

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

80

PRIMAVERA 2007



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

80

PRIMAVERA 2007

DIRECTOR

Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN

Mauricio López Noriega

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pedro Cobo

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Carlos Mc Cadden, Mathias Nebel, Franz Oberarzbacher,
José Manuel Orozco, Alberto Sauret, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo, Alfredo Villafranca

Departamento Académico de Estudios Internacionales

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

Departamento Académico de Redacción y Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
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,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Tipografía en láser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Diseño de portada, fotomecánica, impresión y encuadernación: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S.A. de C.V., Chihuahua No. 23, Col. Tizapán, San Ángel, 01090 México, D.F.
Tel.: 5550 2516; 5550 4194 y Fax: 5616 3103 www.maporrúa.com.mx

ÍNDICE

TEXTOS

ARISTÓTELES: SENSIBILIDAD Y ESPIRITUALIDAD <i>Miguel García Jaramillo</i>	7
--	---

LAS DEBILIDADES DE LA DEMOCRACIA <i>H. C. F. Mansilla</i>	33
--	----

SECCIÓN ESPECIAL

‘PARTICULARIDADES’ HISTÓRICAS MEXICANAS <i>Javier Garciadiego</i>	57
--	----

DIÁLOGO DE POETAS <i>Tomás Segovia</i>	71
---	----

CREACIÓN

SIEMPRE HABRÁ ALGUIEN DETRÁS DE TI <i>Luis Jorge Boone</i>	75
---	----

DOSSIER

DEMOSTENOCRACIA Y PUEBLECÍA <i>Julián Meza</i>	89
---	----

LA PERVERSIÓN DE LA DEMOCRACIA <i>Venustiano Reyes</i>	99
---	----

ÍNDICE

LA DEMOCRACIA DEL OCIO <i>Fausto Pretelin</i>	103
EL TIEMPO APREMIA <i>Francisco Hinojosa</i>	111
NOTAS	
ADMINISTRAR AL MUNDO. EL DESARROLLO DEL <i>JUS GENTIUM</i> <i>Dominique de Courcelles</i>	129
EL TIEMPO EN REBOLLEDO Y CARPENTIER <i>Andreas Kurz</i>	145
STEIN Y ZAMBRANO: ANTE LO SAGRADO <i>Julieta Lizaola</i>	153
RESEÑAS	
JEAN PAUL SARTRE, <i>Barioná, hijo del trueno</i> <i>Enrique G de la G</i>	165
LUIS IGNACIO SECO, <i>Chesterton</i> <i>Carlos Cervantes Blengio</i>	170
PETER HÄBERLE, <i>Verdad y Estado constitucional</i> <i>Guillermo Mañón</i>	172

SENSIBILIDAD Y ESPIRITUALIDAD SEGÚN ARISTÓTELES

*Miguel García Jaramillo**

1. Introducción

En la antropología contemporánea el tema del intelecto es sin duda alguna uno de los que ha sufrido mayor infravaloración, no a causa de que esté ausente entre la bibliografía, sino porque se considera que sus actos son asimilables a los procesos materiales. He querido exponer algunos datos sobre la teoría aristotélica del intelecto porque estimo que presenta las bases para establecer que el intelecto y los sentidos son específica, natural y cualitativamente distintos.

Bajo un profundo sentido de lo real, Aristóteles elabora su doctrina del intelecto como un despliegue que va de lo material hasta Dios. Primero, mostrando la irreductibilidad de los procesos vitales a los materiales. Luego, mostrando cómo las formas de vida superiores no se reducen a las inferiores. Por último, demostrando la absoluta trascendencia divina.

No es original la crítica materialista contemporánea de la espiritualidad del alma intelectual. Su fuente se remonta a la filosofía clásica griega, en particular a Demócrito y Empédocles. Los principios de éstos no difieren substancialmente de nuestros contemporáneos materialistas. Aunque Aristóteles retomó del materialismo intuiciones fundamentales, no dejó de criticarlo. Para el Estagirita el conocimiento

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

es vida, y el pináculo de la vida es el intelecto en cuanto tal: “El acto del entendimiento es vida, y Él (Dios) es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto.”¹

En términos generales, Aristóteles concentró su teoría del intelecto en el libro tercero de su *Tratado acerca del Alma (De an.)*. Sin embargo, en el libro segundo comienza a exponer las premisas y problemas que resolverá más tarde. No hay, pues, mejor introducción al estudio de la naturaleza del intelecto realizado en *De An.* III, que la hecha en *De An.* II en las alusiones al alma intelectiva. “El alma —dice Aristóteles— es el acto primero del cuerpo físico orgánico”,² y más adelante agrega: “es evidente que el alma no es separable del cuerpo, y que no es ninguna parte divisible, pues la misma alma es acto de cualquiera de las partes. Pero nada impide que sea divisible según algunas partes, por la sencilla razón de que no son actos de ningún cuerpo”.³

Es, pues, claro que, a la luz de estos pasajes, el Estagirita considera que el alma intelectiva es *forma* del cuerpo, no puede existir sin él; pero, debido a que su *forma* no se agota en informar a su materia, bien puede alguna de sus partes o facultades no ser actos de alguna parte del cuerpo. Que un alma sea forma de un cuerpo no impide que alguna de sus partes no lo sea; basta que alguna de sus partes sean forma del cuerpo para que la definición se verifique. Sin alma el viviente orgánico no existe en acto.⁴

Luego, en el capítulo segundo, partiendo de las operaciones del alma, trata de indagar cuál es su naturaleza. Ya que lo específico de los seres animados es la vida,⁵ y “vive el que tiene entendimiento,

¹ *Metaph.*, XII, 7; 1072b 28-30. En las obras de Aristóteles, primero colocamos la abreviatura de la obra; después el número romano del libro; en tercer lugar el número del capítulo; y, por último, la paginación, columna y líneas de la edición clásica de Becker.

² *De An.* II, 1; 412b 5.

³ *De An.* II, 1; 413a 4-7.

⁴ Cfr. *de An.* II, 1; 412b 20.

⁵ Cfr. *de An.* II, 2; 413a 21.

sensación, movimiento local o de quietud, nutrición, decadencia y crecimiento”,⁶ entonces “el alma es lo primero mediante lo cual sentimos, vivimos, nos movemos y entendemos”.⁷

Empero, después de haber establecido que los tipos de vida son vegetativa, sensitiva, intelectual y motora, Aristóteles plantea ciertas cuestiones: ¿Es cada una de estas facultades un alma, o partes del alma? Y si es parte, ¿lo es de tal modo que sólo lógicamente sea separable, o también en cuanto al lugar?⁸

Esta disyunción tiene especial importancia y nos aproxima a nuestro objeto de estudio. En efecto, el alma vegetativa, sensitiva y motora parecen existir en todas las partes del cuerpo, esto es, no son separables en cuanto al lugar, es decir, por el órgano, tal como se observa en los animales que, por su imperfección, no tienen órganos especializados y, cortada alguna de sus partes, ésta puede desempeñar las funciones que tenían en el todo. Esto mismo vale para los animales perfectos que, aunque tengan órganos especializados, dichos órganos son relativos a potencias particulares que no definen en cuanto tales una diferencia en las especies de vida, tales como la vista, el oído, etc. Sin embargo, en cuanto al alma intelectual “no hay nada claro; pues parece ser otro género de alma, y que sólo ella puede existir separada de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible”.⁹ En efecto, ¿cómo han de subsistir en un mismo principio lo corruptible y lo incorruptible, si el alma vegetativa y sensitiva son corruptibles, y la intelectual es incorruptible? Parecería seguirse que el hombre tiene dos almas o formas substanciales. Además, Aristóteles nunca dudó que el alma intelectual contuviese virtualmente al alma vegetativa y sensitiva mientras son actos del cuerpo;¹⁰ pero si las formas superiores incluyen las inferiores, Dios debería tener alma vegetativa y sensitiva, lo cual también resulta absurdo.

⁶ *De An.* II, 2; 413a 24-25.

⁷ *De An.* II, 2; 414a 12-14.

⁸ *De An.* II, 2; 413b 12-14; cfr. *etiam EN* I, 13; 1102a 29.

⁹ *De An.* II, 2; 413b 24-26.

¹⁰ Cfr. *de An.* II, 2; 413b 32.

Es necesario aclarar que, en este contexto, por *separado* (χωριστόν) se pueden entender tres cosas: primero, en cuanto una facultad no tiene órgano, aunque su alma sea acto de un cuerpo. Segundo, en cuanto el alma se separa no sólo del órgano, sino también del cuerpo. Por último, en cuanto el alma intelectual contiene o no a las otras partes.

Sin embargo, aunque en algunos seres vivos sea claro que sus partes no están separadas según el lugar y en otros existe duda, en lo que no hay vuelta de hoja es en que todas, tanto vegetativa, sensitiva, intelectual y motora difieren lógicamente: “En cuanto a las otras partes del alma (sensitiva, vegetativa y motora) se deduce que no son separables (según el lugar); aunque también es claro que su definición es distinta (incluyendo a la intelectual), pues la facultad sensitiva y la opinativa son diversas, como diverso es el opinar del sentir.”¹¹

Por ello, como ‘no hay nada claro’ acerca de la separabilidad local entre el intelecto y las otras partes, y como no desarrolla las diferencias entre opinión y sensación, más adelante, tratando el modo como las formas de vida inferiores se incluyen en las superiores cuyas diferencias son reales o de razón, según se vean de abajo hacia arriba o de arriba hacia abajo respectivamente, cuando llega al intelecto, que parece incluir todas las formas de vida inferior, dice: “la noción de intelecto especulativo merece ser tratado aparte”,¹² remitiendo al libro tercero, sea para tratar las diferencias lógicas, como en el capítulo tercero, o las reales, como en los capítulos cuarto y quinto.

Pero antes de pasar al libro tercero, Aristóteles hace otra referencia al intelecto, probando que la definición de alma antes dicha no se predica equívocamente del alma intelectual, aunque está en una de sus partes separada: “Por consiguiente resulta evidente que la definición de alma será como la definición de figura prescindiendo del triángulo [...] así tampoco puede existir ni concebirse alma fuera de las que hemos mencionado.”¹³

¹¹ *De An.* II, 2; 413b 27-31.

¹² *De An.* II, 3; 415b 11.

¹³ *De An.* II, 3; 414b 20-22.

Las alusiones anteriores apuntan a *De An.* III, 4, que se puede considerar el capítulo central de dicha obra. Se ha dividido el artículo en la exposición de unos presupuestos sensitivos y en el desarrollo de una teoría del intelecto porque el uso de la analogía entre sensación e intelección en el citado capítulo, aunque implícito, es claro.

2. Presupuestos de la sensibilidad para una teoría del intelecto

Sólo si se avanza en el sistema de Aristóteles, las nociones se clarifican. De este modo, la naturaleza del intelecto no puede ser comprendida sino bajo los presupuestos establecidos en su estudio acerca de la sensibilidad pero, al mismo tiempo, el estudio acerca de la sensibilidad alcanza su culminación en el tratado acerca del intelecto. En éste, la noción de conocimiento alcanza una mayor pureza conceptual, es decir, la noción de conocimiento intelectual se confunde cada vez menos con los procesos materiales. Por ello, antes de determinar qué entendió Aristóteles por espíritu, conviene exponer ciertas bases sobre la sensibilidad, pues en este campo, como en muchos otros, el Estagirita utiliza la analogía como un método insustituible.

a) Naturaleza de las facultades sensitivas: una potencia inmaterial

El primer presupuesto que presentamos es que, aunque facultad y órgano¹⁴ constituyen en el nivel de la sensibilidad una unidad como el alma y el cuerpo,¹⁵ existe entre ellos una diferencia fundamental, pues la facultad es potencia inmaterial y el órgano es material: “La facultad y el órgano –dice Aristóteles– son una misma cosa realmente, pero su esencia es diversa, porque lo que siente debe ser algo extenso. Pero

¹⁴ Cfr. *de An.* II, 1; 412b 19: “La vista es la esencia del ojo”.

¹⁵ *De An.* II, 1; 412b 29-413a 1: “Así como el ojo consta de pupila y de vista, así el animal, de cuerpo y alma”.

ni la facultad sensitiva ni la sensación son algo extenso; sino sólo una razón y potencia del sujeto que siente.”¹⁶

La facultad, pues, es cierta razón y potencia, irreductible al órgano y a la materia. El sentido está compuesto de elementos, pero la facultad no consiste en ellos. Si se reduce la facultad a los órganos, como estos están compuestos de elementos, se caería en la posición de Empédocles. Aristóteles establece la naturaleza del sentido en franca discusión con Empédocles. Éste había fundado su teoría del conocimiento en su concepción discontinuista de la naturaleza. La mezcla de los elementos –pensaba–, bajo sus especies fundamentales de tierra, agua, aire y fuego, nunca es enteramente compacta, sino que conlleva ciertos πόροι. Esta situación interior al sujeto está siendo bombardeada por flujos o emanaciones llamadas ἀπορροΐαι. De este modo, se establece una relación entre los cuerpos. Pero, ¿por qué no cualquier órgano está ordenado a conocer cualquier emanación, sino sólo un género de emanaciones o sensibles? Empédocles estableció con el fin de explicar ese discernimiento que hace cada sentido de sus sensibles propios, respecto de otro género de sensibles propios, una simetría entre los πόροι y las ἀπορροΐαι, y, de este modo los πόροι sólo recibirán aquellas emanaciones con las que guarden un isomorfismo. Según la estructura de los πόροι se reciben ciertas emanaciones. De aquí el principio ‘lo semejante se conoce por lo semejante’.¹⁷ Así, pues, conocerá el fuego por el fuego, el aire por el aire, la tierra por la tierra y el agua por el agua. Bajo esta concepción, Empédocles fue llevado a afirmar que “el alma está compuesta de los elementos”¹⁸ y, por tanto, también la facultad. Pero si la facultad está compuesta de los mismos elementos que sus objetos ‘el sentido está siempre en acto’.¹⁹

Contra esto, al principio de *de An.* II, 5, Aristóteles reduce al absurdo la posición de Empédocles: si lo semejante se conoce por

¹⁶ *De An.* II, 12; 424a 25-28.

¹⁷ *De An.* I, 5; 409b 29; II, 5; 417b 1.

¹⁸ *De An.* I, 5; 409b 24.

¹⁹ *De An.* III, 2; 426a 25; cfr. *etiam Metaph.* IV, 5; 1010b s.

lo semejante, “¿por qué no se da también sensación de las mismas sensaciones? ¿Por qué los sentidos no producen sensación sin objeto externo, siendo así que en los sentidos hay fuego y tierra y los otros elementos, los cuales ora en sí mismos, ora por sus cualidades son objeto de la sensación?”²⁰ Es claro pues, que si la facultad es algo corporal, tendrá los elementos que son objeto en su propia estructura interna, por lo que podría conocer en ausencia del objeto externo. Confundir órgano y facultad lleva a que el sentido estuviera siempre en acto, dándose sensación de la misma sensación, cosa que en sí es absurda.

Contra esto, Aristóteles establece que el sentido es una potencia inmaterial irreductible al órgano, aunque limitado por éste. Dicha potencia inmaterial no es sino un ámbito de indeterminación material –un sobrante formal– que posibilita informar otros seres mediante una posesión inmaterial. En tanto que potencia, el sentido carece de sus objetos: “Y del mismo modo que lo que ha de discernir lo blanco y lo negro, no ha de poseer ninguno de los dos en acto, aunque sí en potencia (lo mismo vale para todos los sentidos); asimismo conviene que el órgano del tacto no sea ni frío ni caliente.”²¹ Si el sentido no careciera de sus objetos, se caería en la posición de Empédocles. De este modo, el sentido es tal cuando ha alcanzado cierto grado de inmaterialidad.

13

b) Objeto de los sentidos: el singular

No sólo el conocimiento está fundado en la inmaterialidad de la facultad sensitiva, sino también en la de su objeto. Cuando define al sentido, Aristóteles dice: “El sentido es aquello que puede recibir formas sensibles sin su materia, como la cera recibe la imagen anillo, y no el hierro ni el oro; toma si la imagen dorada o broncea, pero

²⁰ *De An.* II, 5; 417a 3-6.

²¹ *De An.* II, 11; 424a 7-11.

no en cuanto es de oro o de bronce. Así también el sentido al percibir cualquier cosa, sufre el influjo del objeto que tiene calor o sabor o sonido, pero no en cuanto es esta o aquella sustancia, sino en cuanto tiene tal cualidad y forma.²² La facultad recibe no la materia, como las plantas,²³ sino la forma.²⁴ Por ello, el objeto sensible poseído ya por el sentido es inmaterial.

Igualmente, discutiendo el principio ‘el alma es de algún modo todas las cosas’, después de haber dicho que cognoscible y cognoscitivo se dicen en potencia y en acto, Aristóteles muestra que lo cognoscible y lo cognoscitivo no se identifican según su materia sino según su forma: “de donde se sigue que (lo cognoscible y lo cognoscitivo se identifican) o son las mismas cosas o sus formas. Ahora bien, no son las cosas mismas, porque no es la piedra la que está en el alma –como pensaba Empédocles–, sino su forma”.²⁵

Sin embargo esta inmaterialidad no significa aún espiritualidad. El sensible permanece afectado por las características materiales de donde fue abstraído, como el sentido sigue limitado por el sujeto orgánico que lo condiciona. Y esto porque el órgano limita al sentido al aquí y ahora.

²² *De An.* II, 12; 424a 19-24.

²³ Cfr. *de An.* III, 11; 424a 2-3: “Las plantas no [...] pueden recibir formas sensibles, sino que sufren el influjo de la materia.”

²⁴ En esta línea, es interesante el comentario de Tomás de Aquino, quien (*in II de An.*, lect. XXIV, n. 551, 552, 553) afirma “*Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam formam, et non per suam materiam [...], differentia tamen est in modo recipiendi: (a) Si eodem modo disponatur patiens sicut erat in agente; et tunc non recipitur forma sine materia. (b) Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente; quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.*”

²⁵ *De An.* III, 8; 431b 29-30.

c) *La alteración del sentido por el sensible no es física*

En *de An.* II, a propósito del conocimiento sensible, Aristóteles discute la exclusividad de dos principios presocráticos: el primero, de Empédocles, según el cual ‘lo semejante se conoce por lo semejante’, y el segundo, de Anaxágoras, según el cual ‘lo contrario se conoce por lo contrario’.²⁶

Para ello, Aristóteles distingue dos tipos de alteración: “El tránsito a las disposiciones privativas, a saber la substitución de una cualidad por su contraria [...] y el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza, que es progreso y perfección de la cualidad existente.”²⁷

Así, con Empédocles que afirmaba que ‘lo semejante se conoce por lo semejante’, Aristóteles afirma “el sentido en acto es semejante a lo sensible en acto”.²⁸ Contra Empédocles, que afirmaba que “ni lo blanco ni lo negro existen independientemente de la vista”,²⁹ Aristóteles distingue la sensación en potencia y la sensación en acto.³⁰

Con Anaxágoras que afirmaba que ‘lo contrario se conoce por lo contrario’, Aristóteles afirma “la sensación consiste en cierto movimiento y pasión, porque parece ser cierta alteración cualitativa”.³¹ Contra Anaxágoras, atribuye a la sensación una alteración que conlleva perfección, no corrupción. En efecto, aunque el conocimiento sea una alteración, es una alteración de naturaleza especial, irreductible a los procesos de la materia inorgánica.

Así, contra Empédocles, el sentido pasa de la potencia al acto, como pensaba Anaxágoras; contra éste, la sensación no implica corrupción, como pensaba Empédocles. Aristóteles asume el planteamiento de sus predecesores en una síntesis superior: “las cosas sufren alteración

²⁶ *De An.* I, 5; 409b 26; II, 5; 417a 1.

²⁷ *De An.* II, 5; 417b 13-16.

²⁸ *De An.* III, 2; 425b 25.

²⁹ *De An.* III, 2; 426a 25.

³⁰ *De An.* III, 2; 426a 24.

³¹ *De An.* II, 5; 416b 34.

MIGUEL GARCÍA JARAMILLO

por el influjo de lo semejante y en cierto sentido de lo desemejante; porque sufre la alteración lo no semejante, que una vez alterado es ya semejante”.³²

El sentido, pues, por naturaleza está en potencia, y pasa al acto por el influjo de una cosa desemejante a él, a saber, el sensible. Pero una vez actualizado, lejos de perder su forma propia, se identifica con él.

Estos principios son establecidos por Aristóteles ya no en discusión con Empédocles o Anaxágoras en términos de κίνεσις y πρᾶξις.

La κίνεσις es el cambio que va de un contrario hasta su contrario y el ente mientras cambia no ha alcanzado el término del cambio y cuando lo ha alcanzado, ya no cambia. Así, no se puede hablar de simultaneidad, sino de diferencia temporal o de proceso: “no es lo mismo construir y haber construido”.³³ En estos términos, la κίνεσις ‘es el acto de lo imperfecto’,³⁴ pues mientras está en movimiento no ha alcanzado el fin, y cuando ha alcanzado el fin ha cesado el movimiento.

La πρᾶξις es perfección, simultaneidad: ‘es lo mismo ver y haber visto’.³⁵ Obrar y tener el fin es lo mismo. Alcanzar el fin, para el viviente, no significa la muerte, no se convierte en pasivo, sino en máximamente activo. Así, si “la πρᾶξις es aquello en que se da el fin”,³⁶ entonces es acto de lo perfecto: “el acto de las cosas que han llegado a su perfección es diverso”³⁷ de la κίνεσις.

La κίνεσις se ejerce procesualmente; la πρᾶξις, simultáneamente. El viviente corpóreo asume la κίνεσις en movimiento práxico. Y es por esta incorporación de la κίνεσις en la πρᾶξις por lo que ésta se despliega temporalmente; es decir, el viviente no actualiza todas sus potencialidades simultáneamente, sino que las ejerce sucesivamente.

El movimiento kinético no se realiza sino por un agente externo. El hecho de que el viviente corpóreo tenga materia lleva a que para mante-

³² *De An.* II, 5; 417a 20.

³⁴ *De An.* III, 7; 431a 6.

³⁵ *Metaph.* IX, 7; 1048b 32-33.

³⁶ *Metaph.* IX, 7; 1048b 22-23.

