

cada vez que un hombre íntegro vuelve a salir, al alba, al camino.”⁷

De esta concepción de a figura del exilio, se constituyen como posibilidad el espacio vacío y del acto de aceptación, fundamental para la creación; la creación en específico de nuestro ser, la creación de la tan añorada nueva identidad ante la muerte de los dioses, el santo y seña de quienes somos. La identidad que se crea a través de la palabra, en los límites de la palabra, y que nos regresa a la unidad de nosotros mismos. *Escribir es engendrar*.⁸

Désele voz –dice Zambrano en su “Carta sobre el exilio”– que no pide otra cosa sino que le dejen dar, dar lo que nunca perdió: la libertad que se llevó consigo y la verdad que ha ido ganando.⁹

El exilio que vivió Zambrano le permitió tejer el entramado entre vida y obra filosófica, en la que podemos constatar que la búsqueda de la verdad se cifra en la palabra: “valen

más los intentos fallidos de encontrar la libertad, que la libertad misma”.¹⁰ Libertad que Zambrano concibe en su propia lealtad a la búsqueda de la palabra:

la comunicación de lo oculto que se hace mediante lo escrito, es la gloria, la gloria que es la manifestación de la verdad escondida hasta el presente, que dilatará los instantes transfigurando las vidas. Es la gloria que el escritor espera aún sin decírselo y que logra, cuando escuchando en su soledad sedienta con fe, sabe transcribir fielmente el secreto desvelado... después de perseguir, capturar y retener, las palabras para ajustarlas a la verdad. Por esta búsqueda heroica cae la gloria sobre la cabeza del escritor, pero esta gloria es en rigor de todos y se manifiesta en la comunidad espiritual del escritor...¹¹

El escritor que logra acceder a la palabra, sabe que esta no debe ser dividida en poesía o en filosofía, ninguna por sí misma logra dar cuenta de la vida del hombre. Son ambas y su posible diálogo el que agranda el dar

⁷ “Discurso de María Zambrano en la entrega del Premio Cervantes 1988”, en María Zambrano, *Premio Miguel de Cervantes*, 1989, Barcelona, Anthropos, p. 54.

⁸ Novalis, *Granos de polen*, 1987, México, SEP, Cien del Mundo, p. 33.

⁹ María Zambrano, “Carta sobre el exilio”, en *La razón en la sombra*, Antología de M. Zambrano realizada por Jesús Moreno, 1993, Madrid, Siruela, p. 391.

¹⁰ María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 1998, Madrid, Siruela, p. 20.

¹¹ María Zambrano, *Hacia un saber del alma*, 1993, Madrid, Alianza, p. 38.

cuenta de la vida del ser. La dimensión espiritual del exilio guarda y expresa en la voz. “La voz de María Zambrano –dice Octavio Paz– es una voz que venía de lejos, de un lugar muy antiguo, que no estaba afuera sino adentro de ella misma.”¹²

IV

Si las palabras nos dejan saber quiénes somos, es necesario salvarlas de su momentaneidad, de su ser transitorio y conducir las hacia la perdurable reconciliación que es el oficio del escritor: “descubrir el secreto y comunicarlo a través de la palabra escrita, son los acicates que le mueven”.¹³ Escribir, nos confiesa Zambrano, es defender la soledad en que se está, mostrando lo que en ella y únicamente en ella se encuentra. Lo que en el recorrido por las entrañas del ser exiliado le permite recuperar y llevar al pensamiento. El escribir –el ir a la búsqueda y encuentro de las palabras– pide antes que cualquier otra cosa fidelidad: ser fiel a aquello que pide ser sacado del silencio

¹² Octavio Paz, “Una voz que venía de lejos”, en *Homenaje a María Zambrano*, 1998, México, El Colegio de México, p. 25.

¹³ María Zambrano, *Hacia un saber del alma*, 1993, Madrid, Alianza, p. 20.

y que para lograrlo requiere de un espacio vacío donde serán depositadas. “Tengo miedo de escribir. Escribir es tan peligroso”, dice Clarice Lispector y parece establecer un diálogo con Zambrano: “Quien lo ha intentado lo sabe. Peligro de hurgar en lo que está oculto pues el mundo no está en la superficie, está oculto en sus raíces, en las profundidades del mar. Para escribir tengo que instalarme en el vacío.”¹⁴ A lo que nuestra filósofa podría complementar el diálogo imaginario cuando nos confiesa “todo lo ofrezco a través de la palabra, como temblor. Cuando dejaré de escribir, me pregunto, cuando, Señor, dejaré de temblar”.¹⁵ Escribir es instalarse en el laberinto de nuestra soledad, recorrerlo como se recorre el desierto, sin saber por dónde se puede hacer un camino ni qué se puede encontrar en él. Lo que en él aparece será lo que se saque del pozo a la luz, recuperando su imagen y su palabra, tomando su lugar en el mundo: es el resultado del pensar, cuyo fruto nos da soplo de esperanza, soplo de vida. De ahí el temblor del pensar. La semilla que llevamos dentro germina, en el exilio del ser, como los granos bajo la tierra. Como

¹⁴ Clarice Lispector, *Soplo de vida*, 1994, Madrid, Siruela, p. 15.

¹⁵ María Zambrano, *Senderos*, 1989, Barcelona, Anthropos, p. 9.

NOTAS

posible verdad cuando descendemos a nuestros infiernos, en búsqueda de lo que habita en la sombra: lo que ha sido negado y humillado.

Si un acto de soledad, como lo es la experiencia espiritual del exilio, es lo que nos permite acceder a nuestro infierno, gracias a la verdad en él encontrada, es también nuestro paraíso. “Toda palabra es un conjuro. Ese espíritu al que se llama, aparece.”¹⁶

El planteamiento que se recoge aquí, es el de considerar el exilio del ser como semilla de lo humano creador. En este sentido todos podemos dar cuenta de la soledad, del abandono, ‘del no ser nada’ contemporáneo, del naufragio de nuestro ser, pero también, de nuestro rescate gracias a la voz, a la palabra, a la narración de nuestro sufrimiento; el exilio del ser se manifiesta como semilla de lo humano creador. Si éste es raíz de nuestra creación también lo es de nuestro pensamiento; el pensar como una necesidad de hacer espacio, de encontrar un lugar donde poner lo rescatado por nuestra mirada. Lo primero que nos da indicio de que algo ocurre a nuestro ser, es su negación a lo que le implique coerción, negación del ejercicio de la libertad. El movimiento que realiza el espíritu se efectúa ante la imposición: y es decir *no*, como acto radical de la

libertad. No, ante lo que reproduce la negación del ser, no, a lo que atenta a la posibilidad creadora del hombre. Ante ello advertimos que en el espacio recién creado, se ha alumbrado algo nuevo.