³⁷ *De An.* III, 7; 431a 8.

ner su propia organización interna dependa del exterior, pero según sus condiciones internas. El exterior es ‘asimilado’, ‘incorporado’ según sus condiciones internas. “El viviente concreto –dice De Garay Suárez–, además de las acciones recibidas, es principio de acciones propias: es activo. De modo gráfico se podría decir que su actividad no está completamente pegada a la materia, sino que tiene cierta actividad propia; además de actualizar la materia, le sobran fuerzas para obrar. El viviente es principio de sus operaciones.”³⁸ Mediante dicho sobrante formal, al viviente no le basta informar su materia, sino que puede informar una materia ajena, como en la nutrición, y a una forma ajena, como en el conocimiento, incorporándolas a su estructura.

Así, el principio de Empédocles es asumido en la alteración perfectiva en Aristóteles.

d) El órgano limita la potencia sensitiva

Resta averiguar la causa de dos hechos a los que Aristóteles les asignará una misma causa. ¿Por qué los sentidos se destruyen por el exceso de una impresión sensible? ¿Por qué los sentidos sólo captan un género de sensibles?

En Aristóteles hay una correspondencia entre facultad cognoscitiva y objeto o género cognoscible. En la *Metafísica*, discutiendo la naturaleza de la contrariedad, Aristóteles afirma “cualquier género, tanto de la sensación como de la ciencia es una sola de uno solo”.³⁹ Es, pues, por la naturaleza del género por lo que se define el sensible propio. Así, como “las cosas que difieren en género no pueden convertirse recíprocamente unas en otras”,⁴⁰ se dice sensible propio a “aquel que no puede ser recibido por otro sentido”.⁴¹ Los sentidos son tan

³⁸ De Garay Suárez, Jesús, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, 1983, Pamplona, Universidad de Navarra, p. 441.

³⁹ *Metaph.* IV, 2; 1003b 19.

⁴⁰ *Metaph.* X, 4; 1003b 19.

⁴¹ *De An.* II, 6; 418a 11.

irreductibles como los sensibles. A nivel de la sensibilidad externa, e incluso de la interna, no hay reducción de un campo cognoscitivo a otro, a no ser por accidente. La fusión simultánea heterogénea que realiza el sentido común no reduce un campo perceptivo a otro, sino que integra y distingue los sensibles de los objetos de los sentidos externos, restituyendo, no confundiendo, los aspectos sensibles de una misma realidad.

Hay, pues, una diferencia genérica entre un campo sensorial y otro. Sin embargo, dentro del ámbito de cada género es posible concebir diferencias específicas. Así, bajo el objeto propio de la vista, a saber, el color,⁴² caen varios objetos secundarios y específicos que guardan entre sí una oposición de contrariedad: “el sentido es algo así como intermedio entre los contrarios propios de cada sentido y por serlo puede distinguirlos”.⁴³

Para Aristóteles los contrarios son los ‘extremos máximos’ o la oposición perfecta “más allá de la cual no es posible concebir nada”.⁴⁴ Desde este punto de vista, el género cognoscible sensible es el ámbito de cognoscibilidad en el cual los contrarios determinan los puntos mínimo y máximo más allá de los cuales no es posible conocer nada.

18 Hay, pues, una proporción entre los umbrales mínimo y máximo, por un lado, y la facultad, por otro: “Si el sonido consiste en cierta proporción (entre contrarios) también el oído debe consistir en una cierta proporción.”⁴⁵ Por esto el sentido es potencia, cierta cualidad intermedia o cierta proporción. El sentido tiene la capacidad de conocer los contrarios de un mismo género.

Siendo facultad y órgano una sola cosa,⁴⁶ en su esencia difieren, pues el órgano “debe ser algo extenso, mientras que ni la esencia de la facultad sensitiva ni la sensación son algo extenso, sino una razón y potencia del sujeto [...]. Por aquí se ve claramente por qué los objetos

⁴² Cfr. *de An.* II, 7; 418a 26.

⁴³ *De An.* II, 11; 424a 7.

⁴⁴ *Metaph.* X, 4; 1055a 13.

⁴⁵ *De An.* III, 2; 426a 30.

⁴⁶ Cfr. *de An.* II, 1; 412b 17; 12, 424a 25.

sensibles de grado excesivo destruyen los órganos sensorios. Porque si la moción del órgano es muy fuerte, se destruye la proporción en que consistía el sentido”.⁴⁷

Esa cualidad particular de mediación funcional –dice Cornelio Fabro– que posee la facultad de los sensibles contrarios, tiene su fundamento en una particular forma de estructura que han tomado en el órgano de la facultad los elementos que constituyen los cuerpos sensibles.⁴⁸

De este modo, si el género es el ámbito de cognoscibilidad más allá del cual no es posible conocer nada, es porque si alguno de los contrarios sobrepasa el umbral máximo de la sensibilidad, las proporciones de los elementos del órgano se corrompen. La limitación de la cognoscibilidad del sentido es la condición de su corruptibilidad.

Así, si la proporción de los elementos determina un ámbito de cognoscibilidad limitado, éste ha de ser irreductible a otros ámbitos o campos de cognoscibilidad. La proporción de los elementos del órgano define la irreductibilidad de los campos sensoriales y por lo tanto su pluralidad y su corruptibilidad. Por la materia los sentidos son limitados en su cognoscibilidad y, por ello, para sanar la insuficiencia que cada sentido tiene de conocer todas las cualidades sensibles son necesarios muchos sentidos. El género sensible funda su cognoscibilidad en su irreductibilidad. Pluralidad y limitación vienen dadas por la materia.

El campo cognoscitivo, aunque inmaterial, se limita a las condiciones materiales. Es por la estructura orgánica de la facultad por la que el sentido puede recibir los influjos físicos y asumirlos en un movimiento inmanente. Sin embargo, a causa de esta influencia exterior, el sensible sigue guardando las características singulares que tenía en las cosas externas.⁴⁹ Y es por la misma singularidad del sensible por lo que también puede inferirse su organicidad. Si el sentido no estuviera limitado por el órgano, su objeto no estaría limitado a las

⁴⁷ *De An.* II, 12; 424a 27-30.

⁴⁸ Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento*, 1978, Pamplona, EUNSA, p. 58.

⁴⁹ Cfr. *de An.* II, 5; 417b 23.

MIGUEL GARCÍA JARAMILLO

condiciones individuales. Pero, en tal caso, ya no podría recibir influjo alguno de la realidad sensible y, por tanto, no podría conocerla de un modo directo e inmediato.

De este modo, ni la facultad ni el objeto ni la alteración cognoscitiva son físicas, sino sólo el órgano que determina materialmente al sentido.

3. Pruebas aristotélicas de la espiritualidad del intelecto posible (νοῦς πάντα γίνεσθαι ο δύναμει)

Después de tratar sobre la parte sensitiva del alma y de las diferencias o separabilidad lógica entre intelecto y sentido, Aristóteles estudia la naturaleza del intelecto: “En cuanto a la parte del alma con la que ésta conoce y juzga moralmente, ya sea sólo lógicamente separable y no en cuanto al lugar, hay que estudiar cuál es su diferencia específica y cómo se produce la intelección.”⁵⁰

Como se observa, Aristóteles todavía no piensa responder a la cuestión de si el intelecto o alma intelectual es separada de las otras partes, punto que había dejado inconcluso anteriormente,⁵¹ sino que se interesa por la diferencia específica del intelecto y de la intelección.

Así como en *de An.* II buscó la diferencia específica de lo sensitivo frente a lo material, en el *de An.* III buscará lo específico de lo intelectual y de la intelección frente a lo sensitivo y a la sensación. El fondo de la cuestión es en qué se asemejan y en qué difieren el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Así, el capítulo en el que trata la naturaleza del intelecto posible podría dividirse en dos partes.

⁵⁰ *De An.* III, 4; 429a 10-12.

⁵¹ *De An.* II, 1; 413a 4-7; *de An.* II, 2; 413a 13-16, 24-26; 415a 11-12.

a) *Semejanzas entre lo sensitivo y lo intelectivo*

“Si la intelección es análoga a la sensación, consistirá en cierta pasión (πάσχειν τι) producida por el influjo de lo inteligible, o en otra cosa semejante. Debe, pues, ser impasible, pero al mismo tiempo capaz de recibir la forma, y ser tal en potencia cual es la forma en acto, aunque no idéntica a ella, y debe guardar respecto de lo inteligible la misma relación de la sensación frente a lo sensible.”⁵²

Aristóteles usa, pues, cuatro parámetros de proporcionalidad entre la naturaleza sensitiva e intelectiva:

1. Si los sensibles son “los objetos productores del acto de la sensación”,⁵³ los inteligibles serán los objetos productores de la intelección.
2. Si el sentido en tanto que facultad irreductible al órgano es potencia inmaterial, el intelecto tendrá que ser una potencia inmaterial.
3. Si, como se ha visto, la sensación no es una alteración corruptiva, sino perfectiva, la intelección será una alteración perfectiva.
4. Si el sentido es impasible, esto es, una potencia inmaterial que sufre una alteración perfectiva, el intelecto será impasible en cuanto puede recibir los inteligibles sin perder su forma propia.

b) *Diferencias entre lo sensitivo y lo intelectivo*

Se vio que tanto el sentido como el intelecto son potencias inmateriales. Sin embargo, aún no está probada su espiritualidad; inmaterialidad no significa espiritualidad: “Espiritualidad –dice O. N. Derisi– no significa otra cosa que lo que no es material ni depende intrínsecamente de la materia en su ser u obrar específico y sin concurso causal de la materia.”⁵⁴ Pero como las facultades sensitivas, aunque no se

⁵² *De An.* III, 4; 429b 14.

⁵³ *De An.* II, 5; 417b 22-23.

⁵⁴ O. N. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, 1945, Bs. As., Curso de cultura católica, p. 50.

reduzcan al órgano, forman con él una unidad como la materia y la forma, destruido el órgano, se destruye la facultad. Además, aunque la sensación no consiste en una alteración física, la facultad no puede pasar a la sensación si no es porque un estímulo de naturaleza física llega al órgano: “Esta alteración física es la condición *sine qua non* de la percepción: apenas es completa, el sentido pasa al acto de sentir.”⁵⁵ Así, pues, el sentido depende tanto en su ser como en su obrar de la materia.

Aristóteles sostuvo que en virtud de la limitación que ejercía la materia sobre las facultades sensitivas, éstas se diversificaban para conocer todas las cualidades sensibles y el conocimiento de cada sentido se limitaba a un determinado género de sensible, que estaba afectado por unos umbrales mínimo y máximo. Del primer dato inferirá la pluralidad de las facultades para suplir la insuficiencia de cada sentido. Del segundo, la corruptibilidad por el exceso de una impresión sensible. Por otro lado, además, por el origen físico del estímulo sensible, el sentido está limitado a conocer lo singular. En estos tres primeros datos se inspirarán los tres primeros argumentos de los cuatro presentados en *de An.* III para probar la espiritualidad del intelecto.

1. Si el intelecto puede conocer todo, no está limitado por la materia:

Dado que todo lo que puede entender, debe estar libre de toda mezcla, pues al parecer una forma diversa de la suya lo obstaculizaría y la destruiría. De manera que no es otra que ésta la naturaleza del entendimiento, estar en potencia [...]. Luego no es razonable decir que está mezclado con el cuerpo; porque en tal caso tendría alguna cualidad o de frialdad o de calor, o de algún órgano como lo posee la facultad sensitiva; pero de hecho nada tiene.⁵⁶

⁵⁵ C. Fabro, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁶ *De An.* III, 4; 329a 17-26.

Hay que observar que la razón que da cuando dice “pues al parecer una forma diversa de la suya, lo obstaculizaría y lo destruiría” no es tanto para probar la espiritualidad del intelecto, sino sólo su inmaterialidad. La misma razón había dado cuando argüía la inmaterialidad del tacto y de la vista: “Del mismo modo que lo que ha de discernir lo blanco y lo negro no ha de poseer ninguno de los dos en acto, aunque sí en potencia (lo mismo vale para los otros sentidos), asimismo conviene que el órgano del tacto no sea ni frío ni caliente.”⁵⁷ El punto donde destaca la espiritualidad del intelecto es en que ‘lo pueda conocer todo’, pues a diferencia del sentido, el intelecto no está coartado a cierto género de sensibles, ni incluso a los seres sensibles en general, como el sentido común y la fantasía, sino que puede conocer incluso la esencia de las cosas.

Así, aunque la irreductibilidad de los géneros sensibles de los sentidos externos es superada por un sentido más inmaterial que éstos, a saber, el sentido común, éste, sin embargo, no captaba el objeto ni en tanto que pasado, ni en tanto que futuro, ni en tanto que apetecible, ni mucho menos su esencia. Si hay algo que pueda conocer ‘todo’, entonces debe estar libre de toda mezcla. De este modo, aquél argumento que sólo valía para probar la inmaterialidad de alguna facultad, cuando es llevado al extremo, esto es, cuando la inmaterialidad es llevada a la perfección, vale también para probar la espiritualidad.

Mientras que los sentidos se diversificaban desde dentro, en tanto que la materia los limitaba a un género limitado de sensibles y, desde fuera, en tanto que las facultades se definen por sus objetos, el intelecto no es limitado ni por dentro, pues es inmaterial, ni por fuera, pues todo cae bajo la razón común de ente, por lo que no hay diversidad de facultades intelectivas, aunque sí de operaciones y hábitos.

⁵⁷ *De An.* II, 11; 424a 8-11.

MIGUEL GARCÍA JARAMILLO

2. Si el intelecto no se corrompe ante un inteligible muy intenso, entonces es inmaterial:

Que no es igual la impasibilidad de la facultad sensitiva a la intelectual, aparece claro considerando los sensorios y el sentido. El sentido no puede sentir después de un sensible demasiado intenso [...]. Pero el entendimiento, después que ha entendido algo muy inteligible, entiende de los inferiores no peor, sino mejor; y esto acontece porque mientras la facultad sensitiva no puede estar sin el cuerpo, el entendimiento es separable.⁵⁸

Aunque como se ha visto, tanto el sentido como el intelecto son impasibles, pues su alteración no lleva corrupción, sin embargo el sentido es corruptible por accidente, pues cuando un sensible muy intenso llega al órgano, éste se corrompe.⁵⁹

Se ha dicho que la proporción de los elementos no sólo ha limitado cada campo sensitivo a un género de sensibles irreductible a otro, sino que además dicho género tiene un ámbito de cognoscibilidad más allá del cual no es posible conocer nada. Y esto porque el órgano del sentido está constituido por una cierta proporción de elementos que, por afuera, posibilita la recepción física del estímulo y, por adentro, da pie a cierto ámbito de indeterminación material o cualidad intermedia, llamada μεσότης. Cuando el estímulo sensible es muy intenso, se rompe la

24

⁵⁸ *De An.* III, 4; 429a 29-429b 5.

⁵⁹ En esta línea, la puntualización de Nuyens, François (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1948, Lovain, Publications universitaires, p. 279) es importante, cuando comenta: "C'est bien là, en effet, le point de départ du Stagirite, qui en conclut que la connaissance intellectuelle doit consister en un certain πάσχειν. Mais Aristote use avec beaucoup de précaution des termes qu'il emploie (πάσχειν τι). Plus haut déjà, en traitant de la connaissance sensible, il avait noté qu'il n'y a aucun inconvénient à déclarer que la faculté de connaître est 'passive' ou 'réceptive' vis-à-vis de l'objet, pourvu que ces mots soient bien compris. Le caractère passif ou réceptif de la faculté n'est pas une imperfection, mais bien plutôt une perfection, une capacité de développement. Quand on parle de πάσχειν à propos de la connaissance, il ne s'agit pas d'un 'φθαρτικόν πάθος', mais d'un 'τελεωτικόν πάθος'." En general, el análisis que hace Nuyens en las p. 279-82 es sumamente útil e interesante para entender los puntos de vista desde donde se dice que el intelecto padece o que es impasible.

proporción de los elementos en que consistía el órgano, destruyendo simultáneamente la facultad y el sentido.

Por el contrario, dice Aristóteles, cuando el entendimiento conoce los principios, que son lo máximamente cognoscible y en virtud de lo cual se entienden las demás cosas,⁶⁰ “no entendemos los inferiores peor, sino mejor”. Así, pues, el intelecto no se corrompe por un inteligible muy intenso, aunque sólo puede conocerlo de un modo indirecto y mediato.

Así, pues, el intelecto ni está limitado a conocer un solo género de cosas, ni tiene un umbral máximo más allá del cual no sea posible entender nada, como sucede con el sentido. Por ello, se puede decir que el intelecto humano es potencialmente infinito. No se puede objetar que de hecho el hombre no puede conocerlo todo, porque debería responderse que no es actualmente infinito. El desarrollo histórico cubre y da noticia de esa potencialidad infinita: el hombre tiene historia porque tiene espíritu. Ningún acontecimiento, dato o hecho agotan la potencialidad infinita del intelecto humano y cada individuo es más que su especie.

3. Si el inteligible está separado de la materia, el entendimiento está separado de la materia:

Después que ha discutido el objeto directo e inmediato y el objeto indirecto y también inmediato del intelecto (que hemos dejado al margen por ahora), Aristóteles concluye: “Así como hay objetos separados de la materia, también lo está el entendimiento.”⁶¹

En este renglón Aristóteles recoge la tradición anterior, tanto la de Empédocles como la de Platón. Fue Empédocles el primero que infirió la naturaleza del intelecto a partir de la afinidad que tiene con sus objetos. El intelecto tiene una naturaleza del todo semejante a sus

⁶⁰ Cfr. *Metaph.* I, 2; 982b 1-4.

⁶¹ *De An.* III, 4; 429b 22.

objetos, esto es, material: “La intelección –pensaba Empédocles– es algo corpóreo como la sensación y que sentimos y pensamos lo semejante por lo semejante.”⁶²

Sin embargo, le corresponde a Platón el haber sido el primero en tomar el principio de Empédocles para mostrar no la materialidad, sino la espiritualidad del alma intelectiva. En el *Fedón*, a propósito de las pruebas de la inmortalidad del alma, demuestra la incorruptibilidad de ésta a partir de su afinidad con las ideas. Partiendo de la distinción entre los seres visibles, compuestos y mutables, por un lado, y los invisibles, simples e inmutables, por otro, Platón atribuye el alma a los segundos, pues es inmaterial e invisible, y el cuerpo a los primeros. Empero, el alma se sirve del cuerpo para el conocimiento sensible que, por no tener afinidad natural con el mundo mutable, “se pierde, se turba, vacila, como si estuviera ebria; todo por haberse ligado a cosas de esta naturaleza. Mientras que cuando ella examina las cosas por sí mismas, sin recurrir al cuerpo, se dirige a lo que es puro, eterno, inmortal, inmutable; y como es de la misma naturaleza, se une y estrecha con ello cuanto puede y da de sí su propia naturaleza. Entonces cesan sus extravíos, se mantiene siempre la misma, porque está unida a lo que no cambia jamás y participa de su naturaleza y este estado del alma es lo que se llama sabiduría”.⁶³

Aunque Aristóteles rechazó la concepción antropológica y la doctrina de las ideas separadas de Platón, retomó sin embargo como una intuición fundamental la afinidad que tiene el intelecto con sus objetos para probar la espiritualidad de aquél.

Si las ideas son simples, inmutables y eternas, estarán libres de toda mezcla con la materia. Pero el intelecto no puede conocerlas sino a condición de tener una naturaleza afín a ella. De modo que el intelecto es inmaterial y eterno.

Como se ha visto en el transcurso de la historia, esta prueba no es absolutamente solidaria con la teoría general de las ideas, cual es el

⁶² *De An.* III, 3; 427b 26-29; cfr. *etiam Metaph.* 1009b 10-15.

⁶³ *Phd.*, 79d.

caso de la reminiscencia, de manera que bien puede ser retomada por un sistema que no sea ni materialista ni idealista objetivo. Primero, el argumento fue retomado por Aristóteles. Luego, por medio de Plotino, San Agustín lo dio a conocer a Occidente en su *De Quantitate animae*. Por último, Santo Tomás retomó tanto la tradición aristotélica como la agustiniana en una síntesis superior.⁶⁴

Si nada se entiende sino en cuanto está en acto⁶⁵ y la naturaleza del entendimiento es estar en potencia, el entendimiento se conoce en cuanto ha sido reducido al acto por la especie inteligible. Pero nada puede ser reducido al acto por un agente que no guarde ninguna comunidad genérica con el paciente. Así, el intelecto no podría ser actualizado por la especie inteligible sino a condición de pertenecer a un mismo género.

Los principios operativos —dice Fabro— se conocen por la naturaleza de los actos que producen; los actos, a su vez, se conocen por sus objetos que (los actos) hacen presentes a la conciencia y por el modo de hacerlos presentes. Actos y objetos son copresentes y copercibidos; pero se debe reconocer que en sentido absoluto la mente capta por sí misma los objetos, y condicionadamente a ellos, también se hace con los actos que los hacen presentes. El entendimiento es potencia y principio operativo; toda potencia se conoce no en sí, sino mediante los actos que produce, cuya naturaleza es revelada por los objetos en las potencias cognoscitivas.⁶⁶

27

⁶⁴ *De Ver.* q. x, art. 8, c: “*Es hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus est immaterialis; alias esset individuata, et sic non deduceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt; et hoc quod Philosophus dicit in III De Anima quod intellectus est intelligibilis, sicut alia intelligibilia; quod exponens Comentator dicit quod intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia; quae quidem intentio nihil est quam species intelligibilis actu.*”

⁶⁵ Cfr. *Metaph.* IX, 10; 1051a 29.

⁶⁶ C. Fabro, *Introducción al problema del hombre*, 1982, Madrid, RIALP, p. 156.