El pensamiento, como nosotros mismos, no sólo se vive necesitado de un espacio sino también se vive con relación a lo establecido y legitimado. La pregunta inevitable es: ¿Cómo poder pensar sin dejar de tener presente las exigencias de silenciar la memoria, de negar tantas memorias, de excluirlas, de expulsarlas, de echarlas fuera de los márgenes de lo que sí es permitido pensar? ¿El pensamiento, entonces, no puede darse sino ejerciendo la intolerancia? O asumiendo su papel de exiliado, de voz propia, autónoma, no esta dispuesto a ejercer el oficio de la justificación y la marginación. Ésta es la condición del pensamiento exiliado, echado fuera por ilegítimo, el tener como fundamental propósito no dar lugar a la desmemoria. Es por ello que llegamos al planteamiento de que el exilio, puede ser entendido también como posibilidad de germinación de nuevas condiciones del pensamiento, que se abren a otros horizontes de verdad. La condición de exilio ontológico, como el lugar donde nace la propia voz, se ha traducido en rebeldía, disidencia: ya que toda rebeldía

¹⁶ Novalis, *op. cit.*, p. 31.

invoca tácitamente un valor que abre un espacio de reflexión ética.

La figura del exilio se entreabre como una dimensión fundamental en la obra de Zambrano.

Su vida y obra filosófica están imbricadas en la búsqueda de la verdad que se cifra en la palabra y que no nos deja olvidar la sentencia que la autora hizo suya: “en el principio fue el verbo”.

Algo que no podemos dejar de señalar es la fuerza e intensidad espiritual que hay en la vida y en la obra de Zambrano, en su vivir el exilio no sólo como un dolor relacionado con el destierro o la expulsión, sino haber ahondado en él de la forma que señala Novalis: *Hay que ser dignos de nuestro dolor*.¹⁷ El exilio en María Zambrano es un horizonte no sólo de elaboración teórica, sino fundamentalmente, un reconocer una condición vital del hombre: encontrar en él la posibilidad de llegar a la íntima verdad: al propio tiempo, al propio ritmo, donde el alma despierta a la aurora de nuestro ser.

La llaga [...] de la herida se abre hacia adentro, hacia el ser mismo, no una pregunta, sino un clamor despertado por aquello invisible que pasa sólo rozando: [...] el Único, el que pide ser seguido y

¹⁷ *Ibid.*, p. 41.

luego se esconde en la claridad. Perderse en esa búsqueda, puede darle algún secreto: [...] el lugar donde se recoge al amor herido.¹⁸

Claros del bosque

El claro del bosque es un centro. Un centro en el que no siempre es posible entrar. Es otro reino que una alma habita y aguarda. No hay que ir a buscarlo, ni a buscar algo determinado, prefigurado. Si nada se busca en él, la ofrenda será imprevisible, ilimitada. Ya que la nada y el vacío han de estar presentes, latentes, en la vida humana. Y el temor del éxtasis que ante la claridad acomete hace huir del claro al visitante, que se torna intruso. *Me buscabas y ahora, cuanto te soy propicio, te vuelves a ese lugar donde respirar no puedes. No se puede ir al bosque si se va con la idea de retornar.*

Aparece luego en el claro del bosque el temblor del espejo y en él, el anuncio y el final de la plenitud que no llegó a darse: la visión adecuada al mirar despierto y dormido al par: la palabra presentida. El claro es entonces espejo que tiembla, claridad aleteante que deja dibujarse

¹⁸ María Zambrano, *Claros del bosque*, 1993, Barcelona, Seix Barral, Biblioteca de bolsillo, p. 17-8.

NOTAS

algo al par que se desdibuja. Y todo es ilusión, todo alude, la luz se curva arrastrando consigo al tiempo, luz y tiempo curvado son testimonio y presencia de la redondez del universo y de la vida. La luz tiembla pues no deja de descender y de curvarse en todo recoveco oscuro, y que no puede sin violencia entrar en el nuestro último rincón de defensa. El iris resplandece primero abajo, en la espesura y después en los cielos creando un imprevisible claro propicio. Brillan los colores sosteniéndose hasta el último instante en el juego del aire con la luz. Y los colores sombríos aparecen como privilegiados lugares de luz, adentrándose para luego mostrarse en la rama dorada de la divinidad que ha huido o que no ha llegado todavía. Son breves los detenimientos del amigo del bosque. Un doble movimiento lo reclama sobreponiéndose: el de ir a ver y el de llegarse hasta el límite del lugar por donde la divinidad partió.

Y sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin desamparada de la lógica, incapaz de instalarse en el reino del logos asequible, disponible, daría resultado. Un método nacido de un *incipit vita nuova*, que despierte, que se haga cargo de todas las zonas de la vida: sobre todo de las agazapadas, de las avasalladas. Un método así no puede pretender continuidad. ¿Mas cómo

sostenerse en ella? Es la pregunta fundamental, ¿cómo poder vivir en las zonas, que en su calidad de avasalladas, se mantienen en las profundidades donde se da la claridad? Un centro ha sido despertado, centro de la mente, centro del ser cuando el amor entra en juego declaradamente.

A los claros del bosque no se va a preguntar. La llaga de la herida se abre hacia adentro, hacia el ser mismo, no una pregunta, sino un clamor despertado por aquello invisible que pasa sólo rozando: el Único, el que pide ser seguido y luego se esconde en la claridad. Perderse en esa búsqueda, puede darle algún secreto: el lugar donde se recoge al amor herido.

*ARTE Y PODER**

*Lizbeth Sagols***

En *Arte y poder* Luis Enrique de Santiago nos ofrece una nueva mirada sobre Nietzsche. En diálogo fecundo con los grandes intérpretes –en especial con Heidegger– encuentra una vía distinta, capaz de brindar un aire refrescante en el que se organiza la explosión del pensar nietzscheano a través del hilo conductor de la estética como el gran cincel de la crítica a la metafísica tradicional, cincel que permite, igual que en la escultura o la arquitectura, el triunfo de la apariencia, el devenir, la creatividad y de la imagen sobre el ser y sobre la verdad trascendentes. El autor em-

* Texto leído por la autora para la presentación del libro en el salón de actos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, el 26 de mayo 2004.

** Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

prende, así, la tarea de reunir de forma magistral y desde un ‘rodeo hermenéutico’ los fragmentos y las frases más significativas y herosas de Nietzsche en torno a la creatividad artística, dispersas en toda su obra.

No pretende ofrecernos un todo cerrado, ni tampoco presentarnos la estética nietzscheana de forma objetiva, sino desde *su* interpretación, desde *su* propia creatividad y deseo de expresar y de ser. Se trasluce de forma inevitable en este libro, la experiencia que Luis Enrique de Santiago ha hecho del filosofar nietzscheano. Lo cual no podría ser de otro modo al interpretar a un pensador que hizo de su filosofía la forma suprema de vivir y de su vida la manera excelsa de filosofar.

Ciertamente, todo en el autor del *Zaratustra* está ligado al arte. Para

NOTAS

212

él, éste es la única justificación posible de la vida después del nihilismo, después –como afirma Luis Enrique– del desmoronamiento de los ideales trascendentes y el descubrimiento del sinsentido de la existencia. El arte nos permite asumir la inmanencia, pues surge de lo más íntimo de las pulsiones: de la creatividad y la reconciliación con la naturaleza. Desde su primera aproximación a la filología y al mundo griego, hasta la *Voluntad de poder*, Nietzsche hizo suya la belleza y la embriaguez artística. Y Luis Enrique de Santiago recorre los distintos aspectos de esta experiencia a fin de develarnos el vínculo estrecho entre arte y poder, y ofrecernos, así, el testimonio de su propia embriaguez desbordante en un vasto y bello libro que es, a la vez, objeto de deleite intelectual y obra de gran erudición, por lo que se constituirá, seguramente, en una referencia obligada. Se trata en verdad de un libro único, esperado por muchos y que muy pocos podrán igualar. Es necesario aclarar, en consecuencia, que no se puede hablar de *Arte y poder* sin sentir el temor de simplificar la belleza de su expresión y la profundidad y riqueza de su pensamiento.

El libro consta de cuatro partes: I. “Estética de la música”; II. “Estética dionisíaca”; III. “La dimensión estética del lenguaje. Otros modos

del decir”; y IV. “Arte y poder: hacia una fisiología del arte.” La secuencia entre estas secciones no está dada, como ocurre con frecuencia en las interpretaciones sobre Nietzsche sólo por el orden cronológico de sus obras. Si bien, en las dos primeras partes, hay una concentración en el *Nacimiento de la tragedia*, en todas y cada una de ellas, está presente la totalidad del filosofar nietzscheano. En *Arte y poder* hay un rechazo a la temporalidad meramente lineal que distingue entre antes y después; por el contrario, el antes queda siempre incorporado. Igual que en la idea del eterno retorno, el pasado vuelve siempre como un futuro previsto y predicho. Siempre se recurre a las obras anteriores en que ya aparecía un determinado tema. A la vez, el futuro está anunciado desde el primer momento.

Al autor le importa mostrar, sobre todo, cómo el arte lleva a la vida a su máxima potencia, y cómo la vida conduce desde el cuerpo y las pulsiones mismas hacia el arte. La tesis fundamental aparece, en efecto, desde la interpretación de *El Nacimiento de la tragedia* como la dialéctica peculiar entre un Dionisos salvaje o silvestre, desbordante y tendiente a la destrucción, y un Apolo amante de la apariencias, la forma y la figura. Esta dialéctica es vivida en el cuerpo del artista y su

unión con la naturaleza y da lugar –gracias a la experiencia orgiástica desbordante– a la creación musical, cuya máxima expresión se da en el amado y cuestionado Wagner –símbolo del romanticismo. Desde este momento, se hace patente la liga entre el arte y el poder de los instintos apolíneos y dionisiacos. Sólo que tal poder es el de un consuelo metafísico, que no ha abandonado aún la ilusión del ser.

Después, esta tesis atraviesa la prueba de la etapa escéptica respecto del arte y a favor de la ciencia, desarrollada en *Humano demasiado humano*. En dicha etapa destaca, sin embargo, el que el genio, capaz de marcar el rumbo de la humanidad, sea –entre otros– el artista. Ya no se trata de una interpretación metafísica del arte, éste ya no es un consuelo, sino algo más concreto y vital: un “estimulante para la vida” e incluso para la organización político-social.

En la tercera parte, quizá la preferida de Luis Enrique en tanto traductor al español de los *Escritos sobre retórica* (2000, Trotta), nos deleitamos con la forma en que él expone la crítica a la metafísica, a las ideas del ser, la verdad, la razón lógica y el principio de identidad. A través de esta crítica, se destaca la importancia que Nietzsche concede al lenguaje en sí, en tanto creador de metáforas y múltiples figuras retóri-

cas que traen consigo nuevos valores, pues interpretar es valorar. Nietzsche no es, por tanto, para De Santiago, el último de los metafísicos, como cree Heidegger, sino el iniciador de un nuevo camino del pensar que consiste en la hermenéutica. Nietzsche despojó al lenguaje de su referencia a la realidad y despojó a la valoración de su referencia a los valores trascendentales. Concibió el lenguaje como arte del discurso que tiene como único objetivo persuadir, transmitir valores surgidos de una perspectiva particular, y suscitar admiración gracias a la expresión del poder de los instintos inconscientes.

Se da así, en la crítica a la metafísica, un cambio en la forma de concebir el mundo y el sujeto creador. El mundo no es ya ser y verdad, sino sólo apariencia y lenguaje, puro devenir de múltiples interpretaciones y valores intercambiables: todo en el mundo y en la naturaleza habla, y más allá de lo dicho no hay sino otro decir del decir que nos conduce a un círculo infinito de analogías. El cuerpo mismo del artista no es más que una interpretación de impulsos que a su vez interpretan otras interpretaciones. El mundo se presenta en *Arte y poder* como parodia, comedia y ligereza –del mismo modo que lo había precisado antes, desde su propia perspectiva, Pierre

NOTAS

Klossowski.¹ El sujeto de la creación, no es ya, por ende, el artista; ahora el sujeto es la creatividad misma del lenguaje y el hombre es tan sólo el resultado del poder creador del lenguaje.

En la cuarta parte, se muestra la fascinante influencia biológico-naturalista en la estética de Nietzsche. Se atiende al todo del filosofar nietzscheano, pero hay una cierta concentración en las obras en que aparece la idea-imagen de la voluntad de poder: el *Zaratustra* y los libros posteriores. Sin embargo, se vuelve al principio: el círculo se cierra de manera perfecta y renovada. Una vez más, se trata de mostrar el vínculo entre arte y poder mediante la dimensión dionisiaca del cuerpo tal y como ocurre en la interpretación de *El nacimiento de la tragedia*. Pero ahora, la sexualidad orgiástica y la fisiología se conciben en íntima unión con los datos de la biología. Por otro lado, Dionisos interviene en tanto se ha mezclado íntimamente con Apolo y ha abandonado su condición salvaje. Ahora Luis Enrique de Santiago destaca la apolinización de Dionisos, por la cual este último deviene filósofo, admite cierta racionalidad, y adquiere medida.

¹ Vid., Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, 1976, Barcelona, Seix Barral; *Tan funesto deseo*, Barcelona, Taurus.

El producto de la actividad artística ya no es la música desbordada, sino la música tranquila y el magnífico espectáculo de la arquitectura. El estilo artístico preferido no es más el romanticismo sino el clasicismo. En vez de exaltar a Wagner y a Beethoven, Nietzsche exalta a Mozart y a Goethe. Y ya no se trata más de la tragedia, sino de la comedia y la ligereza descubiertas por la crítica a la metafísica.

El arte y el poder se ligan otra vez por las pulsiones del sujeto creador individual, que siente un poder incontenible, es decir, que experimenta la *hybris* en la inspiración y en la manifestación artística. Sólo que desde este punto de vista, la explosión ya no es la megalomanía romántica, sino que se da en esas manifestaciones del gozo vital, que conllevan la experiencia de la *transfiguración*: la danza, la risa y el juego.