Si, como dice Aristóteles, “en las cosas materiales el inteligible sólo está en potencia”,⁶⁷ el inteligible en acto tendrá que ser inmaterial. Pero la especie inteligible no es recibida en la materia, pues en tal caso formaría no un acto de intelección, sino un individuo.⁶⁸ Por ello, “inteligible e intelecto en acto son lo mismo en los seres inmateriales”.⁶⁹ Obsérvese que la cuestión se encuentra en las antípodas de Empédocles: inteligible e intelecto no se asemejan según sus materias, sino según sus formas.⁷⁰

Concluyendo, es a partir de la inmaterialidad del objeto del intelecto, el cual es universal, de donde se infiere la inmaterialidad del acto cognoscitivo y, por consiguiente, de la facultad. De la misma manera que del modo singular de poseer sus objetos los sentidos se infería su organicidad, del modo universal de poseer sus objetos se infiere la inorganicidad del intelecto. El sentido en acto no es espiritual, sino inmaterial. Así, aunque los sensibles son los productores de los actos de la sensación, y los inteligibles son los productores de la intelección, los sensibles son singulares y los inteligibles universales.

Después que ha probado la espiritualidad del intelecto en comparación con el sentido y antes de terminar el capítulo cuarto, Aristóteles plantea dos problemas. Por el momento, se tratará el segundo, puesto que además de que se relaciona con los argumentos relativos a la espiritualidad del intelecto, el primer problema es una introducción al capítulo quinto relativo a la naturaleza del intelecto agente.

28

4. Si el intelecto puede entenderse a sí mismo, entonces es inmaterial:

¿El entendimiento es un objeto inteligible para sí mismo? ¿Por qué si el entendimiento es por sí y no por otra cosa inteligible y si lo inteligible es uno específicamente, entonces o bien el entendimiento estará

⁶⁷ *De An.* III, 4; 430a 6.

⁶⁸ Cfr. *Ph.*, I, 7; 190b 20; *Metaph.* X, 3; 1054a 33-34.

⁶⁹ *De An.* III, 4; 429b 26.

⁷⁰ Cfr. *de An.* III, 8; 431b 29.

en todas las cosas, o bien estará mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligible.⁷¹

Samaranch no ha visto en este texto sino una argumentación insatisfactoria,⁷² lo cual es en cierto modo inexacto. Aristóteles no está argumentando, sino presentando una aporía en una disyunción cuyos consecuentes son absurdos. Partiendo del hecho de experiencia que “el intelecto puede entenderse a sí mismo”,⁷³ ahora pasa a cuestionar dicha inteligibilidad. La cuestión de fondo es si el intelecto es inteligible por sí mismo o por otro.

Si el intelecto es inteligible por sí mismo, el intelecto es una forma, pues la forma es el principio de inteligibilidad. Así, todo aquello que tiene forma tendrá intelecto. Por lo tanto, todas las cosas, como los animales y las plantas, entenderían, lo cual es absurdo.

Si el intelecto es inteligible por otra cosa, el intelecto estará mezclado con alguna cosa que a él y a las demás cosas hace inteligibles. Pero aquello que se une a otra cosa para hacerla inteligible es la forma, pues la forma es el principio de inteligibilidad, y a lo que se une la forma para hacerlo inteligible es la materia. Así, el intelecto será algo material a lo que se le une la forma para hacerlo inteligible. Pero en tal caso, todas las cosas que tienen materia, como los animales y los vegetales, tendrán intelecto, lo cual es absurdo.⁷⁴

De ambas alternativas se sigue, pues, que el entendimiento no es inteligible. Pero ¿cómo negar la experiencia de la propia inteligibilidad

⁷¹ *De An.* III, 4; 429b 26.

⁷² Cfr. Aristóteles, *Del Alma*, 1977, Madrid, Aguilar, traducción, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch, p. 864, n. 1.

⁷³ *De An.* III, 4; 429b 9.

⁷⁴ Respecto a este segundo condicional, Santo Tomás comenta que “*si autem est intelligibilis per hoc quod habet aliquid aliud sibi adiunctum, sequeretur quod habeat aliquid quod faciat ipsum intelligibilem, sicut et alia, quae intelliguntur: et ita videtur sequi idem quod prius, scilicet quae semper id quod intelligitur, intelligat*” (*in de An.* III, lect. IX, com. n. 721). La interpretación del consecuente del segundo condicional, poco clara en el texto aristotélico, parece no diferir de la del pasaje anterior. El ‘*id quod intelligitur*’ es la esencia de las cosas materiales. Pero si lo entendido es el intelecto, todas las esencias de las cosas materiales serán intelecto, pues todas pueden ser entendidas.

MIGUEL GARCÍA JARAMILLO

del intelecto? ¿Acaso la evidencia de este hecho no se impone con tal fuerza que resulta indudable, como pensó Descartes?

En efecto, con base en lo establecido anteriormente, a saber, que el intelecto es inmaterial, Aristóteles rechaza de principio la segunda premisa de la disyunción y se concentra en dilucidar lo sofístico que pueda tener la primera:

El intelecto es inteligible del mismo modo que los demás objetos inteligibles. Porque en lo inmaterial, el que entiende y lo que se entiende son una misma cosa, pues lo mismo es la ciencia teórica y lo que ella comprende. En las cosas que tienen materia, cada inteligible está sólo en potencia. De aquí se sigue que tales cosas no tienen intelecto, pues el intelecto sólo es una facultad de las mismas libres de materia, y que el entendimiento es objeto inteligible.⁷⁵

Así, de que el intelecto sea inteligible por sí no se sigue necesariamente que todas las cosas que tienen forma sean intelectivas, como el animal o el vegetal, sino sólo aquellas formas que son inmateriales. Sylvester Maurus comenta:

30 | El entendimiento es a la vez intelectivo e inteligible. Cuando se infiere que todas las cosas inteligibles serían a la vez intelectivas, habría que decir que es verdad, que todas las cosas inteligibles, que carecen de materia, son a la vez intelectivas. La razón es que por la misma separación de la materia, por la cual una cosa se constituye inteligible, se constituye también intelectiva, del mismo modo como por la misma forma, por la cual el objeto se constituye entendido, la potencia se constituye inteligente. Añadamos que, aunque las cosas inmateriales son inteligibles en acto y a la vez intelectivas, también las cosas materiales son inteligibles sólo en potencia y se constituyen inteligibles en acto por la abstracción de la materia, por cuya abstracción adquieren cierto existir inmaterial. Pero, puesto que el entendimiento es una potencia sin materia y enteramente inmaterial, por eso aquellas cosas materiales y que sólo son inteligibles

⁷⁵ *De An.* III, 4; 430a 2-9. cfr. *etiam Metaph.* XII, 9; 1075a 1-5.

en potencia, no son intelectivas, como quiera que la fuerza intelectual dimana de la inmaterialidad.⁷⁶

De este modo, cuando la inmaterialidad de la forma llega a ser perfecta no sólo permite su cognoscibilidad, sino también su cognoscitividad. Añádase que, aunque la cognoscibilidad del intelecto es inmediata para sí misma, éste está condicionado temporalmente a conocer primero la esencia de las cosas materiales. Si el intelecto puede conocerse a sí mismo es por ser espiritual; puede hacer objeto de conocimiento a su propio acto y a su sujeto, operación que no pueden ejercer los sentidos: la visión no es objeto de la vista, sino el color; pero la intelección sí puede ser objeto del intelecto.

Hay que añadir aquí que el conocimiento del que habla Aristóteles no alcanza la esencia propia; es decir, el conocimiento que tiene el intelecto de sí mismo no alcanza el '*quid sit*' sino sólo el '*an sit*'. De lo contrario, Aristóteles hubiese elegido un método *a priori* y reflexivo para indagar la naturaleza del intelecto en lugar de un método *a posteriori* a partir de los objetos y las operaciones del intelecto.

Hay que observar que, aunque el intelecto se puede conocer a sí mismo, no lo es sino en cuanto está en acto. Pero como esto no lo es por naturaleza, el conocimiento de sí mismo está condicionado al conocimiento del objeto: "La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa y sólo secundariamente de sí mismo."⁷⁷

En los cuatro argumentos antes expuestos vemos el uso del método analógico en relación con la materia inanimada, los sentidos y la inteligencia humana. No obstante, Aristóteles aplica dicho método más allá de los ámbitos intramundanos, para extenderse a la elaboración de una doctrina del intelecto divino, como veremos en otra ocasión.

⁷⁶ S. Maurus, *Aristóteles Opera*, t. IV, p. 93-4; apud Derisi, *op. cit.*, p. 71-2.

⁷⁷ *Metaph.* XII, 9; 1074b 35-38.

LAS DEBILIDADES DE LA DEMOCRACIA CONTEMPORÁNEA*

H. C. F. Mansilla**

La tesis central de este breve texto introductorio es la siguiente. El actual proceso de democratización ha sido relativamente exitoso, y ahora está confrontado con algunos dilemas que se derivan de su implantación a escala casi mundial. Aunque no existe ninguna relación causal directa, la democracia contemporánea de masas, la cultura popular y las demandas crecientes de todos los pueblos de la Tierra se hallan en un mismo contexto junto con los peligros de la entropía social, los desarreglos ecológicos a escala global y la manipulación de los medios de comunicación. Desde la Antigüedad clásica se sabe que, bajo ciertas circunstancias, los regímenes democráticos pueden degenerar y convertirse en sistemas autoritarios. En cambio, una genuina democracia está basada en factores argumentativos y deliberativos, y estos últimos no son el fuerte del actual modelo civilizatorio. Es probable que la ciencia política del presente sea bastante convencional: en general no ha tomado en cuenta las *limitaciones* que exhiben los regímenes democráticos –como toda obra humana– y los *límites* que la naturaleza y la escasez de recursos significan a largo plazo para una convivencia razonable de los seres humanos.

33

* *Las debilidades de la democracia contemporánea frente a la cultura popular. Una visión heterodoxa desde el Tercer Mundo*, es el título original de este trabajo, abreviado por razones de espacio.

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

H. C. F. MANSILLA

Aspectos preliminares

No hay duda de que a nivel mundial se puede constatar desde 1980 una saludable expansión de gobiernos democráticos que no tiene precedente en la historia universal. Este proceso está ligado, como se sabe, a una dilatación casi universal del libre mercado y del flujo irrestricto de bienes, servicios e informaciones y, a escala mucho menor, a una ampliación del Estado de Derecho. Este desarrollo está vinculado a una considerable difusión de doctrinas políticas, culturales y económicas inspiradas por el liberalismo. Tampoco hay duda acerca de los beneficios y aspectos positivos asociados a esta evolución: en América Latina, África y Asia, por ejemplo, se puede observar hoy en día una loable disminución del autoritarismo y un fortalecimiento de sistemas democráticos.

La evolución histórica de las últimas décadas ha conllevado, empero, algunos elementos negativos que se han agudizado paralelamente a la mencionada expansión de la democracia, elementos que, sobre todo en el Tercer Mundo, ponen en peligro la democracia. En las prósperas naciones de Europa y Norteamérica el riesgo mayor debe ser visto en el socavamiento de la democracia desde adentro, el cual se expresa en el sentimiento general de pérdida de sentido, la popularización del relativismo axiológico y la despolitización del conjunto social. La complejidad creciente de la vida social entorpece respuestas creíbles a los dilemas que surgen cuando la gente se pregunta acerca del sentido de todos los esfuerzos cotidianos. En otras palabras: ahora se vislumbran inexorablemente las fronteras e insuficiencias de la obra político-institucional más notable del ser humano, que es la modernidad liberal-democrática, aunque críticas clarividentes surgieron desde los comienzos del romanticismo. Ya en el siglo XIX, durante el mayor florecimiento de una atmósfera de seguridad y prosperidad, se percibieron en Gran Bretaña algunas limitaciones del liberalismo como doctrina dogmática: se aceptaba que el libre mercado funcionaba como un mecanismo excelente para asignar recursos escasos, pero no

como el método ideal para definir objetivos a largo plazo.¹ La gran desilusión vino cuando en 1914 las naciones más adelantadas de ese modelo civilizatorio liberal se lanzaron a la Primera guerra mundial, es decir, a un intento masivo de autodestrucción.

Hoy se puede notar algo mucho más alarmante a nivel mundial: un incremento exponencial del crecimiento demográfico a partir de 1945 y un aumento concomitante de la destrucción ambiental a ritmo exponencial. Sin los adelantos técnicos y sin una ampliación considerable de los servicios de salud —por más modestos que sean—, esta evolución hubiera sido imposible. En las nuevas democracias del Tercer Mundo y en regímenes autoritarios se detecta una expansión de demandas múltiples (mejor nivel de vida, mayores oportunidades de consumo masivo, mejor educación) que también pueden ser consideradas como únicas en la historia universal. Es superfluo añadir que en numerosos países falta la base material para satisfacer esas demandas, por más legítimas que sean.

La reflexión en ciencias sociales y políticas que se practica en el Tercer Mundo exhibe un marcado desinterés por este tipo de cuestiones y se concentra en asuntos de factibilidad económica e ingeniería institucional. Algunos problemas mencionados aquí han entrado tardíamente al debate (como conservar el medio ambiente y reducir fricciones emergentes de la presión demográfica), pero a regañadientes y a la zaga de temáticas impuestas por la cooperación internacional. El gran debate teórico sobre la transición a la democracia, que tiene lugar en países latinoamericanos,² no muestra la necesaria sensibilidad para comprender la relevancia a largo plazo de estas cuestiones. También en Asia y África la ciencia política convencional está demasiado ocupada en celebrar las victorias de la democratización y los aspectos promisorios

¹ David Thomson, *England in the Nineteenth Century 1815-1914*, 1967, Harmondsworth, Penguin, p. 227 s.

² Cfr. el compendio más completo sobre esta discusión en América Latina: Martin Lauga, *Demokratietheorie in Lateinamerika. Die Debatte in den Sozialwissenschaften*, 1999, Opladen, Leske + Budrich.

H. C. F. MANSILLA

de la globalización y sólo en casos aislados analiza en profundidad las insuficiencias y paradojas de la transición.

Un gran peligro adicional es el siguiente: paralelamente a las leyes físicas (sobre todo en la termodinámica), Manfred Wöhlcke postuló la existencia de una *entropía social*, que se manifiesta en la disipación continua de la energía, en la desintegración de las instituciones que garantizan el orden; en el incremento de una descomposición de normativas estructurantes; en la declinación cualitativa de las actividades científicas, artísticas y literarias; en formas exorbitantes de consumo masivo (insostenibles a largo plazo); y, finalmente, en tendencias autodestructivas a nivel mundial (por ejemplo el incremento de la criminalidad y la inseguridad, la aparición de dilatadas guerras civiles sin metas claras y, con respecto a nuestra base misma de la vida, la destrucción incesante del medio ambiente).³ Estos problemas tienen vigencia en todo el planeta.

Temas tratados tangencialmente en la politología convencional

36

Es de justicia señalar, aunque muy someramente, los aspectos positivos de la cultura contemporánea: la difusión de una ética universalista; la mayor vigencia de los derechos humanos; el afianzamiento del diálogo entre actores plurales dentro de una democracia deliberativa; la dilución de factores tradicionales en las relaciones entre los géneros y en la vida familiar; la disminución de lo convencional en el estilo de la vida cotidiana; la mayor diversidad en las mentalidades y en los vínculos entre las personas; y en la esfera institucional, una incipiente reducción de las jerarquías dentro de las fábricas y empresas y, ocasionalmente, una cierta desburocratización de los servicios públicos.⁴ Paralelamente

³ Manfred Wöhlcke, *Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches*, 1996, Munich, dtv, p. 15. Para una visión diferente cfr. el temprano texto de Ramón García Cotarelo, "Crítica de la consciencia contemporánea de catástrofe", en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n° 43, enero/febrero de 1985, p. 67-82.

⁴ Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, 1998, Frankfurt, Suhrkamp, p. 132.

a los mecanismos jurídico-formales (elecciones correctas, competencia efectiva de actores políticos, rotación de élites) se ha desarrollado una amplia variedad de formas de organización y participación, que tienen la facultad de inspirar o modificar políticas públicas y así tomar parte indirecta, pero efectiva, en las decisiones gubernamentales. La ganancia más notable del proceso de democratización de América Latina a partir de 1980 debe ser vista en el enorme incremento de estas instancias participativas de rango intermedio, que se ocupan de casi todas las actividades sociales y que —como propugnó Alexis de Tocqueville— actúan entre los individuos aislados y las instituciones políticas.⁵

Según Ulrich Menzel estamos transitando de una moderna sociedad industrial a un orden postmoderno basado en la prestación de servicios. La producción de bienes materiales pierde relevancia en favor del ámbito financiero y la generación de bienes virtuales.⁶ Pero este proceso denota también factores poco promisorios. El incremento exponencial de este sector inmaterial requiere de una fuerza laboral muy pequeña. La implementación exitosa del principio del mercado a todo nivel y la desregulación radical en el campo laboral pueden expulsar a mucha gente de oportunidades de trabajo y a numerosos países del perímetro del mercado mundial. El resultado es la marginalización y el empobrecimiento de personas y sociedades. Esta evolución debilita a los estados nacionales del Tercer Mundo mucho antes de que éstos alcancen el grado de racionalidad administrativa y política que es necesario para sobrevivir en la modernidad tardía. La sociedad concebida exclusivamente como un mercado autorregulado puede ser una utopía peligrosa, pues también el mercado requiere de toda suerte de regulaciones, límites y controles, funciones a las que el

⁵ Cfr. Luis Salazar, “Vom Gebrauch und Missbrauch des Begriffs Zivilgesellschaft”, en Peter Hengstenberg et al. (comps.), *Zivilgesellschaft in Lateinamerika. Interessenvertretung und Regierbarkeit*, 2000, Frankfurt, Vervuert, p. 23-32.

⁶ Cfr. las tesis de Ulrich Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*, 1998, Frankfurt, Suhrkamp, p. 248 s. Cfr. también Elmar Altvater/Birgit Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, 1999, Münster, Westfälisches Dampfboot, p. 15 s.

Estado no debería renunciar en vista de los efectos ambiguos de más de veinte años de políticas públicas llamadas neoliberales.

El globalismo (como concepto distinto de la globalización) prescribe que el mercado mundial desplaza y reemplaza la acción política propiamente dicha; el pensamiento neoliberal, con su unilateralidad, no comprende las muchas facetas de los procesos de globalización y, en forma monocausal –no muy diferente del marxismo–, cree que todo está definido por factores económico-comerciales. Sobre todo las esferas de la ecología, la cultura y la educación sufren bajo esta falta de matices. La política se revela como un factor subalterno de la economía, lo que precisamente dificulta una gobernabilidad que sea relevante, temporal y geográficamente.⁷ Como afirmó Norbert Lechner, el mercado constituye un ‘potente mecanismo de coordinación social’, que se caracteriza por no necesitar un acuerdo normativo. Pero el mercado no da un sentido a la convivencia social; no genera acuerdos sobre la interacción de los factores político-sociales. Es como una ‘máquina avasalladora que expulsa a quien no sabe adaptarse’.⁸ Puede funcionar muy bien en su área, pero puede producir dilatados fenómenos de violencia y otras patologías políticas (o, al menos, convivir con ellas). Una de las causas profundas de esta evolución reside en que la democracia se halla impotente frente a la creciente complejidad de la esfera social y política.

Hay que mencionar otros aspectos negativos de la democracia contemporánea: la fragmentación social, la pérdida de la solidaridad y la monetarización de todos los sectores de la vida. Con la declinación del clásico Estado nacional se socavan los fundamentos mismos de la democracia.⁹ La política como tal deja de existir y se transforma

⁷ Rainer Tetzlaff, *Globalisierung – “Dritte Welt”-Kulturen zwischen Zukunftsängsten und Aufholhoffnungen*”, en Rainer Tetzlaff (comp.), *Weltkulturen unter Globalisierungsdruck. Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten*, 2000, Bonn, Dietz, p. 26 s.

⁸ Norbert Lechner, “Los desafíos políticos del cambio cultural”, en *Nueva Sociedad*, Caracas, n° 184, marzo-abril de 2003, p. 60, 62.

⁹ Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, 1999, Munich, Beck, p. 160-73, 376-9.

en un asunto de asignación de recursos por medio del mercado. Se disuelve la posibilidad de control democrático de políticas públicas, ya que estas pasan a la tuición de organismos supranacionales que generalmente no están conformados por una elección democrática. Según Jürgen Habermas esta ‘constelación postnacional’ puede conducir a que la política se convierta en una gestión tecnocrática, sin gozar de la necesaria legitimidad democrática. Ésta es la tendencia aparentemente universal a la economización de la política. El poder se reduce al dinero. El poder puede ser democratizado, dice Habermas, el dinero no.¹⁰ La regulación de decisiones opera como la lógica de opciones mercantiles, para la cual criterios como el bien común, la experiencia histórica o el sopesar riesgos sociales, simplemente no existen. Se pierde la posibilidad de transparencia del debate político y del mejoramiento de políticas públicas mediante una discusión colectiva entre actores bien informados.

La globalización contribuye a que los Estados nacionales pierdan el control sobre mercados financieros y la legislación de la esfera productiva y, de esta manera, se reduce enormemente la capacidad estatal de influir sobre la legislación contemporánea.¹¹ Finalmente desaparecen los actores políticos imbuidos de una ética social, inspirados por el bien común o algo similar, y surgen los tecnócratas que tienen pocos valores de orientación, como ser la reducción de los costes laborales. Según Hans Herbert von Arnim una de las características de la democracia actual es que en este sistema nadie personalmente (ni tampoco una instancia claramente delimitada) acepta la responsabilidad por hechos y procesos calificados como negativos por la opinión pública.¹² La carencia de controles democráticos no es percibida por la élite política como algo negativo; todo lo contrario.

39

¹⁰ Jürgen Habermas, *Die postnationale...*, op. cit. (nota 4), p. 95, 119 s., 123, 133.

¹¹ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 1999, Frankfurt, Suhrkamp, p. 203 s.

¹² Hans Herbert von Arnim, *Vom schönen Schein der Demokratie*, 2000, Munich, Droemer, p. 13.