Ninguna otra interpretación sobre Nietzsche va tan a fondo en la comprensión de estos tres fenómenos y su relación con el arte. Ellos son vistos como la posibilidad de trascenderse y liberar a sí mismo, de elevarse siendo terrenales y, en esta medida, potenciar la vida, acercarla a la plenitud del superhombre y hacerla bella. Danza, juego y risa son experiencias estéticas porque parten de lo sensible y porque al fortalecer la vida la embellecen. Para bailar, reír y jugar

NOTAS

se requiere estar más allá del propio dolor: se requiere comprender que la desgracia propia no tiene consuelo, entonces, nos liberamos del peso de buscar ser consolados, dejamos el centro del sufrimiento y accedemos a la ligereza.

Sobresale también en esta parte del libro, la forma en que se asume y expone la idea de *transfiguración* en tanto interacción de materia biológica y creatividad, interacción de embriaguez sexual y productividad, de fisiología y procreación, de naturaleza y cultura o Tierra y Cielo. Según Nietzsche, es preciso afirmar el cuerpo para ser artistas, pues el cuerpo mismo es obra de arte, es la máxima creación, la “maravilla de las maravillas” (*wunder der wunder*),² pues al mismo tiempo es organización suprema, afán de eternidad, y –como si Nietzsche estuviera al tanto de los últimos descubrimientos sobre el genoma– afirma que el cuerpo es memoria inscrita en esas unidades mínimas que son las células seminales. De este modo, el cuerpo tiene cualidades del pensamiento y este último no se concibe sin el cuerpo. Y es que mientras más va Nietzsche a la biología, más encuentra en la materia humana la voluntad de poder creativa que hace que el cuerpo no pueda entenderse como mero *Körper*,

² Vid., p. 482 s.

sino como *Leib*: sentimiento, creatividad y fuerza interpretativa. Así, al cuerpo no le queda más que plasmarse en sus creaciones externas, y hacer de sí mismo, de su pensamiento, de su vida y su mundo, una obra de arte.

Apolo y Dionisos son comprendidos ahora como símbolos de vida experimental y no como figuras metafísicas. Ambos logran una síntesis real en la voluntad de poder. Esta voluntad sería –según Luis Enrique– exuberancia tendiente a la forma y la belleza. Lo bello es precisamente, excitación, potencia y, al mismo tiempo, organización. Si no hay forma no hay belleza, de tal suerte que ésta queda íntimamente unida a la participación de los límites en la exuberancia, a la tranquilidad, a la concentración e incluso al silencio.

Por todo lo anterior, *Arte y poder* nos conduce por los múltiples recorridos del filosofar nietzscheano, nos permite sentarnos en todas sus esquinas, casi nada se escapa. Por tanto, son muchos los aspectos que se pueden comentar y muchas las preguntas. Elijo tan sólo dos temas para dialogar ahora con el autor: el de la comprensión de la voluntad de poder como síntesis de Apolo y Dionisos y el de la estetización del filosofar nietzscheano.

La voluntad de poder implica ciertamente *hybris*. La cuestión es si esta

NOTAS

216

última puede dar cabida a la medida ¿no pierde con esto lo propio de sí? La *hybris* es incontrolable, por ello decía Heráclito que es menester apagarla –más que si se tratara de un incendio; ella es, en efecto, soberbia, prepotencia e incluso locura. ¿Cómo puede entonces someterse a la forma? Dicho de otro modo: es cierto que la voluntad de poder está ligada con el arte y la forma. Pero no podemos olvidar que se trata, como todo en Nietzsche, de una idea-imagen multívoca, plural, que cambia de connotación en distintos momentos de su filosofar. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, obra en que se inicia el filosofar decadente –según el testimonio autobiográfico de *Ecce Homo*– la voluntad de poder se entiende como: “[explotación], ofensa, avasallamiento, de lo que le es extraño y más débil, opresión, dureza e imposición de formas propias”.³ ¿No hay aquí un aspecto del filosofar nietzscheano que escapa al hilo conductor de la estética?

Quizá el problema esté en la forma de entender el nihilismo. Si éste es, como dice Luis Enrique, la revelación del sinsentido de la existencia ante la desaparición del mundo trascendente, entonces, cabe asumir la voluntad de poder enfáticamente como creatividad artística. No obs-

³ *Más allá del bien y el mal*, §259.

tante, hay que tomar en cuenta que el autor del *Zaratustra* se reconoce como nihilista, reconoce que su filosofía atraviesa por la voluntad de negar y destruir, no la vida –desde luego, sino la cultura. Nietzsche siempre afirmó la vida, por ello no da cabida al nihilismo entendido como valor de nada de la vida, pero sí al nihilismo respecto de la cultura tradicional y en esto reside, precisamente, a mi juicio, su filosofar decadente, en el que la voluntad de poder se asume como destrucción irracional. Es cierto que se trata tan sólo de un rostro de esta idea-imagen, es cierto también que se han hecho muchas tergiversaciones y malentendidos del filosofar nietzscheano a partir de este rostro, pero quizá también tengamos que dar razón de él para comprender el destino desgarrado de Nietzsche.

Por otro lado, llama la atención que en *Arte y poder* se hable de la liga entre interpretación y valoración, pero no se haga expresa la liga entre estética y ética. Es un hecho que Nietzsche alejó al arte de toda moralización y que su pensamiento constituye una crítica a la moral y, en cierto sentido, a la ética tradicional, pero también es cierto que él no se aleja en modo alguno de la construcción de un *ethos*, es decir, no se aleja de la autoconstrucción que de sí mismo ha de hacer el sujeto. Y

NOTAS

justo, uno de los aspectos más aportativos de este libro es que nos ilustra sobre las distintas maneras en que se puede construir y reconstruir el sujeto. Nos lleva de la comprensión del sujeto romántico, uno con el todo gracias a su actividad efervescente, al sujeto impersonal del 'lenguaje', en el que el individuo es un mero efecto, hasta llegar a una auténtica *síntesis* entre la recuperación de la actividad individual y la subordinación del individuo al reino inconsciente e impersonal de los instintos. En este recorrido queda implícita la dimensión ética.

Luis Enrique destaca, además, la idea de que el hombre es algo que ha de llegar a ser. Cuenta con la fuerza de los instintos, pero al mismo tiempo, éstos no son nada sin la participación activa del hombre; éste tiene que hacer productivos los instintos, "como si fuere el jardinero que cultiva las semillas de la compasión, de la sutileza y de la vanidad, de manera que lleguen a ser tan fecundos como un frutal".⁴ ¿Y no equivale esto a la construcción de un *ethos*?, ¿cómo dejar sólo implícita la dimensión ética si recordamos que en la *Gaya ciencia* Nietzsche rescata la sentencia pindárica: "Hombre sé lo que eres" y si advertimos que *Ecce*

homo no significa nada más que el modo como su autor llegó a ser todo lo que fue? Este no hacer explícito lo implícito llama tanto más la atención cuando desde el principio del libro se pone de relieve la contraposición de Nietzsche a concentrar la artisticidad en las obras de arte, ya que para él lo artístico está, ante todo, en la forma de vida y, por ende, hay más arte en la vida de los hombres que en sus obras.

Puede pensarse, por otra parte, que el silencio sobre la ética se debe al rechazo de Nietzsche a la división de la filosofía en compartimentos estancos, y que por ello es mejor dejarla implícita, pero cabe preguntar si no podría hablarse —como lo hace Michel Foucault— de una ética-estética en Nietzsche y si ello no iluminaría aún más el nuevo camino del pensar abierto por este último e incluso si no daría mayor luz a la novedad de *Arte y poder*.

217

⁴ *Aurora*, §560 y *Fragmentos póstumos*, Tomo III.

RESEÑAS

Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analógica y del umbral*, 2003, Salamanca, Ed. San Esteban, España, 178 p.

Una serie de investigaciones, algunas de las cuales ya han sido publicadas en revistas, memorias o como documentos separados, han sido reunidas en un interesante libro sobre hermenéutica. El tema de todas y cada una de ellas es el de la hermenéutica analógica que a lo largo de los años ha venido presentando y madurando Mauricio Beuchot (1950–) en diversos foros.

El libro contiene una introducción y diez apartados que ofrecen una amplia variedad de aspectos en los que Mauricio Beuchot va conformando un interesante diálogo con los problemas de la filosofía contemporánea, y a los que la hermenéutica analógica se siente invitada a resolver. Diversos aspectos implican diversas ampliaciones conceptuales de esta temática.

La hermenéutica analógica permite acercarnos a una gran diversidad de problemas epistemológicos, metodológicos, éticos u ontológicos con el fin de lograr vincular las distintas visiones que ofrecen las diversas ramas del pensamiento que requieren de una arquitectura intelectual capaz de ponerlas a cada una en su lugar. La hermenéutica analógica es el medio con el cual nos aproximamos a una racionalidad capaz de interpretar la pluralidad de significados de la realidad con la pretensión de universalidad que esta forma de interpretación nos propone.

El libro comienza por hacer algunas reflexiones sobre la hermenéutica analógica desde la filosofía: cómo ha surgido la necesidad de una hermenéutica analógica en el contexto tan ambiguo de la filosofía actual cuando parece que ya nadie entiende a nadie; cuáles son sus rasgos fundamentales; qué aspectos y cuáles serían las principales aplicaciones de la hermenéutica analógica.

RESEÑAS

Después viene un apartado sobre la relación que la hermenéutica de Beuchot tiene con la hermenéutica metafórica de Paul Ricoeur. La hermenéutica de Ricoeur, centrada en la metáfora viva, no reconoce el papel de la metonimia en el discurso filosófico. Beuchot, sin embargo, considera que a esta hermenéutica metafórica no se contraponen una hermenéutica metonímica, sino que además se necesita una hermenéutica que abarque a las dos, ésta es la hermenéutica analógica.

El autor continúa, en el siguiente apartado de este libro, exponiendo su pensamiento filosófico: haciendo consideraciones fundamentales sobre hermenéutica, analogía, metonimia y metáfora. Si la univocidad es un modo de hablar o significar que se emplea de la misma manera a las cosas a las que se aplica y cuyo tropo o figura retórica paradigmática es la metonimia; y si la equívocidad es un modo de hablar o significar que se utiliza de forma completamente diferente a las cosas a las que se designa y cuyo recurso retórico más común es la metáfora; la analogía, en cambio, es un modo de hablar o significar que se vale de una cualidad en parte igual y en parte diferente a las cosas a las que se destina, y sirve para integrar y para interpretar tanto la univocidad (i.e. el discurso científico moderno y positivista) como la equívocidad (i.e. el discurso relativista posmoderno) de un discurso dado.

220

El siguiente texto muestra la preocupación analítica de su propuesta hermenéutica. Beuchot reconoce en el giro pragmatista (Pierce, James y Dewey) un esfuerzo de recuperación del pensamiento analógico. Observa cómo es que la lucha del pragmatismo de Pierce contra el positivismo lógico es un buen esfuerzo de analogicidad en este campo a veces tan reacio a las cuestiones hermenéuticas.

La hermenéutica analógica es también una hermenéutica del umbral. Quizá todo el libro gira en torno a este centro de reflexión hermenéutica que implica reconocer a la hermenéutica analógica como un pensamiento débil. Si el pensamiento –dice Gianni Vattimo– no anula o niega a la ontología, es un pensamiento débil. La hermenéutica analógica, en este sentido, es también pensamiento débil porque no anula ni niega la ontología. Pero su debilidad no se halla en su incapacidad de aportar algo a la metafísica, sino en la conciencia de su limitación. Esta postura moderada, o no violenta de la propia hermenéutica contra la metafísica, pide que las dos coexistan además sin confundirse una con la otra. La hermenéutica analógica es una hermenéutica del umbral o del límite porque el pensamiento se halla en la

frontera de la luz y la sombra (*umbra*). Se puede hacer todavía tanto hermenéutica como metafísica respetando lo que la luz del ser nos deja ver y dejando en la sombra lo que no nos es posible alcanzar mediante la razón. Cuando el pensamiento filosófico, hermenéutico y metafísico, es consciente de sus propios límites hace que se desarrolle el corazón de la actividad analógica.

Beuchot también examina la argumentación analógica como clave de convicción para la actualidad posmoderna. Con estas reflexiones se intenta proponer la analogía frente a la falsa disyuntiva entre univocistas y equivocistas. La actitud analógica es una actitud racional desde la cual se puede y se debe dialogar con todos los elementos epistemológicos que conforman los diversos discursos. Que haya crisis de la razón no significa que haya también que negar a la razón. La actitud analógica es aquella que apuesta por el diálogo, la integración y el entendimiento, aunque sea humilde, antes que por la descalificación y la incompreensión o irracionalidad.

La hermenéutica analógica también puede ser una propuesta filosófica desde América Latina si, como señala el autor en el siguiente apartado, sabemos reconocer e interpretar cómo se ha ido desarrollando el pensamiento analógico que ha habido en las distintas etapas de nuestra historia: en el esfuerzo de integración que emprendieron Sahagún, Las Casas, y Alonso de la Vera Cruz para interpretar el encuentro de la cultura europea y la cultura indígena respetando la especificidad de cada una de ellas; en el barroco latinoamericano, recuperando la fusión de culturas en un fenómeno único que es el mestizaje; hasta llegar a la actualidad, por ejemplo, en Octavio Paz, que usa de la analogía para tratar la cultura mexicana, o en el uso que algunos pensadores latinoamericanos como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Germán Marquín Argote han hecho de ella, ya sea para salir de la hegemonía y dejar de ser la periferia de un centro, como en el caso del primero, o para aplicarla a la sabiduría popular y a la filosofía de la religión en el caso del segundo. La aportación desde América Latina sería la de integrar mediante la analogía toda esa pluralidad cultural que nos caracteriza, respetando las diferencias en un pensamiento filosófico original y fecundo.