H. C. F. MANSILLA

La moderna cultura populista agrava estas características mencionadas. Los parlamentos pueden terminar como meras instancias de aclamación de las decisiones tomadas por la alta burocracia del Poder Ejecutivo. La calidad del debate en la prensa y en el Poder Legislativo experimentan un descenso de nivel, sobre todo cuando las dirigencias partidarias se dedica a ganar popularidad, es decir, legitimidad de ancha base. Los políticos se asemejan a los presentadores de televisión. Esto es, según Ralf Dahrendorf, el ‘autoritarismo furtivo’,¹³ que sobreviene cuando se acaban las grandes concepciones y cuando la política se convierte en una actividad ligera y desechable, como una moda efímera y cambiante. La programática tiende a limitarse a políticas públicas ensayadas *ad hoc* para cada ocasión, con la intención de resolver (o mitigar) un problema momentáneo y nada más. La élite política, la *nomenclatura* de las democracias contemporáneas, trata de justificar y racionalizar sus decisiones políticas al margen de una amplia discusión pública de calidad. Paulatinamente la población se va transformando en apática y apolítica. La gente vota, dice Dahrendorf, pero hoy apenas existe un control efectivo, un sistema de vigilancia bien informado y permanente de las actividades gubernamentales. Son ‘democracias sin demócratas’.¹⁴

40

Se diluyen las comunidades solidarias. La autonomía individual se reduce a la elección libre de objetos de consumo. En este inherente consumismo sin sentido se disuelve la dialéctica entre diferencia e igualdad; todo se vuelve uniforme pese a una vigencia superficial de elementos multiculturalistas. Este peligro también corren las sociedades étnicamente muy heterogéneas, donde la tolerancia se vuelve indiferencia y donde la diversidad se transforma en aspectos inofensivos de técnicas de mercadeo. El multiculturalismo resulta ser una salsa que sirve para condimentar prácticamente todo, porque contiene un poco de cada cultura, en dosis aguadas, inofensivas y módicas, y

¹³ Lord Ralf Dahrendorf, *Die Krisen der Demokratie*, 2003, Munich, Beck, p. 91.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

cuyo resultado final son productos bienvenidos por la moda porque son inocuos e intercambiables entre sí.¹⁵

Como aseveró Michael Th. Greven, la ciencia política actual es insensible, 1) a los aspectos negativos de la cultura de masas, 2) a la sorprendente adaptabilidad de los individuos con respecto de las pautas colectivas de comportamiento, y, 3) a la perdurabilidad y extensión de los fenómenos de alienación (como se decía en tiempos recientes).¹⁶ Entre tanto esta adaptabilidad ha alcanzado niveles de sospechosa flexibilidad, lo que generalmente queda fuera del examen politológico, pues para la ciencia política convencional este asunto y materias afines constituyen sólo temas filosóficos o hasta literarios, es decir, poco dignos de ser tomados en cuenta. La tendencia de hoy es el análisis, muy sutil y detallista, de instituciones, procedimientos y reglas. Para esta doctrina, una cuestión como la propia racionalidad a largo plazo del sistema de libre mercado es percibida como un problema metafísico e impropio de esfuerzos científicos modernos. Esta posición tiene sus consecuencias. El dejar de lado esta problemática favorece indirectamente una actitud acrítica y apologetica frente al mundo del neoliberalismo porque se encubre la problemática del potencial autodestructivo de un orden social basado y legitimado por el crecimiento económico perpetuo e irrestricto. La gravedad del asunto, sobre todo en el Tercer Mundo, se hace evidente cuando consideramos que el crecimiento económico permanente no es inocuo con respecto a los recursos naturales ni inofensivo frente a los desarreglos ecológicos. Paradójicamente, la eliminación de numerosos ecosistemas terminará a largo plazo por afectar los derechos igualitarios de consumo de los ciudadanos, pues con la destrucción ecológica masiva regresarán los tiempos de escasez, la necesidad de restricciones con respecto a los

¹⁵ Manfred Wöhlcke, *op. cit.*, p. 195 s. Cfr. una crítica convincente al multiculturalismo y al relativismo axiológico, Giovanni Sartori, *La sociedad multi-étnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, 2001, Madrid, Taurus.

¹⁶ Michael Th. Greven, "Die fehlende Demokratietheorie der Kritischen Theorie", en Wolfgang Merkel/Andreas Busch (comps.), *Demokratie in Ost und West. Für Klaus von Beyme*, 1999, Frankfurt, Suhrkamp, p. 73-89, especialmente p. 85-8.

H. C. F. MANSILLA

bienes disponibles y la emergencia de oligarquías que administrarán el acceso cada vez más difícil. Y esta ‘administración’ se prestará en la mayoría de las naciones del Tercer Mundo a potenciar los conocidos fenómenos de corrupción y formación de élites poco interesadas en el bien común.

La democracia actual, la cultura popular y los medios modernos de comunicación

42 | Tempranamente pensadores cercanos a la Escuela de Frankfurt, como Franz Neumann y Otto Kirchheimer, llegaron a la conclusión de que un juego democrático auténtico y pluralista es socavado paulatinamente por las formas específicas que han adoptado en la actualidad los partidos de masas, la propaganda política electoral y la cultura popular, es decir, por fenómenos propios e inherentes a la democracia moderna.¹⁷ De modo muy sumario se puede aseverar lo siguiente. El proceso de democratización denota algunas desventajas en una sociedad altamente compleja y diferenciada. La toma de decisiones se vuelve lenta y trabajosa; la autoridad derivada del conocimiento, la experiencia, la ciencia y la ética queda reducida a la calidad de una opinión entre otras. La mediocridad emerge como el compromiso constructivo y funcional en medio de un debate moroso e interminable. Los criterios de la estética pública adoptan rasgos plebeyos y se sirven de motivos contingentes y efímeros, pero inmensamente populares y, por ello, hoy en día legítimos y casi obligatorios. Los tribunales están recargados de trabajo y tienen que juzgar cosas tan complejas que los jueces habitualmente no las entienden (del todo, por lo menos). A los partidos les falta un verdadero liderazgo, como en su época fueron De Gasperi, el General de Gaulle, Adenauer, Roosevelt. Las iglesias se

¹⁷ Cfr. el excelente ensayo de Alfons Söllner, “Politische Dialektik der Aufklärung. Zum Spätwerk von Franz Neumann und Otto Kirchheimer 1950-1965”, en Wolfgang Bonss/Axel Honneth (comps.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, 1982, Frankfurt, Suhrkamp, p. 281-326.

han secularizado a tal grado que han perdido su capacidad de brindar normas y valores de orientación y se han convertido en instituciones de beneficencia pública, especialmente para los ancianos. El potencial de sanciones del orden social contemporáneo tiende a cero, lo que aumenta el peligro de la entropía social.

El gran mérito de la Escuela de Frankfurt es haber llamado tempranamente la atención sobre esta paradoja: una cierta democratización en el acceso a los bienes culturales se paga con el empobrecimiento de los mismos. Por ello hay que recordar las secuelas de la industria de la cultura sobre los individuos en cuanto actores socio-políticos: la disminución de la sensibilidad y la espontaneidad de la persona, el atrofiamiento de la fantasía y la merma en la capacidad de reflexión. En su conjunto, la industria de la cultura es conservadora en el sentido de preservar el *status quo* político-cultural de un momento dado: así ejerce, indirecta pero efectivamente, funciones de poder, creando sobre todo dilatadas lealtades de las masas con respecto a valores que no son puestos en cuestionamiento. La industria de la cultura manipula y deforma las necesidades de la población, no sólo en el campo del consumo masivo, sino también en el terreno de las alternativas programáticas. Es arduo encontrar algo espontáneo en ella, como lo propugnan ahora los apologistas del postmodernismo. El individuo como ser autónomo se convierte en algo residual e ilusorio; ninguna democracia que merezca ese nombre puede realizarse con ovejas.¹⁸ Esta opinión de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (formulada en las primeras etapas de la Escuela de Frankfurt), ha resultado poco diferenciada y difícilmente aplicable hoy en día en las naciones muy desarrolladas, pero puede ser aun válida para los países del Tercer Mundo.

¹⁸ Según numerosos críticos de esta posición, entre ellos Jürgen Habermas, esta visión 'clásica' de la industria de la cultura de la primera Escuela de Frankfurt no toma en cuenta el proceso de diferenciación al que están sometidos hoy los medios de comunicación. Cfr. el instructivo resumen Rainer Erd, "Kulturgesellschaft oder Kulturindustrie? Anmerkungen zu einer falsch formulierten Alternative", en Rainer Erd *et al.* (comps.), *Kritische Theorie und Kultur*, 1989, Frankfurt, Suhrkamp, p. 216-35.

H. C. F. MANSILLA

Al suponer que la cultura popular es democrática y espontánea, se hace una contribución involuntaria a una mayor estulticia social. Al aceptar como positivos e inescapables los rasgos fundamentales de la sociedad contemporánea en cualquier latitud geográfica, se admite igualmente el predominio de élites tecnocráticas, cuya habilidad actual reside precisamente en autojustificarse mediante los partidos de masas, la manipulación de los medios de comunicación y la celebración de elecciones entre partidos muy similares entre sí. Las teorías que en el fondo legitiman (o toleran) este estado de cosas son de carácter resignativo, pues se limitan a detectar y eliminar las fallas más flagrantes del orden formal-democrático; al mismo tiempo, dejan de lado los problemas de la solidaridad y autodeterminación práctico-efectivas y la compleja vinculación entre las posibilidades de alcanzar felicidad personal y sus condicionantes socio-culturales.

Estas visiones acríicas de la democracia moderna, divulgadas por los medios masivos de comunicación, fomentan la expansión de un igualitarismo peligroso, ya que éste despierta en todos los sectores poblacionales, particularmente en los países del Tercer Mundo, anhelos de progreso material que muy probablemente no podrán ser satisfechos a causa de las limitaciones ecológicas del planeta. Y además este igualitarismo estimula un designio de participación política que quedará restringido por la complejidad técnica del actual estadio civilizatorio, por las prácticas tecnocráticas de las élites administrativas modernas y por las destrezas manipulativas de la clase política gobernante. Las fronteras de la democratización –de las cuales se ocupa muy poco la politología convencional– están dadas por la escasez de recursos naturales, la precariedad del medio ambiente, el aumento demográfico sin precedentes en la historia universal (a partir de 1945 aproximadamente) y por la exitosa resistencia a un cambio auténtico de normativas de parte de las élites.

No es una exageración afirmar que la visión de que todos pueden y deben acceder a un alto nivel de vida, exhibido por los países altamente industrializados del Norte, ha conducido en algunos países del Tercer Mundo y en un lapso muy corto de tiempo a la desestabilización de

sus valores culturales y a la desestructuración de su orden social. Indirectamente, estos factores han contribuido a la anomia expandida, a la privatización de la violencia, al retorno de la etnicidad agresiva y, por ende, a conflictos bélicos. Para que se llegue a este extremo se requiere que los agravios alcancen una relevancia socio-política inmensa, ayudados por la televisión y el cine, y que las clases medias experimenten una envidia socialmente relevante decidida a alcanzar los valores materiales de la cultura occidental en el menor tiempo posible.¹⁹

Curiosamente la democracia moderna –a la que es propia una considerable diversidad de opiniones y una pluralidad de intereses– no funciona bien bajo la presión de los medios modernos de comunicación social, que, pese a su extraordinario número, producen como efecto final un uniformamiento de ideas matrices e imágenes cotidianas, con lo cual la dimensión del futuro (político, programático, cultural) se empobrece. La sobresaturación mediática con fragmentos informativos de dudoso valor específico provoca la apatía de los votantes, entre otras cosas, porque desaparece la diferencia entre votar y ser encuestado. Además: el desplazamiento de la política desde el *foro* clásico y otras instancias de reflexión hacia el *espectáculo* televisivo (y, en general, hacia el plano audiovisual) lleva a que la política se contagie del carácter de los medios y se vuelva algo temáticamente efímero, intelectualmente ligero, fácilmente digerible. Las imágenes fugaces tienen preeminencia sobre lo inteligible y lo reflexivo: con esto está dicho casi todo. La transitoriedad de la información impide normalmente la formación de una memoria adecuada, y sin ésta no se da fácilmente una solidaridad de largo alcance.²⁰

¹⁹ Sobre esta conjunción entre agravios y envidia cfr. Mats Berdal/David Malone (comps.), *Greed and Grievance. Economic Agendas in Civil Wars*, 2000, Boulder, Westview; Stefan Mair, *The New World of Privatized Violence*, en *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 2003, Bonn, n° 2, p. 11-28; Stephen Ellis, “The Old Roots of Africa’s New Wars”, en *ibid.*, p. 23-43.

²⁰ Cfr. el interesante ensayo de Jesús Peña Cedillo, “Sociedad de la información y democracia. El impacto de las nuevas tecnologías en el orden político”, en *Revista Venezolana de Ciencia Política*, Mérida, n° 20, julio-diciembre de 2001, p. 9-31; y los clásicos sobre la temática: Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, 1998, Madrid, Santillana;

H. C. F. MANSILLA

La política se ha convertido, por lo menos parcialmente, en *estrategias de teatralización*, que tratan de impresionar al público por medio de expresiones dramáticas y otros mecanismos de manipulación de sentimientos, para conseguir la adhesión del público o inducirlo a una cierta toma de posición sobre una determinada política pública. Esta adhesión no es transparente en el sentido de que no deja ver la verdadera intención de los actores políticos.²¹ La política tiende a basarse en la nueva Santísima Trinidad: técnica escenográfica, información dosificada y comunicación orientada unilateralmente.²²

La democracia efectiva en amplias regiones del Tercer Mundo

Una buena porción de las teorías contemporáneas sobre los regímenes democráticos, y especialmente sobre la transición a la democracia en el llamado Tercer Mundo, no puede ser eximida de un sesgo tecnocrático y apologetico, que se manifiesta en una notoria ausencia de crítica de las pautas de comportamiento y del imaginario de las nuevas élites políticas, temas que son hoy imprescindibles para comprender la configuración interna de numerosos regímenes del Tercer Mundo. Esta evolución no ha sido, en general, un dechado de virtudes. Ya que el colonialismo directo está cada día más lejano en la memoria de los pueblos, se hace ahora menos creíble, como aseveró Rainer Tetzlaff, el atribuir todas las causas del malestar actual a la acción de poderes

46

Jean-Marie Guéhenno, *El fin de la democracia*, 1995, Barcelona, Paidós; Manuel Castells, "La democracia electrónica", en José Félix Tezanos (comp.), *La democracia postliberal*, 1996, Madrid, Sistema, p. 59-74.

²¹ Franco Gamboa Rocabado, *Itinerario de la esperanza y el desconcierto. Ensayos sobre política, sociedad y democracia en Bolivia*, 2001, La Paz, Muela del Diablo, p. 186.

²² Sobre la sociedad de consumo y el populismo que producen aparentemente la degradación de la democracia y el apoliticismo, cfr. dos posiciones diferentes, entre ellas una crítica plausible a la Escuela de Frankfurt: Natan Sznajder, "Der Konsum der Demokratie oder der demokratische Konsum: für eine neue Bürgerlichkeit", en *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 1999, n° 4, p. 392-401; Heinz Steinert, "Kulturindustrielle Politik mit dem Grossen und Ganzen: Populismus, Politik-Darsteller, ihr Publikum und seine Mobilisierung", en *ibid.*, p. 402-13.

exteriores y se percibe simultáneamente la necesidad de analizar los valores de orientación de las clases gobernantes, que a menudo han gozado de una amplia legitimidad democrática, avalada por elecciones generales, por la cooperación exterior que brindan las naciones más prósperas y por el apoyo de los grandes organismos financieros supranacionales.²³ Por otra parte, y lo que es más grave aun, es posible que haya existido una suerte de congruencia entre la mentalidad colectiva de la sociedad respectiva y la élite gobernante.

Considérese el ejemplo del África subsahariana: la realidad contemporánea está signada en varios países por una guerra de baja intensidad, pero de larga duración, por recursos naturales valiosos, y muy escasos, lo que conduce a la conversión de la democracia en un conflicto étnico con base popular muy amplia, dilatada y justificada paradójicamente por la introducción de la democracia electoral de masas.²⁴ No es enteramente diferente la situación en los estados sucesorios de la antigua Unión Soviética, donde se da en parte una lucha étnica por recursos naturales devenidos escasos, una pugna violenta alentada por la continuación de la tradición del autoritarismo, pese a pequeños avances, nada despreciables, en Georgia y Ucrania.²⁵

En Asia, África y América Latina hay democracias defectivas o defectuosas: las elecciones para renovar los órganos del Estado tienen lugar debidamente, prevalece formalmente la separación de poderes y reina la libertad de expresión, pero no hay en la realidad un estado de derecho digno de ser tomado en serio, sino prácticas autoritarias,

47

²³ Rainer Tetzlaff, "Afrika-zwischen Demokratisierung und Staatenzerfall", en Dirk Messner (comp.), *Die Zukunft des Staates und der Politik. Möglichkeiten und Grenzen politischer Steuerung in der Weltgesellschaft*, 1998, Bonn, Dietz, p. 200.

²⁴ Cfr. el muy interesante artículo de David Keen, "Greedy Elites, Dwindling Resources, Alienated Youths. The Anatomy of Protracted Violence in Sierra Leone", en *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 2003, n° 2, p. 67-94; cfr. también Daniel Stroux, "Rohstoffe, Ressentiments und staatsfreie Räume. Die Strukturen des Krieges in Afrikas Mitte", en *ibid.*, p. 95-111.

²⁵ Hans-Peter Meier-Dallach, "The Civil Society between Globalization, Nations, and People's Mind-A Comparative Outlook", en Hans-Peter Meier-Dallach/Jakob Juchler (comps.), *Postsocialist Transformations and Civil Society in a Globalizing World*, 2002, New York, Nova Scientia, p. 207-29.

mafiosas, corruptas, oligárquicas, que a la larga socavan el edificio democrático.²⁶ Uno de los casos más notables y conocidos es Nigeria, donde hasta fines del siglo XX predominaban la falta del estado de derecho y una corrupción inenarrable, paralelamente al funcionamiento correcto de numerosos subsistemas democráticos.²⁷

En regímenes presuntamente democráticos se da la tendencia hacia la corrupción, la búsqueda de rentas no productivas (*rent-seeking*) y el clientelismo porque hay un abismo entre el ámbito de las reglas formales y la esfera de los códigos paralelos o practicados cotidianamente. Estos códigos crean una atmósfera de intransparencia política, aumentada por la cultura tradicional, por ejemplo, por la subordinación del Poder Judicial frente al Ejecutivo, su bajo rendimiento y sus prácticas corruptas. Todo esto dificulta un control verdaderamente eficaz de parte de la población. Así florecen las democracias delegativas y defectuosas. Los partidos políticos exhiben poca institucionalización, mucha personalización y un gran vacío programático: son transformados en meras maquinarias electorales.²⁸ Pero también se ensancha la corrupción porque el contexto social e histórico apoya y premia a los corruptos exitosos. A todo esto contribuye *la tradición de la cultura política autoritaria*, muy reacia a la modificación, pese a la fácil adopción de la modernidad en sus aspectos técnicos y económicos. Entre sus rasgos principales se hallan la impunidad de los poderosos, la deliberada complicación de los mecanismos y procesos legales y el tratamiento desigual de los acusados según su importancia política o financiera. La consecuencia, como puede observarse en América Latina y África, es la dilución del estado de derecho, la desincentivación de la

48

²⁶ Wolfgang Merkel, "Defekte Demokratien", en Merkel/Busch (comps.), *op. cit.*, p. 361-81. Sobre la 'democracia fictiva' cfr. Hans Herbert von Arnim, *op. cit.*, p. 32.

²⁷ Johannes Harnischfeger, "Die Bakassi-Boys in Nigeria", en *Kas-Auslandsinformationen*, 2001, Bonn, vol. 17, n° 12, p. 13-46; Jean-François Bayart *et al.*, *The Criminalization of the State in Africa*, 1999, Oxford/Bloomington, Indiana U. P.

²⁸ Cfr. un magnífico estudio sobre el caso argentino bajo la presidencia de Carlos S. Menem (1989-1999): Julia Burmann, "Der Einfluss politischer Institutionen auf die Wirtschaftsentwicklung am Beispiel Argentiniens unter Menem", en *Kas-Auslandsinformationen*, vol. 19, n° 6, junio de 2003, p. 36-68.

honradez, la transparencia y la efectividad, el predominio de una cultura televisiva de pésima calidad intelectual y la deficiente disposición de recursos mediante procedimientos económicamente improductivos.²⁹ Los tratadistas con simpatías por los regímenes liberales sostienen que los sistemas autoritarios premodernos son mucho más favorables a toda forma de corrupción, pero la evolución en todo el Tercer Mundo a partir de 1980 nos muestra que los sistemas democráticos han generado modos técnicamente creativos y rentables de corrupción, muy difíciles de ser detectados por las instancias del Poder Judicial y por la opinión pública.

Finalmente, hay que considerar la fatal influencia de los medios masivos de comunicación en conjunción con la persistencia del autoritarismo en el ámbito islámico. De acuerdo a la teoría de Bassam Tibi, no habría existido allí una consciencia crítica de relevancia colectiva que ponga en cuestionamiento la historia, los valores de orientación, las normativas políticas y las instituciones de esta enorme área geográfico-cultural. La escuela, la universidad y los medios ofrecerían a un público relativamente ingenuo una visión edulcorada e idealizada del propio pasado. Esto cimentaría una actitud social favorable *a priori* a la continuación del autoritarismo, revestido de un barniz de modernismo técnico. Faltaría, por ejemplo, un continuado debate público –que tuviese consecuencias políticas– en torno a la tensión nunca resuelta entre el credo religioso proclamado de dientes para afuera y el comportamiento cotidiano, que no coincide con el primero, tensión que está revestida de un tabú muy sólido. Esto crea una doble moral permanente, que no es favorable ni a la democracia genuina, ni al estado de derecho, ni a un espíritu de indagación intelectual y científica.³⁰

²⁹ Rupert F. J. Pritzl, *Korruption und Rent-Seeking in Lateinamerika. Zur politischen Ökonomie autoritärer politischer Systeme*, 1997, Baden-Baden, Nomos, p. 111-43, 209, 267-72.

³⁰ Bassam Tibi, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, 2001, Munich, Econ, p. 100, 290 s.