En el ámbito de la historicidad, no ya de la cultura sino de la filosofía, el autor habla de la relación entre hermenéutica y metafísica. La principal aportación de la hermenéutica analógica en este sentido consiste en proponer una postura equilibrada, proporcional, moderada (i.e. analógica) entre la metafísica y la hermenéutica para que convivan y se enriquezcan la una

RESEÑAS

con la otra, pero también para que respetando sus justos límites se apoyen mutuamente.

La propuesta de Mauricio Beuchot implica también hacer consideraciones éticas y políticas para valorar en este sentido el significado de la analogía. En el siguiente apartado de este libro se hace una lectura del pensamiento metafísico de Levinas desde la hermenéutica analógica. Tanto la diferencia u otredad tan defendidas por Levinas requieren de una postura que permita matizar y auténticamente mediar en la comunicación interhumana. Desde una hermenéutica como la analógica se llega a hacer esta mediación.

Finalmente la hermenéutica analógica de Beuchot dialoga con la hermenéutica filosófica de Gadamer. La hermenéutica analógica sugiere que Gadamer no es un destructor de la metafísica sino más bien un defensor de ella, pero asimismo el autor reconoce el interés común por rescatar la ontología de la hermenéutica para que así por fin la hermenéutica adquiera carta cabal de ciudadanía en el mundo filosófico.

FERNANDO CALOCA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Armando Pereira, *Una España escindida: Federico García Lorca y Ramiro de Maeztu*, 2003, México, UNAM-FCE, 101 p.

Tal vez ningún otro conflicto bélico haya tenido, en el siglo XX, repercusiones tan contradictorias como la Guerra civil española: desde la gestación de la Segunda guerra mundial hasta el exilio de cientos de españoles a países como México, esta Guerra, producto de la polarización ideológica en que vivía España, de la pugna de intereses opuestos, tuvo también repercusiones en el mundo intelectual y artístico. Se trata de una Guerra que, históricamente, va más allá de la misma historia en tanto recuento de sucesos políticos y sociales, para insertarse en el aparentemente desinteresado campo del arte y de la intelectualidad. Digo ‘aparentemente’ porque, en efecto, el intelectual desempeñó un papel de primer orden.

Es justamente este papel el que aborda Armando Pereira en su libro *Una España escindida*. A partir de las figuras emblemáticas de Federico García Lorca y Ramiro de Maeztu y Whitney, el autor ha estructurado una imagen novedosa de la Guerra civil española: “Las piezas ya estaban ahí –dice Pereira–, sobre la mesa, participando de otras múltiples combinaciones, y a mí sólo se me ocurrió armarlas de otra manera”, y también: “Los asesinatos de Lorca y Maeztu estaban ahí, entrelazados, confundiendo sus signos, como un símbolo afrentoso, como una escarnecedora metáfora, de lo que había sido España, sí, pero sobre todo de lo que ya irremediablemente sería desde entonces, por un largo tiempo.”

En el primer capítulo, Pereira despliega una visión panorámica, un repaso por la vida literaria y, en general, cultural de la España de mediados de los años treinta. Tanto la intelectualidad de izquierdas como la de derechas son analizadas desde una visión objetiva y al mismo tiempo impregnada de esa intensidad con que construye su texto el narrador o el ensayista profundamente comprometido con el mundo que desea expresar. El narrador-ensayista nos pasea por una vida intelectual alejada del pueblo (si exceptuamos actitudes como las de García Lorca o Max Aub), pero, al mismo tiempo, se detiene en el pueblo: “Mientras la intelectualidad española pasaba los días

RESEÑAS

y las noches entregadas a sus alegres o sesudas disquisiciones ‘tertulianas’ –afirma el autor–, la gente del pueblo estaba en otra parte, ocupada en cosas muy distintas [...] estaba en las calles manifestando su urgente voluntad de cambio, su deseo de asumir el protagonismo histórico que la brecha democrática en teoría debía ofrecerles.” Pereira reconstruye un mural político, social y literario, y al mismo tiempo sintético y ameno, de lo que fue el contexto de la época: las izquierdas divididas, la situación de los comunistas, socialistas, anarquistas y conservadores; las derechas que cerraban filas y una España caótica que tenía que estallar. “Dos Españas –dice el autor–, las dos en una dimensión semejante y con la misma fuerza, sacándose las uñas y los dientes una a la otra.”

Como ya lo sugerí, Armando Pereira no se dedica exclusivamente a exponer o a explicar: también narra, y al narrar piensa en un público general, que saborea, más allá de las síntesis o resúmenes, las esencias descritas por la mirada del artista-investigador. En efecto, ni el artista vence al académico ni el académico aniquila al artista. Pereira ha sabido hurgar en las fuentes, desde Muñón de Lara hasta el ya clásico Hugh Thomas, pasando por Enzo Cobelli, Pietro Nenni, Ian Gibson y Claude Couffon.

224

En una historia más detallada, se extrañarían libros como los cuatro tomos de *Guerra y Revolución en España (1936-1939)*.^{*} Pero en la exposición concisa de *Una España escindida*, dichos libros e investigaciones no tienen cabida: no se trataba de alargar la investigación ni de presentar una *historia* distinta. Para beneficio del lector común y de la intensidad y amenidad, el escritor eligió la economía de lenguaje y de fuentes. Como el narrador que es, Armando ha sabido tejer, con la pasión del artista, un telón de fondo en su “Presentación”, telón que le servirá para hacer aparecer a sus dos protagonistas a través de una técnica similar a la de Plutarco. Sin embargo, aquí no se trata de ‘vidas paralelas’, sino antagónicas, opuestas, que de algún modo representan, a nivel individual, ese telón de fondo. La representación y la reflexión en torno a las vidas y muertes de García Lorca y Maeztu van más allá de la mera función biográfica o historicista: hay una contemplación estética que conjuga a estos artistas no sólo con sus pretensiones ideológicas o políticas, sino sobre todo con sus *poéticas*, con sus formas de plasmar el pensamiento.

El esfuerzo de síntesis, como podemos apreciar, es notable: una situación histórica tan compleja expuesta, sin embargo, con amenidad, tenía para

* 1967, Moscú.

RESEÑAS

sostenerse –y conservar e intensificar tal amenidad– los dos ejes sobre los que versa el libro: Federico García Lorca y Ramiro de Maeztu. Pereira no se contenta con repetir, reproducir o simplemente exponer la historia social, sino que, más aún, pone en relieve, entre el maremágnum, la voz de los intelectuales y sus actitudes frente a los hechos, por lo que lentamente, desde el texto introductorio, los personajes se van perfilando, van desembocando en esas dos actitudes individuales (y también colectivas) a que se refiere el título.

Apoyándose sobre todo en Gibson y en la prensa de la época, Armando Pereira devuelve a Lorca su profundo compromiso político, que las derechas franquistas trataron de negar durante décadas; repasa la figura de este poeta, pero también la de sus asesinos, la ‘escuadra negra’. Lo mismo hará al llegar a la menos conocida personalidad de Maeztu. Al elaborar su recorrido por la vida intelectual y la muerte del autor de *Don Quijote, don Juan y la Celestina*, Armando pone en relieve un hecho incuestionable: los mismos métodos criminales eran practicados tanto por las derechas como por las izquierdas.

Cuando analiza al Maeztu nietzscheano, quien principalmente toma del filósofo alemán la idea del superhombre, sintetiza a la vez el cambio que se operó en el ensayista español: su conversión a la religiosidad y a la idea de que una España conservadora era la mejor alternativa:

En realidad, la España que Ramiro de Maeztu buscaba al final de su vida, y a la que dedicó la fuerza beligerante de su pluma en los últimos años, era aquella que estableciera una continuidad con la de los Reyes Católicos [...], la España imperial [...], la que había sometido a sus designios a un nuevo continente, la que había expulsado a judíos, árabes y gitanos de su territorio, la xenófoba, la del inquisidor Torquemada, la que obligaba a todo no cristiano a la conversión a una fe única bajo la amenaza de morir en las mazmorras inquisitoriales o en la hoguera, precisamente la España que Federico García Lorca había rechazado siempre.

Para Pereira, Maeztu nunca perdió la esperanza de salir de prisión porque no pasaba por su cabeza la idea de que un simple pensamiento disidente pudiera ser castigado con la vida, y mucho menos en una democracia. Lo que, para el autor de esta biografía comparada, precipitó la muerte de Maeztu

RESEÑAS

fue la confirmación del asesinato de Lorca. Si fue eso, tanto republicanos como conservadores cayeron en la misma intolerancia e intransigencia: “No es posible –dice Pereira– usar los mismos métodos criminales y seguirmos declarando distintos.”

Si el libro se inicia con el contexto de la Guerra civil, en el “Epílogo” su autor retorna a ese mismo contexto, al final de la Guerra. A la España de Lorca, del Frente popular, a la España democrática que había perdido la guerra, sólo le quedaba el exilio o la persecución, la cárcel, el fusilamiento. Países como México, Francia, la Unión Soviética y la Argentina recibirían a los exiliados. Y a pesar de la victoria de los aliados después de la Segunda guerra mundial, la imagen de la España escindida permanecerá prácticamente hasta el deceso de Franco, a mediados de los años setenta. Aunque también dentro de la España franquista hubo una literatura que se enfrentó a la dictadura, más de cuatro millones de españoles emprenderían el camino del exilio. Pereira menciona a algunos escritores paradigmáticos en este sentido. A mi juicio, le faltó nombrar a un dramaturgo que considero imprescindible, sobre todo por su alegórico drama *La mordaza*, representación de un patriarcado feroz en el seno de un microcosmos. Me refiero a Alfonso Sastre y al grupo que fundara en los años cincuenta, con José María de Quinto, el Teatro de Agitación Social (TAS). Además, Sastre visitó Cuba en 1964 debido a su admiración por Fidel Castro, gesto eminentemente antifranquista.

226

Por último, no quiero concluir esta nota sin acotar que *Una España escindida*, sobre la intelectualidad dividida, aparece en México cincuenta años después de una obra ya poco recordada, pero que merecería serlo: *Cadetes mexicanos en la Guerra de España*, de Roberto Vega González. Aparece también poco después de *Cota 666*, de otro hijo de españoles, él mismo miembro de las Brigadas Internacionales, que luchó en la Batalla del Ebro: Juan Miguel de Mora. El libro de Armando y *Cota 666* ofrecen dos visiones totalmente distintas de la Guerra: el de De Mora, una visión autobiográfica, personal, de los horrores en el campo de batalla; el de Pereira, el despliegue de una pugna intelectual e ideológica que marcó la fisonomía de toda una nación.

JUAN ANTONIO ROSADO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/
Centro de Lenguas, ITAM

RESEÑAS

Rodolfo Vázquez, *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*, 2004, México, FCE, 136 p.

El dilema al que se enfrenta tanto el especialista en ética como el jurista es el de 'o bien [favorecer el desarrollo de la ciencia y la tecnología y] proteger a la sociedad de males desconocidos pero imaginables o bien congelar el desarrollo de la ciencia y la tecnología y privar a la sociedad de bienes desconocidos pero imaginables':

Ernesto Garzón Valdés

Con base biológica, el fenómeno humano es primordialmente la aventura de la técnica. En el devenir dialéctico, por el que el entorno prácticamente transformado resultará un estímulo para la empresa de nuevas actividades, progresivamente sobrevendrá la autoconciencia y con ella la dimensión del valor, también inexistente en el orden natural. Entre ambos ejes se debatirán históricamente las emergentes cuestiones de medios y fines. La subordinación axiológica del progreso material culminará las utopías del espíritu ilustrado de todos los tiempos.

La filosofía irrumpió indisoluble con su circunstancia concreta: espontánea reflexión viva de los problemas de su tiempo, y la actualidad siempre será medida de su presencia. En figuras ejemplares, como las de Sócrates y Kant, filosofía no es doctrina sino infinito filosofar: capacidad para deshacerse de privilegios y temores; es decir, la valentía moral de procurar pensar por sí mismos y el valor intelectual de hacerlo.

La innovación cultural siempre ha sido problema filosófico, pero el asedio de la exuberante innovación tecnológica hoy compromete nuestro imperativo vital con un apremio sin precedentes para el ejercicio intelectual más riguroso.

RESEÑAS

“Tradicionalmente los temas de la bioética han preocupado a los profesionales de la medicina y fueron los mismos médicos quienes se plantearon, de manera poco rigurosa o científica, los dilemas morales. Asimismo, los problemas de la vida y la muerte parecían, por lo general, ser un coto cerrado y exclusivo de los teólogos. De manera un tanto improvisada los legisladores, no necesariamente con formación jurídica y sin ningún conocimiento científico, dictaban leyes sobre la materia. En nuestros días la bioética se ha convertido en un discurso multidisciplinario en el que concurren psicólogos, genetistas, biólogos, químicos, sociólogos, antropólogos y juristas y, al mismo tiempo, en una disciplina filosófica por derecho propio”, explica nuestro autor, al señalar que su propio discurso se inscribe en una perspectiva *liberal* y reconocer que entre los propios pensadores designados con este epíteto no existe un consenso unánime sobre la problemática abordada.

“A grandes rasgos, con este calificativo queremos dar a entender que buena parte de las reflexiones que haremos adoptarán el principio de la autonomía, el de la dignidad de la persona (ambos en las líneas de John Stuart Mill e Immanuel Kant, respectivamente) y el de la igualdad como los principios reguladores de las diversas conductas que se presentan en el ámbito de la medicina y la salud.”