La posibilidad de la comunicación racional y la necesidad de la resolución pacífica de conflictos

A lo largo de su ya vasta obra, Bassam Tibi³¹ ha postulado la tesis de que, en el espacio islámico, la acción de la racionalidad instrumental (el progreso técnico-económico) puede significar un reforzamiento de una tradición cultural autoritaria, a lo que contribuyen también el cine, la televisión y los otros medios. Este conjunto de factores puede representar un clara amenaza para la implantación de una democracia efectiva y para una comunicación racional intersubjetiva. Este peligro puede ser constatado en otros ámbitos del Tercer Mundo. El progreso técnico no es garantía de emancipación política.³²

No existe una alternativa clara a esta constelación en Asia, África y América Latina. Y tampoco en las naciones prósperas del Norte se puede descubrir o elaborar una solución ideal contra las debilidades que manifiesta la democracia contemporánea frente a la exitosa cultura popular y ante los peligros que provienen de la entropía social y de los desarreglos ecológicos a escala global. En el campo de la organización política, que constituye, después de todo, un modesto espacio dentro de las actividades humanas, podemos recurrir al modelo teórico de una democracia deliberativa y de una comunicación racional que ha sido propuesto, entre otros, por Jürgen Habermas –sin muchas esperanzas y en la figura del mal menor.

Desde Aristóteles se concibe la política como algo más que un lugar de maximización de preferencias sociales, porque estas preferencias tienen que ver con valores éticos y con asuntos relativos a la justicia. La

³¹ Como muestra, aquí se mencionan únicamente dos obras que tienen que ver directamente con la temática de este ensayo: Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, 1981, Munich, Beck; Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat*, 1991, Frankfurt, Suhrkamp.

³² Manuel Herrera Gómez, “Lenguaje y acción en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 121, julio/septiembre de 2003, p. 31-70; Axel Honneth/Hans Joas (comps.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*, 1991, Cambridge, Polity.

política, por lo tanto, no puede ser asimilada (o reducida) a un modelo de mercado, sino que se parece más a un foro público, donde la participación libre de los ciudadanos es equivalente a su autorrealización: un fin en sí mismo.³³ No puede ser identificada con ninguna forma de mercado, pues esta participación implica *volens volens* la búsqueda del bien común y, por ende, la superación del egoísmo individualista, aunque esto ocurra mayoritariamente en el plano teórico. Aun los participantes en el debate público que sólo rinden un respeto formal a la democracia como ágora actúan a la larga en favor de formas deliberativas de la democracia, pues existe ‘la fuerza civilizadora de la hipocresía’,³⁴ como dice Jon Elster (siguiendo un argumento del Duque de La Rochefoucauld, el gran moralista francés del siglo XVII).

Si consideramos un largo período evolutivo, por ejemplo, desde el Renacimiento hasta hoy —como lo hizo la Escuela de Frankfurt en su notable filosofía de la historia—,³⁵ podemos percibir que las diferentes variantes del racionalismo no dan cuenta adecuadamente de la complejidad de la naturaleza humana. Éste es el tenor general de la crítica postmodernista al racionalismo, alimentada por las obras magnas de Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Probablemente el modo más razonable de superar estas manifiestas carencias del racionalismo sea, sin embargo, aplicar el espíritu crítico y racional a todos los productos de la razón, especialmente en el ámbito socio-político. Desde Immanuel Kant el esclarecimiento en torno a la propia Ilustración, es decir, el someter todas las formas de racionalismo a una crítica racional,

³³ Cfr. el brillante estudio de Jürgen Habermas, “Vorporpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?”, en Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, 2005, Frankfurt, Suhrkamp, p. 106-18.

³⁴ Jon Elster, *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, 1989, México, FCE, *passim*; Jon Elster (comp.), *Deliberative Democracy*, 1998, Cambridge, Cambridge U. P. Cfr. el brillante ensayo de José Luis Martí Mármol, “Democracia y deliberación. Una reconstrucción del modelo de Jon Elster”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 113, julio-septiembre de 2001, p. 161-92.

³⁵ Cfr. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947, Amsterdam, Querido; Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, 1968, Frankfurt, Fischer, 2 vols.

es nuestro deber, además de no claudicar ante estas evidentes dificultades y dejar el campo a doctrinas partidarias del irracionalismo.³⁶ Éste es también el proyecto de Jürgen Habermas. Las heridas y cicatrices que ha dejado la razón sólo pueden ser remediadas –si es posible el intento– mediante la misma razón y no acudiendo a fórmulas y mecanismos irracionales.³⁷

En un mundo pequeño e interconectado son inevitables los conflictos entre modelos civilizatorios diferentes en todo sentido. Cada sociedad recibe los impulsos más diversos y es afectada por ellos en su propia identidad. La consecuencia es una politización profunda, caótica e imprevisible, que desemboca en una crisis permanente de identidad. Esto lo podemos observar hoy en el mundo islámico. Precisamente porque la tecnología bélica actual potencia conflictos internos y externos a dimensiones nunca antes conocidas, es que necesitamos mecanismos de solución pacífica de conflictos que aseguren una convivencia civilizada de los mortales. Y justamente para este fin nos hace falta una democracia genuina, que no se reduzca a formalismos electorales y administrativos, que no se limite a reformas de ingeniería institucional y que no reproduzca el populismo improductivo de la cultura contemporánea de masas.

52

Los conflictos de identidad colectiva son particularmente traumáticos pero pueden ser solucionados mediante procesos de aprendizaje, a veces con resultado incierto, a menudo contra las convicciones dogmáticas más arraigadas de una sociedad, procesos, empero, que pueden terminar en una acumulación cognoscitiva, que enseñan, por ejemplo, que la violencia abierta es simplemente un gasto innecesario. Como en todo aprendizaje, se aprende a menudo contra las inclinaciones más íntimas de uno mismo.³⁸

³⁶ Cfr. el hermoso texto de Iring Fetscher, “Aufklärung über Aufklärung”, en Axel Honneth *et al.* (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, 1989, Frankfurt, Suhrkamp, p. 657-89.

³⁷ Jürgen Habermas, “Kulturelle Gleichbehandlung –und die Grenzen des postmodernen Liberalismus”, en Habermas, *Zwischen...*, p. 279-323.

³⁸ Cfr. una concepción similar en Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, 1998, Frankfurt, Suhrkamp, p. 33-46.

La oportunidad que tenemos es, como afirmó Habermas, que la comunicación verbal nos permita una comprensión de y con los otros, dentro de los parámetros establecidos por el racionalismo en sus muchas variantes, matices y juegos. La comprensión es posible en una constelación de diálogo en la cual los interlocutores se hallen en una cierta simetría sin privilegiar la objetividad interpretativa y hermenéutica de una de las partes y cuando los interlocutores creen que pueden aprender uno del otro y entender recíprocamente la vigencia de la perspectiva del otro. Así se aproximan y acercan las perspectivas de comprensión.³⁹ La aproximación a la verdad, el mejor argumento racional, la plausibilidad argumentativa de una tesis —y no la tradición dada, la autoridad del gobierno existente, la fuerza de los credos religiosos—, son los criterios que inclinan (o que deberían inclinar) al público razonador a adoptar ésta u otra decisión. El resultado es (o debería ser) el ciudadano autónomo, activo, participante, crítico, que aprende a emitir opiniones individuales, y éstas trascienden la calidad de meras opiniones personales por su fundamentación lógica e histórica. Este tipo de argumentación puede ser enriquecido por los criterios y procedimientos de la hermenéutica filosófica. El resultado es un potencial universalista y racional de comprensión.

Puede ser que esta concepción habermasiana sea de índole general y abstracta, y que, por consiguiente, tenga plena vigencia sólo en el terreno teórico, y por ello una validez mucho más restringida en el complejo y profano campo de la praxis política cotidiana. En la grosera vida diaria, la concepción habermasiana de la política como la autorreflexión sobre la moralidad universalista puede aparecer obviamente como irrealista y hasta ingenua.⁴⁰ De todas maneras, el enfoque de Habermas nos muestra que, sin renunciar a su propia verdad, por ejemplo en la esfera ética, un interlocutor puede proseguir un debate

³⁹ Jürgen Habermas, *Die postnationale...*, *op. cit.*, p. 192. Los saberes técnicos no deben prevalecer sobre la experiencia colectiva y la deliberación democrática, justamente cuando el abismo entre la ‘culturas de los expertos’ y el gran público tiende a ensancharse. Cfr. Rolf Wiggershaus, *Jürgen Habermas*, 2004, Reinbek, Rowohlt, p. 110, 113.

⁴⁰ Cfr. sobre todo el pasaje en Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung...*, *op. cit.*, p. 278-83.

54 | racional que no termina necesariamente en un consentimiento con las opiniones y los intereses del otro, pero que termina brindando un disenso productivo. Y esto es, en el fondo, lo que requiere una auténtica democracia: una alta estima recíproca de formas de vida y de culturas extrañas a uno mismo. Esta precondition para la comunicación impide la violencia y la implementación unilateral de una sola 'verdad'; la consideración recíproca de tradiciones diversas hace que uno pueda aprender algo del otro. Esto dificulta una 'comprensión fundamentalista de uno mismo':⁴¹ diluye el fanatismo que significa eliminar toda comunicación. Esta concepción está basada en un impulso moral: la voluntad de comprender y de querer comunicarse con los otros. Pese a su carácter abstracto, esta predisposición es indispensable para establecer una cultura política democrática y respetuosa de los derechos humanos, que es lo que aun falta en amplios sectores del Tercer Mundo. Los derechos humanos, tal como los conocemos hoy, adquieren una importancia supranacional no por provenir de una filosofía por encima de todo cuestionamiento o de un contexto geográfico e histórico privilegiado, sino porque universalizan el pluralismo de valores. Este pluralismo está históricamente asociado al tránsito exitoso de la tradicionalidad a la modernidad; paradójicamente, resulta favorable a todo tipo de culturas premodernas de alcance localista, oponiéndose, por ejemplo, a la idea de que las culturas particulares deberían ser barridas por una ola uniformizadora globalizante y obligatoria. Las patologías asociadas a la modernidad son bien conocidas y no necesitan aquí ser recordadas, pero hay una ventaja innegable de la modernidad sobre otros sistemas sociales, ventaja que deviene un factor positivo para modelos civilizatorios premodernos: la capacidad de autocrítica, la facultad antidogmática de ponerse en cuestión.

El comunitarismo y la Escuela de Frankfurt comparten algunos principios fundamentales, como el rechazo de concepciones ahistóricas y atomísticas sobre la identidad y el individuo, y la necesidad de una

⁴¹ Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, 1997, Frankfurt, Suhrkamp, p. 46, 56-8.

moral pública universalista.⁴² Existen naturalmente fuertes argumentos contra esta concepción. El principal proviene de Nietzsche y Freud, aunque puede ser rastreado hasta el romanticismo: hay instintos y motivaciones del comportamiento humano que están fuera del control de la plena conciencia, que poseen una enorme fuerza práctica y escapan a un control racional. Por lo tanto, las actuaciones humanas nunca llegan a ser totalmente transparentes ni comprensibles para el propio sujeto. La autonomía del sujeto individual cognoscente es, por ende, muy limitada. La influencia de teorías sobre la lingüística hace suponer que el sujeto siempre es dependiente de contextos histórico-sociales previos a todo acto racional; el ser humano no actúa ni crea sentido de manera realmente creativa y autónoma.

A esto se puede contestar que las fuerzas detectadas por el psicoanálisis y la lingüística, que estarían fuera del control de la consciencia, nunca adquieren la cualidad de lo liminarmente *Otro* con respecto al sujeto y que no pueden ser exaltadas y objetivadas a la cualidad de fuerzas anónimas incontrolables, como lo hace la mayoría de los pensadores postmodernistas. Una posibilidad de evitar este dilema es la teoría de la intersubjetividad de Habermas, según la cual la autonomía individual no es concebida como lo opuesto a las fuerzas contingentes, sino como una posibilidad de canalizarlas y organizarlas. Esta posibilidad ya fue esbozada por Immanuel Kant para la conformación de juicios morales.⁴³ En una palabra: las personas no están jamás libres de motivaciones inconscientes, que pueden ser altamente irracionales, pero mediante la reflexión crítica se puede transformar estos impulsos en algo relativamente más transparente y, sobre todo, se puede arribar a decisiones basadas en un mínimo de racionalidad. Ésta era también la gran esperanza de Freud. Y esta posibilidad ya es decisiva para el ámbito político.

⁴² Cfr. Sheyla Benhabib, "Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue", en Axel Honneth *et al.* (comps.), *op. cit.*, p. 373-94.

⁴³ Cfr. Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, 2000, Frankfurt, Suhrkamp, p. 237-47.

H. C. F. MANSILLA

Esta posición surge como más plausible y convincente a la luz de los consejos insuficientes de los filósofos postmodernistas para la vida política: ellos propagan normativas axiológicas minimalistas, la aceptación de la contingencia, una moral sin código ético, el reconocimiento de la ambigüedad, una moral no universalizable y aporética. En resumen: se quiere un mundo que acepte todo esto, y que por ello sea más realista y más modesto.⁴⁴ La gran ventaja de estos postulados es que son gelatinosos, ambivalentes y de alguna manera simpáticos y sintonizados con las modas del día, y no obligan a nada serio.⁴⁵ En comparación con ellos el enfoque habermasiano se destaca como el relativamente más adecuado a las necesidades contemporáneas, pese a su alto grado de abstracción teórica.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik*, 1995, Hamburgo, HIS, p. 13, 24 s., 29, 54, 57.

⁴⁵ Para una crítica a estas posiciones cfr. la gran obra de Otfried Höffe, *op. cit.*, p. 110-20, libro centrado en aspectos históricos y de filosofía del derecho.

‘PARTICULARIDADES’ HISTÓRICAS MEXICANAS: BREVE RECUENTO

*Javier Garciadiego**

*A mi inolvidable amigo Carlos Márquez Padilla.
¡Cómo me gustaría discutir este artículo con él,
y no simplemente dedicárselo!*

57

Sin excepción alguna, todos los países tienen una historia ‘excepcional’. Por lo tanto, sus ‘excepcionalidades’ no son verdaderas excepciones. Es más, también sus componentes regionales y locales tienen sus propias historias ‘excepcionales’, lo que hace de toda historia nacional una suma de supuestas ‘excepcionalidades’. A riesgo de diluir cualquier potencialidad cognoscitiva que pudiera tener este concepto, debe afirmarse que la ‘excepcionalidad’ nunca es total sino que coexiste con muchos elementos comunes, compartidos tanto por países como por regiones y localidades. Acaso sería menos riesgoso utilizar el término ‘particularidades’, aunque habría que insistir en que este concepto no es sinónimo de ‘exclusividades’. Obviamente, ‘particularidad’ tampoco es sinónimo de virtud no compartida, de virtud única. Sería absurdo suponer que las ‘particularidades’ que puedan caracterizar la historia mexicana impliquen

* El Colegio de México. Agradezco el apoyo de Ma. del Rayo González Vázquez, así como los comentarios de mis colegas Marco T. Águila, Alberto Arnaut, Mónica Blanco, Gabriela Cano, Georgette José, Marta Loyo, Antonio Saborit, Alicia Salmerón y Pablo Yankelevich.

superioridad alguna, y mucho menos un necio afán de excentricidad. No es un asunto de vanidad chovinista: sus ‘particularidades’, en caso de ser auténticas, son sólo eso: ‘particularidades’.¹

La primera radica en que sus orígenes más remotos son tan antiguos, y de tal envergadura, que puede asegurarse que México tenía otra historia antes siquiera de comenzar la más propiamente suya. En efecto, en el territorio que hoy se conoce como México habían vivido durante siglos varios pueblos que compartían numerosos elementos étnicos y culturales, a pesar de sus grandes diferencias lingüísticas y políticas. El lapso temporal de su existencia era tal, que para principios de nuestro siglo XVI algunos de ellos tenían entre un milenio y cinco centurias de haberse extinguido o de haber entrado en irreversibles procesos de decadencia.² El más joven de todos estos pueblos, el azteca o mexica, constituyó con sus vecinos –inmediatos, cercanos y hasta distantes– un conglomerado político, económico, cultural y militar cuya articulación ha merecido que se le llame Imperio.³ Si bien en la región andina existieron pueblos indígenas con una historia igualmente longeva, allí no hubo un proceso de integración estatal como el habido en los territorios vinculados a los aztecas.⁴

58 La segunda ‘particularidad’ es que a diferencia de los pueblos nativos de las islas del Caribe, que fueron exterminados por sus descu-

¹ Según el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, lo ‘excepcional’ se aparta de lo común u ocurre rara vez, y ‘particular’ significa ‘especial, extraordinario, o pocas veces visto’. En cualquier diccionario especializado se consignan como sinónimos, junto con ‘anormalidad’, ‘rareza’ y ‘singularidad’; otros sinónimos consignados son exclusividad, originalidad y peculiaridad, entre varios más.

² Algunas obras recientes sobre historia prehispánica de México son: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México*, 1994-1995, México, Porrúa, 3 vols., y Lorenzo Ochoa (coord.), *Gran historia de México ilustrada*, 2001, México, Planeta, t. I.

³ Un libro todavía muy utilizado y apreciado es el de George Vaillant, *La civilización azteca*, 1944, México, FCE. Un trabajo reciente es el de Eduardo Matos Moctezuma, *Los aztecas*, 2000, México, CONACULTA.

⁴ Para un análisis comparativo entre aztecas e incas véanse los trabajos de Friedrich Katz, *Ancient American Civilizations*, 1972, Londres, Weidenfeld and Nicolson y “Mesoamérica y los Andes. Retrospectiva y comparación”, en *Nuevos ensayos mexicanos*, 2006, México, Era, p. 13-28.

bridores, y de los de la región andina del continente, que enfrentaron violentamente a sus conquistadores, los pueblos mesoamericanos llegaron a tener, después de una breve lucha armada, una coexistencia con los españoles considerablemente tranquila durante tres siglos.⁵ Para alcanzarse esta situación fue determinante el tipo de subordinación que muchos de estos pueblos sufrían respecto a los aztecas. De hecho, incluso colaboraron con los españoles en su guerra contra éstos, confiados en que su situación mejoraría con la derrota azteca.⁶ El suyo era un dilema entre dos tipos de subordinación, y resolvieron elegir la menos dañina y la que incluyera el mayor número de beneficios. Con todo, de ninguna manera se pretende ignorar los graves y numerosos conflictos habidos entre nativos y españoles, conflictos que también se padecieron con criollos y mestizos: fueron encomendados y tuvieron que pagar tributos; cambiaron su régimen laboral y su cultura alimenticia; sus relaciones sociales fueron transformadas. Prueba de todo esto fue su desplome demográfico y el número de rebeliones armadas a lo largo del período. Si bien todo esto es innegable, puede sostenerse que entre los nativos mesoamericanos y los nuevos pobladores hubo una integración mucho mayor que en el resto del continente.⁷

Esta integración es la tercera 'particularidad' de la historia mexicana, y se le conoce como el mestizaje, proceso de mezcla racial y cultural que no se dio en el Caribe, donde hubo un rápido exterminio de la población original, ni en el resto del continente, donde prevaleció

59

⁵ Un historiador tan perspicaz como documentado es Bernardo García Martínez, especialista en el período colonial, y en particular en los cambios sufridos por el sector indígena durante ese período. Véase su reciente colaboración en la *Nueva historia mínima de México*, México, El Colegio de México, p. 58-112.

⁶ Las obras 'clásicas' sobre la conquista son Hernán Cortés, *Cartas de relación*, 1960, estudio preliminar de Manuel Alcalá, México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos, n° 7; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España: manuscrito Guatemala/Bernal Díaz del Castillo*, 2005, México-Madrid, El Colegio de México-UNAM-Servicio Alemán de Intercambio Académico-Agencia Española de Cooperación Internacional y William Prescott, *Historia de la conquista de México*, 1970, prólogo, notas y apéndices por Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa.

⁷ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 1967, México, Siglo XXI.

un permanente y mutuo rechazo.⁸ El mestizaje en México dio lugar a que surgiera una nueva raza y una nueva cultura: los españoles que se trasladaron a América cambiaron, transformación que palidece frente a la de los que ya nacieron en la nueva tierra, los llamados criollos. Durante los largos años de la coexistencia⁹ los indígenas también pasaron por profundos procesos de cambio. Obviamente, la mayor novedad consistía en la aparición de los mestizos, étnicamente más cercanos a los indígenas pero culturalmente más influidos por los españoles y los criollos.¹⁰

Aquella coexistencia entre conquistadores y nativos dio lugar a que un idioma, el español, y una religión, la católica, se consolidaran como mayoritarios en todo el territorio. Si bien fueron muchos los indígenas que por un largo tiempo permanecieron hablando en sus lenguas originales, fue creciente el número de los que se comunicaban en ambas;¹¹ por su parte, los mestizos hablaron sólo en español. La hegemonía de la religión católica fue mayor que la del idioma español,¹² aunque el catolicismo de aquí siempre fue distinto al que se practicaba en España, pues desde un principio se conservaron, así fuera clandestinamente, numerosas reminiscencias de las religiones de los nativos, lo que lo hacía una religión sincrética.

Cuarta ‘particularidad’: se instaló un aparato político-administrativo, el Virreinato de la Nueva España, con dimensiones únicas, que

⁸ Consúltase Magnus Morner, *Estado, raza y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, 1974, México, Secretaría de Educación Pública, Sep-Setentas, n° 128.

⁹ En un estudio reciente se argumenta que hubo ‘convivencia’. Véase Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*, 2005, México, CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia-FCE.

¹⁰ Luis González y González, *Modales de la cultura nacional*, en *Obras*, 2002, México, El Colegio Nacional, vol. VI, p. 7-193; mismo texto en *Obras completas*, 1995, México, Clío, vol. XIV.

¹¹ Véase Silvio Zavala, *¿El castellano, lengua obligatoria?*, 1977, México, Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX. Discurso de ingreso en la Academia Mexicana correspondiente de la Española, y respuesta del académico de número Manuel Alcalá Anaya.

¹² El rápido pero complejo proceso de imposición de la religión católica mereció que se le considerara una ‘conquista espiritual’. Véase la obra, con ese título, de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 1947, México, JUS, trad. de Ángel María Garibay K.

también colaboró, junto con la lengua y la religión, a la unificación de todos sus habitantes y elementos.¹³ Por lo mismo, puede decirse que a lo largo de los tres siglos coloniales se estuvo conformando en México una auténtica nación, en tanto que sus pobladores compartían lengua, religión, cultura, organización política y hasta una joven historia.¹⁴ Acaso ésta sea una de las principales 'particularidades' de la historia mexicana: su proceso de construcción de una nación estaba considerablemente maduro al principiar el siglo XIX.

La naciente nación todavía no era un país. El proceso independentista dio lugar a que esa nación construyera posteriormente un Estado nacional. Por obvias razones geográficas y sociodemográficas la lucha independentista tuvo en México 'particularidades' notables, las que pueden ser agrupadas como la quinta. La más importante fue la nutrida participación de los mestizos, quienes a su vez sirvieron para movilizar a algunos contingentes indígenas. Por esto tuvo un carácter más popular que en el resto de los procesos independentistas americanos.¹⁵ Asimismo, la independencia mexicana fue un proceso aislado, a diferencia de las sudamericanas, que fueron un proceso compartido, casi común. Finalmente, y como prueba de su mayor madurez como nación, la independencia mexicana dio lugar a un país que buscaba más su pasado como nación que su futuro como joven Estado.¹⁶

Otra 'particularidad' —la sexta— es que México, al independizarse, heredó del Virreinato de la Nueva España una más definida unidad

¹³ Consúltase José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, 1952, México, UNAM.

¹⁴ Consúltase Jaime E. Rodríguez y Colin M. Mac Lachlan, *Hacia el ser histórico de México: una reinterpretación de la Nueva España*, 2001, México, Diana.

¹⁵ Véase Jonh Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, 1976, Barcelona, Ariel. Para una visión más actualizada, que contemple los procesos político-constitucionales, esto es, no sólo la lucha por romper con España sino también la creación simultánea de los nuevos países, véase Jaime E. Rodríguez O., *La independencia de la América española*, 2005, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-FCE.

¹⁶ A diferencia de otros países que vincularon su nombre a alguno de los líderes de la guerra de independencia, el de México hace referencia a los principales pobladores originales. Cfr. Gutierre Tibón, *Historia del nombre y de la fundación de México*, 1975, México, FCE.

político-administrativa. Los estados que conformaron la república federal mexicana provenían de las Intendencias borbónicas, y éstas a su vez de los reinos y capitanías habsburgas. Asimismo, el joven México correspondió casi idénticamente al Virreinato de la Nueva España.¹⁷ En cambio, en sudamérica los virreinos fueron divididos para constituir varios países. Esta diferencia evitó a México, salvo por los que se tuvieron con Guatemala, numerosos problemas en cuanto a la definición de sus límites y fronteras.

Al México del siglo XIX también lo caracterizaron otras ‘particularidades’: padeció, como todos los países recién independizados, la falta de un gobierno central eficiente y estable, la proliferación de caciques y caudillos y la falta de cultura e instituciones políticas, lo que ocasionó que la competencia por el poder se diera mediante procedimientos castrenses; también padeció, como los otros países hispanoamericanos, la pobreza de su economía. Sin embargo, fue único –séptima ‘particularidad’– en cuanto al peso y número de los mestizos que participaron en la política, sobre todo durante la segunda mitad del siglo.¹⁸

62 | La siguiente ‘particularidad’ decisiva –la octava– consiste en tener una enorme frontera con los Estados Unidos, pues es el único país hispanoamericano que colinda con una potencia con grandes pretensiones territoriales, otra lengua, otra religión y otra raza. De

¹⁷ Consúltese Edmundo O’Gorman, *Breve historia de las divisiones territoriales: aportación a la historia de la geografía de México*, 1937, México, Polis.

¹⁸ La historiografía de finales del siglo XIX y principios del XX estaba muy influida por las interpretaciones etnicistas y raciales, por lo que destacó el creciente papel de los mestizos en la vida nacional. Véanse Justo Sierra, *México, su evolución social*, 1900, México, J. Ballecá; Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, 1909, México, Imprenta de A. Carranza e Hijos y Emilio Rabasa, *La Evolución Histórica de México*, 1920, México, Librería de la Vda., De Ch. Bouret. Aunque su visión del mestizaje está ya más influida por el vitalismo, véase José Vasconcelos, “El evangelio del mestizo”, introducción, traducción y notas de Luis Barrón, en *Istor. Revista de historia internacional*, verano de 2006, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, año VII, n° 25, p. 80-98. Para una visión comparativa con el mestizaje de la vecina Guatemala, véase Mauricio Tenorio Trillo, “Guatemala y México: del mestizaje a contrapelo”, en *Istor. Revista de historia internacional*, primavera de 2006, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, año VI, n° 24, p. 67-94.

hecho, además de un intento de reconquista española —en 1829— y de sufrir la escisión de Texas en 1836, a mediados del siglo XIX, y luego de una guerra breve y desigual, Estados Unidos se apropió de la mitad del territorio original del país.¹⁹ Seguramente esto explica que desde entonces predomine en México una ideología nacionalista, la que más bien debería considerarse yancofóbica, pues luego de aquella gran pérdida de territorio era comprensible que se temiera que México pudiera desaparecer como nación, absorbido por los estadounidenses. Esta ideología nacionalista —explícita en la composición del ‘himno nacional’ en 1854—,²⁰ se exacerbó luego de haber resistido y vencido a una grave intervención francesa a mediados del decenio de los 60’, intervención que dio lugar a que México llegara a ser gobernado por un miembro de la dinastía reinante en el Imperio Austro Húngaro.²¹ Ningún otro país del continente ha padecido una intervención similar en magnitud y duración. Esta sería nuestra novena ‘particularidad’, provocada en cierto sentido por su ‘particularidad’ geográfica, pues Europa deseaba construir en México un dique a la expansión estadounidense y un puente comercial con Asia.

Paradójicamente, el haber enfrentado estas dos guerras internacionales no se tradujo en el fortalecimiento del ejército profesional central, ni dio lugar a que la ideología nacionalista del país se definiera

¹⁹ Para conocer la historia de los conflictos internacionales de México, véase *México y el mundo: historia de sus relaciones exteriores*, 1990, México, Senado de la República, en particular los t. II y III. Véase también Josefina Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos: un ensayo histórico, 1776-1980*, 1982, México, El Colegio de México. Una visión moderna, de la que se puede concluir que el costosísimo resultado de aquella guerra obligó a la integración del país, en Josefina Vázquez, (coordinación e introducción), *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos, 1846-1848*, 1997, México, Secretaría de Relaciones Exteriores-El Colegio de México-FCE.

²⁰ La bandera nacional había sido definida desde 1824, e incluía un ‘escudo’ de enorme significación simbólica, el que rescataba la versión sobre la fundación de México que aparece en varios códices indígenas. Véase Enrique Florescano, *La bandera mexicana: breve historia de su formación y simbolismo*, 2000, México, Taurus. Respecto al himno, véase Vicente Quirarte y Clementina Díaz y de Ovando, *El Himno Nacional Mexicano*, 2004, México, Archivo General de la Nación-Secretaría de Gobernación.

²¹ Véase Erika Pani, *Para mexicanizar el segundo imperio: el imaginario político de los imperialistas*, México, 2001, El Colegio de México-Instituto Mora.

desde la corporación castrense. Esto se debió a que era tal el poderío de Estados Unidos, que para contrarrestarlo no hubiera sido suficiente destinar todos los ingresos del país al presupuesto militar. Además, el ejército central profesional no había combatido a la intervención francesa; todo lo contrario, la había apoyado en tanto que el enemigo común eran los liberales, cuyos ejércitos estaban más vinculados a la sociedad civil y a los poderes regionales. En consecuencia, a mediados del XIX se construyó en México un ejército de dimensión moderada y de ideología liberal, más vinculado a los mestizos que a los criollos, quienes habían dominado y lucrado con el ejército postindependentista. El triunfo de las fuerzas liberales a mediados del siglo XIX, mediante tres largas campañas militares –Ayutla, ‘Tres Años’ e Intervención–, dio lugar a que el ejército que desde la consumación de la Independencia había mantenido el poder, con Antonio López de Santa Anna y Anastasio Bustamante al frente de una oficialidad criolla, fuera relevado como la principal institución política y militar del país por un ejército dominado por mestizos como Porfirio Díaz.

64 | A diferencia de México, en la mayoría de los países sudamericanos los ejércitos siguieron encabezados por elementos criollos tendientes a constituirse o a vincularse con las oligarquías locales. Esta –novena– ‘particularidad’ permitió a México distinguirse de la mayoría de los otros países latinoamericanos, con problemas fronterizos con vecinos de fuerzas muy equilibradas, condición que dio lugar a la construcción de ejércitos nacionales poderosos, encabezados por militares con una ideología nacionalista motivada por la defensa territorial.²²

²² Un estudio breve pero general de la historia latinoamericana, ya clásico, es el de Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, 1987, México, Alianza. Para una visión más amplia véase Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, 1997, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 16 vols. Véase también *Historia general de América Latina*, 1999, Madrid-París, Trotta Ediciones-UNESCO, 6 vols., a la fecha. Para el tema del militarismo véase Edwin Lieuwen, *Armas y política en América Latina*, 1960, Argentina, SUR. Para un análisis sobre Argentina, consúltese Ricardo Forte, *Fuerzas armadas, cultura política y seguridad interna: orígenes y consolidación del poder militar en Argentina, 1853-1943*, 2001, México, R. Fonte, (tesis de doctorado en historia).

Siguiendo con esta enumeración, la décima 'particularidad' mexicana consiste en la enorme fuerza de la Iglesia católica. Dado que para ésta la conquista de América significaba la posibilidad y la responsabilidad de cristianizar a los habitantes de las nuevas tierras, el número de fundaciones y de miembros de las órdenes religiosas que se asentaron en cada región del continente dependió de su densidad poblacional. Si a los cálculos hechos por la historia demográfica los caracteriza su variabilidad, al menos coinciden en que para el período prehispánico la región más densamente poblada era mesoamérica.²³ Por lo mismo, la Iglesia tuvo que tener en la parte mexicana del continente mucho mayor presencia que en las zonas caribeña y meridional.²⁴

La Iglesia católica llegó a ser una institución con una estructura que abarcaba el territorio por entero, con influencia en todas las clases sociales y en todos los ámbitos: cultural, económico, político y social, además del religioso. Comprensiblemente, al resquebrajarse y transformarse el aparato político-administrativo colonial a causa de la Independencia, la Iglesia católica quedó como la única estructura que realizaba a nivel nacional funciones propias de un Estado: educaba, cobraba impuestos, llevaba estadísticas, controlaba las relaciones civiles y hasta cohesionaba a la nación, a través del mito y símbolo de la Virgen de Guadalupe.²⁵ Es un hecho que el poderío de la Iglesia católica se había reducido durante la Ilustración y con la llegada al poder en España de la dinastía borbónica. A pesar de tal declive, al crearse un Estado nacional moderno la Iglesia resultó un obstáculo, y como competidor tuvo que ser desplazada, disminuida y acotada. Este conflicto tuvo lugar a mediados del siglo XIX y se le conoce como la guerra

²³ Sherburne Cook y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe, 1977-1980*, México, Siglo Veintiuno Editores, 3 vols. Para el México central arriesgan una cifra de 25 millones en la víspera de la conquista. Cfr., vol. I, p. 11.

²⁴ La Nueva España fue la región con mayor presencia de órdenes religiosas, la que tuvo a su vez su propia distribución geográfica. Cfr. Elena Vázquez, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España: siglo XVI*, México, UNAM, 1965.

²⁵ Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, 1977, México, FCE y David Brading A., *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, 2002, México, Taurus.

de Reforma, entre liberales y conservadores. Aunque hubo conflictos similares en otros países, la magnitud del mexicano fue única,²⁶ como consecuencia del tamaño y fuerza de su Iglesia. Una secuela importante –y undécima ‘particularidad’– es que en México se desarrollaron en forma antagónica el ejército y la Iglesia, instituciones que en otros países latinoamericanos han compartido posiciones y objetivos.

En términos generales, el liberalismo surgió en Europa cuando las emergentes clases medias se opusieron a la política absolutista de las monarquías y a los privilegios de la aristocracia. En México el proceso fue radicalmente distinto, pues en el siglo XIX, por su naciente tradición republicana, ya no había una monarquía encabezando un Estado absolutista. De hecho, en México aún no se consolidaba el Estado. Así, en lugar de que las clases medias lucharan contra la aristocracia²⁷ o para reducir un poder absoluto, ambos inexistentes, se esforzaron en construir un aparato estatal propio, que encabezara la defensa del país y ayudara a mejorar la organización de la sociedad. Ciertamente es que las constituciones de 1824 y 1857 estaban diseñadas para contrarrestar los modelos gubernamentales autoritarios de Agustín de Iturbide y Antonio López de Santa Anna, pero también es cierto que más que contra una fuerte monarquía o contra una aristocracia omnipresente, las clases medias mexicanas se enfrentaron a la Iglesia católica, en tanto que cumplía funciones estatales. La siguiente ‘particularidad’ –duodécima– consiste en que el liberalismo mexicano tuvo –y tiene– dos características. Por un lado, fue más jacobino que democrático. Por el otro, dado que desde principios de los tiempos coloniales la Iglesia había asumido responsabilidades propiamente gubernamentales, al

66

²⁶ Consúltase *México a través de los siglos, Tomo V. La Reforma*, de José María Vigil, México, Ballescá Editores, s/a, y Manuel Rivera Cambas, *Historia de la Intervención Europea y Norteamericana en México y del Imperio de Maximiliano de Habsburgo*, 1888, México, Tipografía de Aguilar é hijos, 3 tomos.

²⁷ Algunos autores sostienen que los hacendados porfiristas equivalían a nuestra aristocracia, y que por eso la Revolución mexicana fue una lucha liberal y ‘burguesa’. Cfr., Alan Knight, “La Revolución mexicana: ¿burguesa, nacionalista, o simplemente una ‘gran rebelión’?”, en *Cuadernos Políticos*, México, Era, n° 48, octubre-diciembre de 1986, p.5-32.

reducir a la Iglesia el Estado creado por los liberales tuvo que asumir dichas labores. Así se explica que acaso sea México el país del continente con la Iglesia más fuerte y con la sociedad más católica, pero con el aparato gubernamental y las disposiciones legislativas con más elementos jacobinos.²⁸ Asimismo, el liberalismo mexicano incluso resultó estatista,²⁹ condición que fue reforzada durante la Revolución, haciendo de México –junto con Cuba– el país más estatista del continente.³⁰

En el tránsito de los siglos XIX a XX México presentó una notable ‘particularidad’ –la décimotercera– la que podría ser considerada socio-histórica, consistente en una muy singular combinación de factores políticos, sociales y económicos. Sucedió que México fue el único país latinoamericano donde coexistieron una dictadura, el latifundismo y un gran crecimiento económico. Varios países andinos y centroamericanos –léase Guatemala, Perú y Bolivia, entre otros– padecieron una prolongada dictadura y una muy injusta distribución de la propiedad de la tierra. Lo mismo pasó en México, pero en éste, a diferencia de los anteriores, hubo un gran crecimiento económico, con el consiguiente desarrollo de clases sociales modernas, como el proletariado y los sectores urbanos medios. Mientras que en los primeros países los enconos en el mundo rural estaban condenados a expresarse, cuando mucho, como rebeliones campesinas, en México existía la posibilidad de alianzas pluriclasistas.

²⁸ En este tema la historiografía mexicana ha asumido una posición radical y contrapuesta, siempre a partir del bando ideológico del autor. Los ministros del culto católico metidos a historiadores siempre escribieron páginas condenatorias del bando liberal, mientras que los políticos e ideólogos liberales que escribieron sobre historia lo hicieron desde una perspectiva jacobina. Afortunada y recientemente, historiadores profesionales han producido textos desde una perspectiva más neutral y científica.

²⁹ La visión más acorde con este liberalismo es la de Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano, 1957-1961*, México, UNAM, 3 vols.

³⁰ Incluso durante los últimos veinte años, cuando los gobernantes mexicanos impusieron políticas económicas llamadas ‘neoliberales’, se ha mantenido una política asistencial considerable, en tanto que es un compromiso histórico del Estado mexicano.

JAVIER GARCADIIEGO

De otra parte, ese crecimiento económico y ese desarrollo social también se dieron en países del cono sur como Argentina, Chile y Uruguay. Sin embargo, en éstos no había dictaduras; al contrario, había instituciones y procesos políticos –léase auténticos poderes legislativos y sindicatos– por los que se canalizaron y expresaron las demandas y posturas políticas de las clases medias y del proletariado; en consecuencia, ambos sectores fortalecieron a sus respectivos sistemas políticos. En México, dado que no había tales instituciones políticas, las clases medias y los trabajadores no se vieron representados debidamente y terminaron por ser elementos desestabilizadores. En resumen, sólo en México se dio esa muy ‘particular’ combinación, por la que se aliaron clase media, proletariado y comunidades campesinas, sin lugar a dudas las más fuertes del continente.³¹ El resultado de esa combinación dio lugar a la Revolución mexicana, otra gran ‘particularidad’.

La Revolución fue la mayor ‘particularidad’ mexicana del siglo XX, y trajo varias secuelas, como la definición de un nuevo proyecto de desarrollo histórico nacional; una mayor integración de casi todos los habitantes del país; la construcción de un gran aparato gubernativo; la modernización de su sociedad y de su economía, y la invención de una cultura nacional y nacionalista. Entre sus secuelas negativas, la Revolución hizo que un grupo alcanzara el poder mediante el triunfo armado, con un alto gasto de sangre, lo que dio lugar a la conformación de un aparato político-militar autoritario, encabezado por un grupo decidido a no compartir, y mucho menos a entregar, dicho poder.

Si bien es cierto que las revoluciones dividen y que las guerras internacionales unifican, la Revolución mexicana tuvo varios ingredientes internacionales,³² lo que le permitió ser más un proceso cohesionador que divisivo. Puede asegurarse que una ‘particularidad’ genera otras, y luego éstas otras, y así sucesivamente. En este caso,

³¹ En este, como en tantos otros temas, reconozco mi deuda intelectual con mi maestro Friedrich Katz.

³² Además de las amenazas y presiones permanentes del gobierno norteamericano, destacan la invasión a Veracruz, en 1914, y la ‘Expedición Punitiva’, durante 1916.

la Revolución dio lugar a una notable paradoja histórica: el país que padeció la más grave y prolongada –1910 a 1930– dosis de violencia, ha sido luego el país latinoamericano con mayor estabilidad política: desde 1934 todos sus presidentes han terminado en tiempo y forma el período para el que habían sido electos.³³ Asimismo, la Revolución acentuó el carácter popular y antioligárquico del ejército mexicano, lo que explica que desde 1930 éste no haya estado involucrado en cuartelazo o rebelión alguna. La legitimidad y la estabilidad del Estado mexicano posrevolucionario resultan balanceadas por la falta de democracia.

La ausencia de dictaduras es otra ‘particularidad’ notable, la que acaso pueda ser explicada por varios factores: el primero, la Revolución fue hecha, al menos discursivamente, para erradicar las dictaduras de nuestra historia; después, la eficacia del PRI en la consecución de un prolongado orden social, lo que redujo el número de reclamos; por último, el carácter popular y progresista del ejército mexicano.

En síntesis, la historia mexicana resulta ser un proceso caracterizado por la multiplicación de ‘particularidades’. Las más importantes son su ‘particularidad’ geográfica, señaladamente la frontera con Estados Unidos; su ‘particularidad’ racial, basada en el mestizaje; sus ‘particularidades’ bélicas, como lo fueron las guerras con Estados Unidos y con Francia en el siglo XIX, y las luchas revolucionarias del XX; su ‘particularidad’ social, como lo fue la falta de inmigración europea a finales del siglo XIX y principios del XX; su ‘particularidad’ cultural, pues la fuerza de la religión católica ha dado lugar a que los sectores conservadores mexicanos sean tan nacionalistas, en su vertiente yancófoba, como los progresistas.³⁴ En efecto, el catolicismo mexicano es

³³ Consúltense Luis Medina Peña, *Hacia el nuevo estado: México, 1920-1994*, 1994, México, FCE. Recientemente el mismo autor publicó un libro igualmente útil e interesante, dedicado al análisis del siglo anterior, titulado *Invención del sistema político mexicano: forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX*, 2004, México, FCE.

³⁴ Véase el artículo de Jaime del Arenal, “El nacionalismo conservador mexicano del siglo XX”, en las p. 329-354 del libro editado por Cecilia Noriega Elío, *El nacionalismo en México*, 1992, México, El Colegio de Michoacán.

JAVIER GARCADIAGO

nacionalista, y lo ha sido desde el nacimiento del país, cuando en la guerra de Independencia participaron, con el mayor protagonismo, cerca de 400 sacerdotes.³⁵ Justifica la Iglesia su oposición al desarrollo del protestantismo en el país en que atenta contra la identidad nacional, lo que la lleva a su radical crítica de la sociedad y la cultura estadounidenses. La diferencia esencial del nacionalismo conservador y católico mexicano respecto del llamado nacionalismo progresista consiste en que el primero es, comprensiblemente, decididamente antiestatista y antiliberal. Asimismo, otra ‘particularidad’ consiste en la existencia en México de un nacionalismo progresista, de ‘izquierda’, tanto social como gubernamental.

Podría continuarse con la enumeración de otras ‘particularidades’, como una de carácter geológico, consistente en la existencia de grandes mantos petrolíferos, condición sólo compartida con Venezuela. Sin embargo, acaso sea mejor concluir señalando que México tiene tanto elementos comunes como diferencias con los otros países latinoamericanos. Por ejemplo, padeció un dominio colonial que se prolongó por tres siglos; comparte lenguaje y religión; nacieron como países simultáneamente, y todos optaron por la forma republicana de gobierno; como los otros países latinoamericanos, México padece dependencia económica y atraso social en buena parte de su población. También podría hacerse un recuento de varios elementos comunes. Incluso podría preguntarse sobre lo que predomina en la historia de México: ¿‘particularidades’ o semejanzas? Seguramente debe responderse que la historia de México, como la de cualquier otro país, consiste en la siempre creciente acumulación de ‘simpatías y diferencias’.