228

En congruente adhesión con los valores cardinales de esta línea de pensamiento, que naturalmente conducirá a la postulación del carácter universal e inalienable de los Derechos Humanos, Vázquez profesa la convicción de que el conocimiento *puede* transformarnos más responsables y aptos para la vida en comunidad.

“Cuando lo que está en juego es un daño relevante a terceros no solamente no se tiene el derecho a la ignorancia sino que uno está obligado a informarse. En tanto agente moral autónomo, cuando una persona decide permanecer en la ignorancia de alguna información relevante, lo que está haciendo es abrir la puerta a la arbitrariedad.”

Al impulso de los prodigios tecnológicos operados durante las tres últimas décadas, la literatura sobre temas bioéticos ha proliferado diversa portadora de entusiasmos, enigmas y temores y en consecuencia perentoria de una ingente labor de síntesis, aunque perfectibles imprescindibles para iluminar la prudencia del acto cotidiano.

“Tal parece que los albores del nuevo siglo o milenio exigirán del estudioso, de manera apremiante, un saber cada vez menos encasillado en compar-

timientos especializados y, por el contrario, más atento a esas zonas difusas donde convergen los saberes plurales y especializados.”

Este último libro de Rodolfo Vázquez se percibe como un fruto laborioso y sazonado, dado que una acuciosa labor de revisión y análisis de fuentes diversas concluye en un prudente llamado al entendimiento entre posturas encontradas mediante un diálogo plural en el que prevalezca tanto la mayor información como el sano sentido común y la voluntad de entendimiento, conector de que tras la obcecación de la parcialidad sectaria y oscurantista siempre fermenta la violencia intolerante.

“Ni el jurista ni el teórico de la moral pueden desatender las circunstancias reales y complejas en las que se debate la problemática. (...) Como casi todas las que son propias de la medicina, escapa a la posibilidad de soluciones definitivas y exige, más bien, una actitud de ‘equilibrio reflexivo’ que sepa ubicarse (...) en las zonas difusas del pensamiento dilemático.”

En el texto abundan tanto las hipótesis, instrumento indispensable de la especulación científica, como la presentación, interpretación y discusión de ejemplares casos acaecidos en diferentes horizontes culturales, así como las réplicas y derivaciones sustentadas desde diversas posturas modélicas, cierto de la inevitable provisoriedad de todo juicio sobre el devenir de las formas en permanente transformación y de que la temeridad de la cerrazón conclusiva siempre declina favorable a la injusticia por sesgo anacrónico.

Como el autor advierte, ante la imposibilidad de incluir la totalidad de autores y doctrinas por el necesario acotamiento de la edición, inevitablemente ha primado un criterio subjetivo, asimismo en lo que hace a la incorporación de las objeciones posibles. “Sin embargo –concluye– creo que se recogen las que presentan una mayor densidad ética y que invitan al jurista a una reflexión atenta.” En todo caso, siempre se favorece que corresponda al lector pronunciar la última palabra sobre el valor de las ideas, la exigencia irrecusable del libre arbitrio.

Los riesgos e incertidumbres en materia tan delicada exigen la mayor de las cautelas posibles en el debate abierto, advierte Vázquez, al tiempo que abunda con especificaciones de su postura. Piensa que el liberalismo –en tanto salvaguarda de la dignidad humana, estímulo al florecimiento de la autonomía personal y contribución a una mejor convivencia plural entre los individuos– ofrece adecuadas premisas cardinales para una discusión fecunda y quizás la posibilidad de acuerdos razonables que nutran tanto la imaginación como la sensatez del jurista y del legislador.

RESEÑAS

“Su razón prudencial podrá indicarle que los cambios en la legislación se hagan de manera gradual y no radical, a través de una nueva ley que contemple todas estas novedades o de reformas a la ya existente, todo ello dependiendo de las circunstancias históricas y sociales de cada comunidad y de una seria y responsable labor interdisciplinaria en la que juristas, científicos, filósofos y las propias instituciones unan esfuerzos en la formación de una nueva cultura ético-jurídica y científica.”

Inteligencia moderadamente escéptica y voluntad ilimitada son rasgos del humanista; con un realismo que no renuncia a la utopía del entendimiento imprescindible, factible y gradual, pleno de mesura, prudencia, sentido común y confianza, concluye Vázquez:

“Reitero, quizás con cierto optimismo, que todo intento de diálogo serio (...) sólo será posible cuando estemos dispuestos a situarnos racionalmente (...) en el terreno fértil de las versiones moderadas, propia de los filósofos en ‘equilibrio reflexivo’ que, al parecer, son las que mejor satisfacen las exigencias concretas de la condición humana.”

Finalmente, persuadido quizá con Goethe de que ‘la mejor teoría consiste en una buena práctica’, dice Rodolfo Vázquez respecto del trabajo que nos ocupa: “Proponer a la consideración del lector un libro de bioética con una perspectiva liberal tiene además un propósito práctico y pedagógico. En este aspecto me propongo contribuir con un punto de vista diverso (precisamente el liberal) al debate nacional mexicano en el que la característica predominante en torno al tratamiento de los problemas de bioética ha mostrado un marcado conservadurismo. Por fortuna en este propósito no camino solo”, reconoce nuestro autor, que al mismo tiempo es artífice de algunos de los principales foros donde se debaten las cuestiones éticas y jurídicas de más reciente generación, como el Seminario Eduardo García Máynez, que desde hace una década anualmente se celebra en esta entidad congregando a buena parte de los interlocutores más capacitados de nuestro medio y del panorama académico internacional; así como de la señera labor editorial de *Isonomía*, Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, ejemplo de talento editorial al servicio del quehacer académico, que por su calidad, convocatoria y presencia internacional constituye una de las más distinguidas cartas de presentación de nuestra institución.

Como decíamos, la actividad filosófica no posee una ecología propia sino que le es propio hacerse cargo teóricamente de ‘lo que manda el día’; celebramos esta determinación valerosa y lúcida de Rodolfo Vázquez de

RESEÑAS

afrontar con rigor intelectual, convicción ética y compromiso cívico la infinitiva empresa ilustrada, siempre inacabada, siempre compleja de humanización de los poderes.

Al mismo tiempo, es digno del mayor encomio que florezca en este instituto un ámbito donde se preserve la saludable tradición universitaria por excelencia de cultivar la investigación filosófica –el pensamiento que no reconoce autoridad por encima de su libre ejercicio– siempre amenazada por la aplanadora cerebral de doctrinas, recetas y sofismas obsecuentes con el poder.

Justamente el tamaño de su contribución no ha pasado inadvertido para nuestra mayor instancia en materia de dictaminación epistemológica, que ha otorgado a Rodolfo Vázquez el nivel tres del Sistema Nacional de Investigadores –el único colega de la comunidad itamita reconocido con la máxima categoría.

Tampoco a la experiencia editorial del FCE, que para la primera edición de este libro ha producido una tirada de 5,000 ejemplares.

ALBERTO SAURET
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

231