70

³⁵ José María Miquel i Verges, *Diccionario de insurgentes*, 1969, México, Porrúa. Para evitar generalizaciones equívocas, debe subrayarse que, a diferencia de lo sucedido en la lucha independentista y en la guerra contra Estados Unidos de 1846-1848, cuando grandes sectores eclesásticos participaron a favor de la causa nacional, durante la Intervención francesa la Iglesia católica mexicana luchó junto con los invasores contra el gobierno liberal mexicano. Para un análisis del patriotismo católico mexicano, véase Jean Meyer, “Religión y nacionalismo”, p. 703-18 de la obra editada por Cecilia Noriega Elío citada en la nota anterior.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía de Tomás Segovia es, en este momento, la más luminosa que se escribe en español en cualquier lugar; su camino hacia la transparencia está contenido y expresado en cada uno de los textos que escribe, como una manera de compartir ese mundo que, a su vez, se le entrega a él también en su don, en su gracia en el sentido más pleno; poesía de un hombre sabio que transforma su sabiduría en una entrega ante las cosas, el aire, los paisajes, el soplo del viento o la caricia de la luz. Los textos que aquí se publican forman parte del libro *Llegar* de próxima aparición en Ediciones Sin Nombre.

Tomás Segovia

LUCIENTE

La mañana luciente ha entrado
Invadiéndolo todo
Llevada en su gran ola leve de frescura
Reclamando a su paso como un ágil tributo
Nuestro más silencioso regocijo
Proclamando en su limpia autoridad
Sin réplica posible
En este mundo nuestro encandilado
Que desde siempre y para siempre aquí
Estamos en la casa de la luz.

19 mayo 06

DE LOS ÁLAMOS VENGO

Está ya la mañana con los ojos abiertos
Y es ahora el frescor más que la luz
El que ocupa el lugar de la tiniebla
Su diáfano nivel ha dejado ya al fondo
Los altos álamos y su ropaje trémulo
Aquí abajo se remueven aladas
Leves corrientes sumergidas

Que recorren la piel rumorosa del álamo
Lo mismo que la mía estremecida

Y otra vez como siempre
Sumidos todos en la misma agua lúcida
Nadamos tiempo arriba
En esta natación que es una danza.

16 mayo 06

MIENTRAS

Mientras no quiera el tiempo
Dejarme de su mano
Saldré cada mañana
A buscar con la misma reverencia
Mi diaria salvación por la palabra.

3 junio 06

PÁJAROS

Más allá y más arriba de la espesa arboleda
Se abre un enorme espacio transparente
Donde los gritos de los pájaros
Melodiosos o roncós o agudos o metálicos

DIÁLOGO DE POETAS

Se cruzan y se tejen y se enredan
En su bella maraña
Con misteriosa dispersión lograda

Porque este gran palacio aéreo
Cuyo suelo habitamos
Está todo él tejido de llamadas.

20 mayo 06

Horizonte moderno
Mirado desde alguna altura
El tendido horizonte que despierta ahora
En la mañana aún niña
Valientemente intenta alzarse
En esta duración amenazada
Queriendo rescatar su viejo mundo digno
Cuando era aún triunfante esa celosa fuerza
Que apartaba de él el derrumbe caduco
Esa fuerza que entonces era aún sagrada
Y hoy es sólo inocente.

17 abril 06

SIEMPRE HABRÁ ALGUIEN DETRÁS DE TI*

*Luis Jorge Boone***

Para Jesús de León

Una mano de sombra oprime tu cabeza contra el suelo. Logras reunir suficiente fuerza y apoyándote en la orilla de la cama te incorporas. Hay luces constelando las paredes. El televisor proyecta coloraciones mutantes, verdes que parecen enraizar en el techo y rojos eléctricos que semejan sangre. A velocidades críticas se esparcen por el aire y tu cerebro. No puedes pensar. Dónde. Qué. Una herida mana lenta, dolorosa, detrás de tu cabeza.

Elisa. El libro. No están.

El ritmo caótico de los destellos te produce náuseas. Vértigo. Luces rojas y azules atraviesan la casa, se filtran por las paredes. Intentas caminar y un filo se encaja en tu pie derecho. Caes de nuevo.

Resientes el golpe anterior en la parte trasera de tu cráneo. Ahora sí querrías lastimarla, piensas sufres el calvario de tratar de ponerte en pie. No puedes caminar sin recargarte en las paredes.

La puerta de la sala está abierta, debes cerrarla. Hay más luces afuera, gente que mira. Torretas rojas y azules. No te muevas, gritan.

Cuánto tiempo estuviste desmayado.

Te ordenan arrojar el arma y levantar los brazos. Quieren que te tires al suelo pero no te muevas.

Arroje el arma.

* Forma parte del libro “La noche caníbal”, de próxima publicación en la colección Letras Mexicanas del Fondo de Cultura Económica.

** Escritor.

LUIS JORGE BOONE

Llevas un cuchillo en la mano izquierda, en la otra el control remoto de la televisión.

Por el hueco de la entrada alcanzas a distinguir a Elisa tras la barricada de la policía. Agentes policiales hablan por radios, alcanzas a ver el libro en brazos de alguien. Elisa podría explicar todo. Alguien la toma del brazo y se la lleva.

Un ariete de la luz se mete en tu casa y detrás de tus párpados.

Tus ojos cerrados son invadidos por tonalidades galácticas. Laten, están vivas. Explotan y se mezclan, producen gradaciones esquizofrénicas. Abres los ojos: la habitación entera es un observatorio donde relucen constelaciones que el cielo jamás tendrá.

I

El televisor enmudecido ofrece imágenes que por ahora no importan: la mínima gimnasia de tu pulgar sobre el control remoto es suficiente para sustraerte de la realidad. Deslizas la vista de un botón a otro, los oprimes alternativamente sin poner atención al efecto que producen en la pantalla.

76 | Frente a ti un hombre destaza una vaca, pero no logra retener tu atención. Recostado en la cama a tres metros del aparato, pareces más distante.

Los noticieros inician con la promesa de describir los crímenes del día; retrasan la carta fuerte de la noche detrás de notas anodinas. Hacen tiempo con sucesos de política. Uno o dos escándalos, desvíos de menos de seis cifras. Aprovechas para traer el maletín donde guardas el libro de recortes y tus utensilios de dibujo.

Al regresar, el retrato en blanco y negro de un rostro ocupa la pantalla. Frente ancha, nariz aguileña, labios delgados, ojos grandes, bigote y barba cerrada. 30 a 35 años, dice el reportero, complexión robusta, estatura mediana, el asesino continúa prófugo, advierte. Te detienes en cada detalle, cada línea expresiva para recordarla después.

Enseguida, sobre una hoja en blanco intentas duplicar la imagen. Ignoras de nuevo el televisor. Mañana se sabrá más. Mañana podrás decidir.

Al terminar el retrato hojeas el libro, tu colección de recortes de periódico sobre crímenes violentos. No tiene nada de malo adelantarse un poco, buscar un espacio para la copia del retrato, solo la usarás en caso de que el crimen merezca añadirse a tu libro.

Cada vez mejoras tu estilo. Pudiste haber aprobado fácilmente una carrera de diseño industrial. Es un buen retrato, un dibujo expresivo. Incluso te recuerda a alguien que conoces. Eso podría ser un punto a tu favor.

Alzas la vista al espejo del peinador. Desde ese ángulo refleja perfectamente tu rostro iluminado por los rayos del cinescopio. Parpadeas, gesticulas un poco, compruebas que eres dueño de esa otra imagen. Te detienes en el bigote y la barba cerrada que te cubren la mitad de la cara desde hace tres años. En cuanto se fue tu esposa se acabaron las quejas por la espereza de los vellos. Así, tu rostro guarda cierto parecido con el dibujo. Algunos rasgos: los ojos que heredaste de tu madre, la nariz de tu familia paterna. Pero un dibujo como ese debe parecerse a muchas personas distintas.

Podrías apostar que, de seguirlo a pie juntillas, van a terminar arres-tando por asesinato a la mitad de la población adulta. Tú entre ellos. La escena es fácil de imaginar: un policía se acerca mientras esperas el camión de la fábrica. Saca su revolver, te ordena que te tires al suelo, te esposa. Identificación positiva, eres el del retrato. Podrías serlo. Luego te procesarían, saldrías en los noticieros de nuevo; morirías en la cárcel.

Te acomodas en la cama. Hay dos palabras suspendidas sobre el fondo azul de la pantalla:

David Honderos

Nada explica qué hace ahí ese nombre.

LUIS JORGE BOONE

Manoteas sobre las sábanas, ¿dónde está el control remoto? Cambias de canal cuando lo que quieres es subir el volumen, arriba, abajo, seleccionas el menú, sales.

...el más buscado

Dicen, despacio, evitando extraviar una sola letra.

...armado, peligroso...

Pareciera que sintonizaste otra realidad.

David Honderos: tu nombre está en la pantalla.

Es tu imaginación o quizá es cierto que la tele embrutece y las horas acumuladas frente al aparato acabaron por desconectarte el cerebro.

Cambias de canal, David Honderos, y tu nombre aparece de nuevo. DH. Tu nombre en todos los programas informativos. En todas las televisoras.

Piensas en lo que sucede. En un país con más de cien millones de habitantes los nombres pueden duplicarse, triplicarse, multiplicarse hasta el ridículo.

¿Cuál es el nombre completo del asesino? ¿Cuántos David Honderos existen en el mundo?

El noticiero no dice nada más; ningún otro lo hace. Cambias de canal, das vueltas y más vueltas sin conseguir nada. La televisión se ocupa ya de otra cosa.

II

A las cinco y veinte de la mañana tomas un baño, el desayuno. Tus recuerdos están lejos. Sientes como si hubieras soñado las pesadillas de otro.

Miras el televisor apagado al fondo de la recámara.

Escuchas la ausencia de ruidos urbanos en las calles desiertas.

El sol está a punto de asomarse.

Quisieras quedarte, pero sales. No tienes más remedio.

III

Mantenimiento preventivo a dos tornos y una grúa manual.

Discurso del jefe.

La máquina de refrescos descompuesta de nuevo.

No demasiado qué lamentar durante el día.

De vuelta en casa, tu hábitat natural, te sientes más seguro. El espacio negro manchado de destellos. El control remoto y las ciento cinco posibilidades de sus botones. Tu pulgar obedecido al momento. Tú, menos ausente que ayer, das grandes paseos por los canales, sin buscar nada en particular.

Hoy por la mañana saliste rasurado por primera vez en años; distinto, cabe notar, al retrato hablado. Cargaste con una vieja gorra de béisbol y unas gafas oscuras. Encubierto para evitar situaciones incómodas que pudieran salirse de control.

No es a ti a quien buscan, eso es claro.

Pero ser cuidadoso nunca está de más, eso es todo.

Diste un rodeo para tomar el camión. Evitaste el puesto de periódicos, las frases amables del voceador, el saludo por tu nombre. Estabas seguro de que el retrato estaría impreso en las primeras planas. Preferiste evitar la suspicacia del revistero. Varias veces fingiste no escuchar los buenos días de los vecinos.

El guardia de la entrada de la fábrica quiso revisar tu credencial pero notaste el periódico sobre su escritorio.

Se me perdió, mentiste.

Mejor así: en la foto usas barba.

Te contempló un momento. Pareció que su mirada cambiaba sin motivo: sus pupilas se dilataron, evidenciando un esfuerzo interior, una actividad mental que te hizo ponerte en guardia.

Pase, dijo.

Son las once de la noche. Todos los noticieros han terminado. Rebotas de un canal a otro sin registrar nada de lo que ves. Aparecen rostros de personas; todos son distintos entre sí. Cejas, ojos, barbilla,

LUIS JORGE BOONE

labios, dientes, orejas, cabello, elementos combinados sin gracia a veces, a veces con acierto. Pasas de un programa de concursos a una película francesa a un infomercial de productos dietéticos que por cierto te dejaron igual de gordo a un programa de entrevistas a un partido de fútbol que ya viste y termina empatado a un concierto grupero a un infomercial de joyería Fantasy a una caricatura que no sabes qué hace ahí a estas horas a un clásico del cine nacional a una serie gringa a una película softporno a una serie de detectives a un show de realidad y de vuelta al programa de concursos.

Apagas el aparato y la imagen se funde en un punto de luz intensa. En la oscuridad el ojo de la pantalla fosforece con una reminiscencia azulosa, fantasmal. Los papeles se invierten: el televisor se vuelve durante la noche espectador de tu sueño.

IV

Hubo siete máquinas qué revisar: siete requisiciones de apoyo técnico que no atendiste. Te encerraste todo el tiempo en el taller. Los otros mecánicos preguntaban por ti. Saliste de la fábrica poco antes de la hora de comer.

Los noticieros empiezan hasta dentro de tres horas. Entre aburrido y ansioso cambias de canal, esperas que aparezca algo, cualquier cosa, acerca de la nota. Hallazgos, avances.

Nada. A las tres de la mañana te quedas dormido con un programa sobre cirugías láser. Despiertas después de mediodía, con un dolor intenso clavado en las sienes.

En los siguientes días no apagas el televisor ni te presentas en la fábrica.

V

Las toallas húmedas se amontonan sobre el mosaico ajedrezado del baño; una llave gotea como si estuviera a punto de secarse. Tus reser-

vas alimenticias se agotaron rápido. Las cajas de comida ordenada por teléfono se apilan al fondo de la cocina.

La televisión encendida es el único signo vital de la vivienda. Viéndote recostado sobre la cama, cualquiera pensaría que eres un cadáver y te pudres lentamente. Pero no. Sales de tu letargo; te mueves. Hojeas sobre tus piernas el libro de recortes. Untas pegamento con una pequeña esponja sobre la primera página vacía. Retiras el sobrante, aplanas con cuidado el pliego sobre el que ensayaste con pericia maniática dos versiones detalladas –de frente y perfil– del retrato.

Retocas con esmero las letras del nombre del asesino. En un rincón escribes la palabra ‘crímenes’, luego, dos puntos. Dejas un recuadro en blanco. Admiras la nueva adición por un momento. Afilas los lápices antes de guardarlos. Destruyes el primer borrador del retrato y devuelves a la cartera tu credencial de la fábrica. Cuelgas de nuevo el espejo en el clavo de la pared.

La barba ha avanzado algunos milímetros en tu cara. En el televisor nadie comenta nada sobre el asesino.

Tarde o temprano surgirá algo.

Por lo pronto estás contento con la nueva pieza de tu colección.

VI

Tienes que esforzarte unos segundos antes de reconocer ese sonido. Es agudo. Deja un tintineo en el aire viciado, grueso porque no has abierto una ventana en días. Viene de la sala. El teléfono. Bajas el volumen del televisor.

Levantas el auricular y guardas silencio. Una voz de mujer pronuncia tu nombre del otro lado. Dos veces, tres, hasta vencer cierta distancia –además de física, mental– que te impide contestar.

Elisa. De la fábrica.

¿David?, pregunta. Debes haber dicho algo, emitido señales de vida, porque ella continúa.

¿Te pasa algo?

No.

LUIS JORGE BOONE

Puedes decirme.

¿Qué podría pasarme?

Hay personas en la fábrica que han preguntado por ti; llevas dos días sin presentarte a trabajar.

¿Quién preguntó por mí?

El jefe de recursos. No te reportaste enfermo ni justificaste...

¿Nada más?

¿Nada más qué, David?

¿Nadie más preguntó por mí?

Tu supervisor. Los muchachos del área.

¿Quién te pidió que me hablaras?

Nadie. No deben enterarse que te hablé.

¿Entonces por qué...?

¿Preguntas por qué? Su voz se quiebra. Aún me preocupo por ti, nunca quise dejar de verte.

Elisa, si esto termina...

(Silencio)

Te juro...

Si termina ¿qué?

Confías en mí, ¿verdad?

David. ¿Estás bien? ¿Pasa algo? Puedes decirme.

Necesito hablar con alguien. ¿Podrías venir?

Nunca quisiste que nos viéramos en tu casa.

Eso fue hace mucho.

Y te alejaste.

Quería estar seguro.

Querías tiempo para recuperarte del divorcio. No me dejaste estar contigo. Sé que te dolió verla llevarse a tus hijos. Sentí que me culpabas.

No. Tú no... Elisa, te necesito.

Yo sólo quise avisarte para que no tuvieras problemas.

Ven esta noche, cuando salgas de la oficina. Sé que puedo confiar en ti.

Después de colgar el aparato seguiste repitiéndolo, ‘puedo confiar en ti’, ‘puedo confiar en ti’, hasta quedar convencido.

VII

Tocan a la puerta y saltas de la cama; escondes el libro debajo.

Tocan de nuevo. No te mueves de la entrada de la habitación.

Transcurren unos segundos de silencio; supones que el visitante se ha marchado. Te acercas a la puerta sin hacer ruido. Tocan de nuevo, más fuerte esta vez.

Es temprano para que llegue Elisa. Apenas estará saliendo de la oficina. Tardará media hora en llegar. Sigues acercándote. Ella te pidió una llave y tú rehusaste. Tal vez por eso los golpes son cada vez más fuertes. Es su reclamo.

El teléfono timbra.

Los golpes en la puerta se repiten.

No te mueves.

El teléfono. La puerta.

El teléfono, la puerta.

Los ruidos cesan al mismo tiempo. A pesar de la debilidad de tus piernas llegas a la puerta. Atisbas por la mirilla. No hay nadie. Levantas el auricular y escuchas el vacío de la línea y enseguida el tono de marcar.

83

VIII

Despiertas sudando. El retrato está otra vez en la televisión.

La señal se pierde. Saltas de la cama, ajustas la conexión del aparato del cable. Recuperas la imagen, libre de estática. El rostro se congela en la pantalla.

Tú.

Que lo quiten. Que nadie lo vea. Con una chingada, que lo quiten. Arrojas el control contra el espejo sin romperlo. Manoteas por la habitación desordenándolo todo. Lanzas objetos contra las paredes.

LUIS JORGE BOONE

Azotas puertas. Corres a la sala, volteas el sillón, arrancas el cable del teléfono. Tiras golpes, patadas.

¿Qué haces? Respira. Tranquilamente, con pausa.

Recuperas tu ritmo cardiaco. Miras la sala hecha un desastre.

Demasiado silencio.

Alguien debió oír el alboroto. Alguien que en este instante mira hacia tu casa.

Te asomas por la ventana de la sala: hay un hombre de pie en la acera de enfrente; te mira.

La ventana de la cocina: una mujer escruta tu casa desde su jardín, y descubre tu rostro que se asoma.

La ventana del segundo piso: distingues un rostro asomado entre las cortinas de la casa de al lado. Te mira.

La ventanilla del baño: un niño juega con una pelota mientras te mira.

Colocas una cuchilla nueva en el rastrillo. Abres la llave y dejas correr el agua caliente en el lavabo.

IX

84

De nuevo tocan a la puerta. Abres. Elisa te acaricia la piel recién afeitada. Te ves tan distinto.

No te deja pronunciar palabra. Imposible escapar de su cuerpo. No necesitas esconder el desorden, su atención gira sobre la órbita de tus manos. Te dice que desea que le hagas el amor en la recámara. Temes no poder responder, pero la conduces sin dejar de besar su cuello.

Se recuestan sobre las sábanas arrugadas y la ropa sucia, y la penetras. La elocuencia de su cuerpo pareciera agradecer tan desastroso escenario.

Ella cierra los ojos. Tú espías de cuando en cuando el televisor por encima de su hombro.

X

Elisa está más relajada, dueña de sí. ¿Por qué no te has presentado? Dime, ¿ya no te interesa el trabajo? ¿O te ibas a desaparecer sin avisarme?

Boca abajo en la cama no respondes, pero registras el tono inocente que disfraza el reproche. Se incorpora. Miras sus pechos apoyarse suavemente sobre sus brazos cruzados.

Te urge aliviar la vejiga.

Deberías limpiar un poco, dice. Los hombres solteros son todos iguales. Se pasea por el cuarto y toma una prenda sucia con dos dedos para regresarla luego al desorden.

En el baño sólo escuchas tu corazón que en cada latido remueve los rescoldos tibios y debilitadores del orgasmo, y el sonido que produce tu cuerpo al descargarse.

La mujer en la recámara se ha callado.

Regresas. Elisa mira el libro, tu colección. No te ha visto. Te deslizas hacia la oscuridad de la habitación anterior y miras desde ahí su gesto al llegar a la última página.

Sales de tu escondite. En cuanto te mira no puede ocultar el libro, la pregunta a punto de salir de su boca. Te dice que no entiende. Qué hace ahí ese retrato tuyo. A qué crímenes te refieres. Qué son todos estos recortes. Qué hacen estas cosas debajo de tu cama.

David, respóndeme.

No... te lo puedo explicar... es difícil...

David, me estás asustando.

... ocurrió de repente, me vi en los noticieros...

Llega al interruptor, enciende la luz por accidente. Le gritas:

Apágala, estúpida, nadie debe ver las luces encendidas. No deben saber que estamos aquí.

Arrojas una botella vacía a la lámpara del techo que estalla en esquirlas de luz y vidrio. La oscuridad se restituye entre ustedes.

Nadie debe saber, murmuras y corres de una habitación a otra quebrando el resto de las lámparas. Cuando vuelves al dormitorio Elisa intenta cubrir su desnudez y te mira asustada.

¿Qué hiciste David? ¿Qué hiciste?

LUIS JORGE BOONE

En quién ibas a confiar.

Elisa, escúchame...

¿Qué es esto, David? Dime...

Escúchame, carajo...

¿Cometiste algún error, por eso te escondes?

Hubo unos asesinatos...

David, no...

No estás escuchando...

¿Me vas a hacer daño?

Elisa, no me estás escuchando.

No puedes hacerme daño, David...

Se suelta a llorar.

Intenta salir de la habitación y se encuentra con la resistencia de tu cuerpo. Quieres abrazarla, pero se defiende. Un rasguño atraviesa tu mejilla izquierda. La rabia repentina te hace empujarla. Cae al piso. Cierras la habitación detrás de ti.

Vas a la cocina, revuelves los cajones. Vuelves junto a ella con una cuerda.

Esquivando sus pataleos le atas las manos. No deja de gritar: una mordaza: tu única corbata.

Elisa, escúchame, deja de llorar. Puedo explicarte. La noticia. Una asesino. Mi nombre. Mi rostro. Justo ahora deben buscarlo. Me confundirían con él. Tienes qué entenderme. Debiste ver la noticia. Tienen varios días sin hablar del caso, pero yo la vi. Todo el mundo debió enterarse, carajo. Te enteraste ¿no? Debió salir en los periódicos. Créeme: no soy capaz de algo así. No pude ser yo. Me conoces: no pude ser yo.

Buscas comprensión en su mirada y encuentras miedo, nada más que miedo. Cree que puedes matarla. Por qué haces esto, parece decir, y tú no puedes responder.

Tendría que verlo ella misma, tendrían que pasarlo en los noticieros. La sientas en la cama, buscas en los noticieros, si tan solo en este instante pasaran el retrato.

Pero, ¿qué haces? Tú no eres culpable de nada. Le pediste que viniera para hablar con alguien en quien pudieras confiar. Dejaste a tu mujer por ella.

¿Qué haces?

Perdón, Elisa, amor. Tratas de desatar los nudos pero no se queda quieta. Tendrás que ir por algo que corte las ataduras. Busca algo, en la cocina.

Traeré un cuchillo, dices.

Ella intenta liberarse. Voy a soltarte, pero no te escucha.

Revuelves los cajones. Tu esposa sabía donde están las cosas, pero tiras cajas vacías de galletas, sartenes, moldes, cajas de medicamento, paquetes rancios de sopa, antes de dar con lo que buscas. La hoja está cubierta por una capa de óxido. La colocas debajo del chorro de agua para limpiarla un poco.

Empuñando una hacha de carne entras a la recámara, y encuentras las ataduras hechas nudos en el suelo.

Un golpe furioso te derrumba sobre la alfombra como un recién decapitado.

XI

87

Tratas de evitar la luz y escondes el rostro. En la recámara el televisor continúa encendido. Reconoces el techo de tu casa en la pantalla. En vivo, reza una cintilla con el logotipo del noticiero de las once. Te enfocan. Un reportero habla de ti. De tu comportamiento en los últimos días. De la mujer que logró escapar.

Arroje el arma.

Tírese al suelo.

No lo volverán a repetir.

Subes las manos al mismo tiempo en la sala y el televisor.

Sueltas la presión de los dedos de tu mano izquierda y el cuchillo cae al suelo. Con la derecha, antes de abrirla, apuntas el control remoto a la televisión, y la apagas.

DEMOSTENOCRACIA Y PUEBLECÍA

*Julián Meza**

*Creo que confundes las cosas –dijo Demades.
Democracia y demostenocracia.*

Gilbert Haefs, *Alejandro Magno*.

*Siempre dicen que van a mejorar las cosas,
pero ya no me lo creo.*

Taghrid Choucair, libanesa de 18 años.

I

Pese a cuanto se pueda decir en sentido inverso, las modernas democracias no viven su mejor época. Ni siquiera pasan por un buen momento. En todos los países democráticos se perciben malestares de los más diversos signos, cunden las manifestaciones de inconformidad y hay protestas cuya causa no es, ciertamente, la democracia, sino su mal funcionamiento, y de ahí la eclosión de variados comportamientos antidemocráticos. Son consecuencia de los atentados que con reiterada frecuencia perpetran contra los valores democráticos sus propios promotores, partidarios y defensores, que a menudo son, al mismo tiempo, sus principales detractores y, paradójicamente, sus mayores beneficiados.

Ejemplos incuestionables de la institucional antidemocracia son el actual presidente de los USA, George Bush, y no pocos funcionarios y políticos de su entorno inmediato.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JULIÁN MEZA

Es por lo menos una señal de grave opacidad en el desempeño de los políticos franceses el hecho de que la socialista Segolème Royal proponga la creación de jurados populares integrados por ciudadanos elegidos mediante sorteo para supervisar el cumplimiento de los programas de los cargos elegidos. Confirma la pertinencia de esta propuesta el hecho de que sus pares, los barones del Partido Socialista francés, sean los primeros en dar muestras de irritación ante la sola sospecha de que no haya transparencia en el quehacer de los representantes elegidos mediante sufragio.

Día tras día llueven las acusaciones de participar escandalosamente en la especulación inmobiliaria sobre legiones de funcionarios públicos afiliados a los dos principales partidos políticos españoles: el socialista y el popular. Y no es ésta la única modalidad de la corrupción en este país.

El primer ministro de Inglaterra es objeto de diversas críticas en el interior de su propio partido y obligado a anticipar elecciones debido a su pésima gestión en asuntos internos y a su peor desempeño en política exterior, supeditada a las arbitrarias decisiones de Washington a raíz del 11 S.

90 | El canciller alemán es derrotado electoralmente por atentar contra las instituciones sociales que quedan del maltrecho estado de bienestar tan rentable en tiempos de la guerra fría.

La democracia rusa está presidida por un plutócrata, expolicía del KGB, a cuyo gobierno parecen no afectar persecuciones, encarcelamientos y asesinatos que no sólo recuerdan los métodos expeditivos de los jefes soviéticos, sino los de los antiguos zares. Una de las principales bases de apoyo del presidente de Rusia es el ultranacionalismo que le permite actuar impunemente contra chechenos y georgianos.

Es tan complaciente la mirada liberal de Occidente, entusiasmada con la relativa apertura de China al comercio exterior, que no puede menos que irritar por su ceguera ante las constantes violaciones a los derechos ciudadanos en las ciénagas del totalitarismo heredado de Mao.

Los castigos impuestos a los demostenocratas son puntos a favor de la democracia, pero no borran ni impiden la reiteración de sus tropelías, ni frenan el ascenso antidemocrático de la pueblocracia.

Cansado de soportar las violaciones de los políticos a las instituciones democráticas, el electorado pierde la brújula y se entrega, presa del miedo (al desempleo, a la inmigración, a la inseguridad, al terrorismo) a gentuza de todos los pelajes, cuya vocación democrática es sólo coyuntural. O, por ser más precisos, electoral. Es escandalosa la multiplicación de partidos de extrema derecha en buena parte del planeta: uno en Eslovenia, Serbia e Israel (en donde el socialdemócrata Olmert comparte su gobierno con el partido ultranacionalista), dos en Suecia, Ucrania, Eslovaquia, Francia y Polonia, tres en Inglaterra, Suiza, Eslovenia, Turquía, Finlandia, Grecia, Austria, Bélgica y Dinamarca, cuatro en Holanda y Alemania, ocho en Rusia, y los partidos que no son abiertamente de ultraderecha lo son por herencia y vocación, como el Partido Popular (nieto de Franco e hijo de Fraga) en España. Es por lo menos curioso que tanto en Francia como en España dos de los principales partidos políticos se autodesignen populares. En Francia la Unión por un Movimiento Popular (UMP) y en España el Partido Popular (PP) me llevan a preguntar: ¿qué querrá decir en ambos casos la acepción ‘popular’? ¿A qué pueblo o clase de pueblo remitirá? Obviamente, no a los hijos de inmigrantes argelinos o marroquíes, ni a los seculares marginados de ambos países. ¿Acaso habrán naufragado estos demostenocratas en el piélago de la populocracia?

En los USA no hay partidos de ultraderecha (declarados), pero sí variopintos grupos racistas y aun terroristas que actúan fuera de la ley y no parecen inquietar a un estado gobernado por plutócratas ocupados en combatir el peligro exterior con métodos que van del ejercicio cotidiano de la mentira a la violencia (incluida la maquillada legalización de la tortura) sin fronteras.

Esta situación no prefigura nada bueno y, no sin temor, recuerda las elecciones que en 1933 dieron el poder a los nacionalsocialistas en Alemania y que sólo preocuparon a las rarísimas mentes lúcidas de la época, como Hannah Arendt.

JULIÁN MEZA

II

El caos que prevalece no es una novedad si se recuerda que las grandes (y las pequeñas) democracias del pasado tarde o temprano se agotaron y se desplomaron, con mayor o menor estrépito, debido a que quienes se habían encomendado a la tarea de preservarlas, las descuidaron o de plano atentaron contra ellas. No resulta inútil evocar los avatares de la democracia griega. La de Solón y Dracon fue suprimida por Pisistrato en 560 antes de nuestra era y restablecida por Clístenes 46 años después. La *politeia* griega se extinguió paulatinamente en épocas posteriores a la de Pericles por obra de demagogos como Demóstenes. En este punto no está por demás recordar que Aristóteles pensaba que la democracia era una degeneración de la *politeia* o república (gobierno de muchos). La república romana cayó en un estado de postración después del asesinato de César. El progresivo crecimiento del estado hundió a las ciudades-estado en Italia, a las ciudades libres en Suiza y Flandes y a las que formaban parte de la Liga Hanseática hacia el final de la baja Edad Media.

92 | Más cerca de nosotros en el tiempo, ha habido países en donde la democracia fue desterrada durante períodos más o menos largos. Los totalitarismos y las dictaduras en la Europa del siglo XX impidieron el advenimiento de la democracia (Rusia) o la proscibieron durante años (Alemania, Francia, Grecia) y aun durante muchas décadas (Italia, España, Portugal). Con mayor frecuencia ocurrió así en la mayoría de los países hispanoamericanos. En ciertos casos mediante violentos golpes de estado (Guatemala, Bolivia, Perú, Brasil, Chile, Argentina, Uruguay). En otros casos de manera menos evidente, como en México, en donde se instaló una peculiar dictadura a raíz del brevísimo período democrático que sucedió a la hoy endulzada dictadura de Porfirio Díaz.

III

Tras su triunfo, una de las facciones armadas (la de los sonorenses) que convulsionaron el país durante años, instaló con cierta celeridad lo que Mario Vargas Llosa llamó, muy acertadamente, ‘la dictadura perfecta’, y difirió la democracia en México a las calendas griegas. En otras palabras, impuso el simulacro democrático que sirvió para enmascarar la dictadura de un partido único, cuyo soporte fundamental fue la corporativización de la sociedad (como ocurrió en la Italia de Mussolini, en la URSS y en la Alemania nazi).

Hasta hace poco se creyó (y todavía hacen cola los cándidos creyentes frente al altar de las veneradas instituciones democráticas) que la derrota electoral de ese partido único (más longevo que el partido comunista de la URSS) iba a eliminar (tal vez por arte de magia) los usos y costumbres propios de su peculiar autoritarismo. Por desgracia, no ha sido así, y no podía ser de otra manera. Sus prácticas habituales prevalecen dentro y fuera de las instituciones que él mismo creó con el propósito de forjarse una apariencia democrática. Durante sus más de setenta años de hegemonía, el partido único operó mediante la ficción de instituciones propias de las democracias modernas: una república federal (ajena al federalismo) gobernada por tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial. El ejecutivo era despóticamente omnímodo y pretendía ser omnisciente. El legislativo se mantuvo servil y egoístamente sometido a los egotistas dictados del primero. La justicia fue (y es) tributaria de los poderosos y humilló a los débiles, en particular cuando se atrevían (y se atreven) a protestar. Los gobernadores y los congresos de los estados eran (y son) caciquiles y estuvieron subordinados a las polimanías del poder ejecutivo. Los presidentes municipales proliferaron en los bajos fondos del autoritarismo. Se crearon sindicatos cuyos inmortales dirigentes fueron utilizados por los gobernantes para controlar a sus agremiados. La libertad de expresión fue mero artículo de fe, pues siempre se ejercieron sobre ella el control

JULIÁN MEZA

y la censura. La escuela pública tuvo (y tiene) algo de pública, pero prácticamente nada de escuela.

Tras consolidar su hegemonía, el partido único toleró la existencia de partidos de oposición, que funcionaron como figurantes hasta el momento en que decidió concederles una representación simbólica en la cámara de diputados y en destartalados municipios. La reforma electoral que él mismo promovió dio origen a una institución que, paradójicamente, presidiría su derrota en las urnas el año 2000: el Instituto Federal Electoral. Se creyó entonces, y se sigue creyendo, que se iniciaba así la transición democrática en México (recurriendo a una arbitraria analogía con la transición democrática en España).

IV

Es verdad que México cuenta con casi todas las instituciones propias de un régimen democrático, pero su funcionamiento atenta a menudo contra este mismo régimen. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que no se han dejado atrás muchas de las prácticas antidemocráticas que hicieron posible el mantenimiento del régimen autoritario. La más extendida de todas es la corrupción (que impregna a buena parte de la sociedad y que se agudizó durante las últimas décadas de dominación del partido único), pero no es la única. Junto con ésta prevalecen la arbitrariedad, la irresponsabilidad, el abuso y la arrogancia del poder, la mentira, la injusticia, los atentados contra los derechos ciudadanos, la inseguridad en diversos ámbitos, la discriminación étnica y aun religiosa (no ser católico es algo más que un pecado a los ojos de la jerarquía eclesiástica y de los arciprestes que nos gobiernan), la inequitativa distribución del ingreso, la delincuencia instalada en el interior de las instituciones policíacas, militares, carcelarias y jurídicas, a menudo amafiadas con el crimen organizado al menudeo (pequeños delincuentes) o al mayoreo (narcotraficantes).

V

Hoy en México hay democracia, pero su fragilidad es tan grande que su porvenir es por lo menos incierto. La única manera de fortalecerla consistiría en desterrar paulatinamente tanto los vicios heredados del antiguo régimen autoritario como los que ya se han introducido en su breve existencia.

Una de las piezas más robustas y temibles del incontinente ajedrez autoritario fue el poder ejecutivo. Hoy este poder no se ha liberado de sus ataduras a los vicios del pasado: abusos, arbitrariedad, irresponsabilidad, arrogancia, mentira, que se han incrementado con una enfática disponibilidad para el tartufismo multimedia. Y a la vez es débil frente a un poder legislativo representado por demostenocratas y tribunos entretenidos en darse baños de pueblecía o populocracia. Más aún: son escasos los ciudadanos que respetan al presidente porque lo perciben como una especie de humorista involuntario que desata la hilaridad cada vez que abre la boca.

El poder judicial no ha modificado un ápice sus comportamientos. Jueces varios y variadas policías están hipotecados a los gobernantes actuales o a los poderes paralelos. Excepto cuando deciden operar por cuenta propia como asaltantes, secuestradores, asesinos o cómplices de todos éstos.

Los gobernadores de los estados se han convertido en una especie de casta sacerdotal intocable (que no remite a los parias de la India). El poder ejecutivo los trata como brahmanes porque eventualmente pueden ser útiles en sus irreligiosos oficios. Éste es el caso de los gobernadores de Puebla y de Oaxaca en épocas recientes. En tiempos del poder presidencial omnipotente (que no añoro) los gobernadores eran despedidos cuando afeaban la imagen del príncipe.

Los legisladores de los estados ya no acatan órdenes. Ahora son atracadores por cuenta propia.

Los presidentes municipales surgen a borbotones de las alcantarillas de la frágil democracia.

JULIÁN MEZA

Los dirigentes sindicales son los mismos de antaño o se han visto reemplazados por otros que son sus sosias.

En México hay libertad de expresión, pero su ejercicio se limita al insulto o a la complacencia.

La escuela pública sigue siendo pública, pero todavía no es escuela. Sujetos extraídos de las profundidades de la época cenozoica graznan desde las cimas de la pedagogía institucional. Todavía esperan ser diseñados verdaderos proyectos educativos mientras maestros al borde de un ataque de analfabetismo integral obligan a sus alumnos a recitar el catecismo único y obligatorio de la enseñanza básica a la intermedia. El ejercicio de la reflexión y de la crítica está desterrado de la enseñanza. No se vislumbran en este horizonte posibilidades de impartir verdadera educación ni, eventualmente, hacer investigación técnica y científica. Y en todos estos aspectos las escuelas privadas no son una alternativa, sino mera reiteración de un pasado escolar en donde impera la mnemotecnica.

Al igual que en tiempos anteriores a la frágil democracia mexicana, pero ahora becados por el Instituto Federal Electoral, los partidos políticos disputan los cargos públicos como botín. Una vez instalados en sus cómodos sillones los representantes de nuestras representativas instituciones democráticas ocupan su tiempo en dormir, pegar alaridos y agotar presupuestos que, al igual que ellos, son cada vez más obesos.

La práctica más común en el pasado fue la corrupción institucionalizada y la que se practicaba al margen de las instituciones. Institucionalizada: estipendios de funcionarios públicos comparables sólo con los ingresos de un jeque. No institucional: el soborno, el peculado, la dilapidación del erario público. Ninguna de estas formas de la corrupción ha desaparecido. Al contrario: se han incrementado, pues los ingresos de estos jeques se han convertido en ganancias propias de un califa. El soborno sigue siendo un modo de vida habitual. El peculado no ha tomado vacaciones. Y la dilapidación del erario público no es una especie en proceso de extinción.

VI

¿Cuáles son, pues, las principales características de la frágil democracia mexicana?

Es un lugar común citar a Demóstenes como el gran orador que defendió la democracia ateniense. Rara vez se alude a este demagogo que, movido por su odio a Filipo II de Macedonia, recibió oro de los sátrapas persas, condujo a sus compatriotas a la muerte en inútiles batallas (como la de Queronea) y socavó los fundamentos de la democracia ateniense.

Los políticos de la frágil democracia mexicana son émulos tartamudos del demagogo ateniense. Al igual que éste ejercen su poder como implacables demostenocratas. Para Demóstenes la solución era la guerra contra los macedonios; para nuestros modernos demostenocratas la soluciones son el libre mercado (que no puede ser muy libre en un mundo en donde los países ricos practican el monopolio y el proteccionismo), las privatizaciones e impuestos que pagan en la misma proporción las personas con ingresos medianamente aceptables y los Midas de los negocios. Demóstenes perdió todas las batallas. Nuestros demostenocratas están camino a perder una guerra que parecerían librar aun contra ellos mismos, pero que en realidad apunta a la preservación de la plutocracia, la masmediocracia y la narcocracia que ya gobiernan dentro o fuera de nuestras instituciones. Frente a estos temibles personajes están otros no menos temibles: los tribunos del pueblo, cuyos discursos son grotescas zambullidas en mares de pueblecía o populocracia. Son nuestro peculiares populares, que recuerdan a los que, como Catilina, apostaron por las asambleas del pueblo y contribuyeron a liquidar la antigua república romana. Son aquellos que no podrían escapar a la reflexión de Aristóteles cuando critica la desviación en la que el pueblo suplanta a la ley, bajo el influjo de los demagogos, y da lugar a un despotismo comparable con la tiranía.

¿Qué se puede hacer, entonces, para dar vitalidad a nuestra frágil democracia?

JULIÁN MEZA

VII

En mi opinión, que remite a Aristóteles, la democracia debe ser valorada en función de si cumple o no con fines determinados por el bien de la comunidad y fundados en principios de justicia.

¿Cumplen nuestras instituciones democráticas con estos fines? Me temo que no, pero no por esto hay que desecharlas. Al contrario: hay que encaminarlas a que cumplan con esos fines. Y esta tarea no puede ser (no podría ser) obra de nuestros políticos profesionales, sino de los simples ciudadanos, que deben sustraerse a la atomización y al individualismo politizándose para poder ocuparse de los asuntos públicos sin la complacencia propia de los intelectuales que, enfermos de democatitis, pegan de brincos cuando se señala que nuestras instituciones no cumplen con sus fines y a menudo son ajenas a la justicia.

La democracia no se fortalece con comentarios complacientes cuando en la práctica se atenta contra ella y se minimizan los daños. La democracia moderna es, como lo recordaba con frecuencia Octavio Paz, hija de la crítica, que es uno de los pilares fundamentales de Occidente. No ejercer esta crítica es una forma de complicidad con nuestros demostenocratas y puede abrir el camino a los tribunos de la populocracia o pueblecía.

México, octubre de 2006.

LA PERVERSIÓN DE LA DEMOCRACIA: UN FLACO FAVOR A MÉXICO

*Venustiano Reyes**

Nuestro sistema democrático tiene dos fallas legales que lo pervierten y distorsionan: una es el principio de elección por mayoría relativa; la otra es la asignación de diputados y senadores mediante un obsoleto principio de representación proporcional. La primera de estas ‘fallas’ permitió al PRI eternizarse en el poder por siete décadas, con los funestos resultados que todos reconocen, y permite ahora a los partidos políticos hacer de las entidades federativas que gobiernan, bastiones inexpugnables. Pensemos en la relación existente entre el PRD y el Distrito Federal, el PRI y el Estado de México, o el PAN y Guanajuato. Por otro lado, los partidos grandes están sobre-representados (en detrimento de los pequeños, a quienes supuestamente el principio de representación proporcional intenta proteger), pues además de los cargos de elección popular que medio-cientemente ganan, obtienen un número seguro de representantes en el Congreso de la Unión y en todos los congresos locales. La verdadera democracia es incompatible con estos principios de elección.

En efecto, la ‘mayoría relativa’ es en el fondo una ‘minoría absoluta’, en el sentido peyorativo que el argot técnico da al término ‘absoluto’. En las elecciones del 2 de julio lo vimos con toda claridad: ningún candidato a la presidencia se acercó al 50% de los votos. Así las

* Escritor.

cosas, el candidato ganador fue electo por una minoría, y en diciembre se convertirá en el presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, según el rancio título que le confiere nuestra constitución. Pero, ¿de qué legitimidad dispone un presidente que sólo contó con alrededor del 35% de los votos ciudadanos? Un porcentaje que oscilaría alrededor del 65% de los votantes no lo querría a la cabeza del gobierno federal. En consecuencia, la minoría se ha impuesto sobre la mayoría. Un presidente así electo no puede tener origen democrático; por el contrario, un presidente así electo es un presidente ‘impuesto’. Bien lo señalaba Locke (de quien todos tenemos algo que aprender): una efectiva democracia requiere coincidencia entre la ‘mayoría’ y la ‘fuerza mayor’. En toda sociedad interactúan diversas fuerzas, y es evidente que no todas tienen el mismo peso. El peligro es que si la ‘fuerza mayor’ no se sustenta en, o no es avalada por, la ‘mayoría’, tendríamos como resultado la tiranía de una minoría. Y no estamos hablando únicamente de la elección del presidente, sino de todos los cargos de elección popular que se eligen bajo este principio. Es improbable que las disposiciones electorales que facilitan estas mezquindades democráticas sean corregidas en el corto plazo; nadie desea perder su rebanada de pastel. Si no es la presidencia, al menos aspiran a un pedazo gordo del Congreso. El caso del PRI fue muy claro: sabía que la elección presidencial estaba perdida, de modo que lo único que le quedó fue rescatar una tajada de curules.

100

John Stuart Mill, señaló con precisión que si bien una minoría puede convertir sus intereses en ‘fuerza mayor’, también la ‘mayoría’ ostentando la ‘fuerza mayor’ –lo cual sería en principio deseable– podría atropellar a alguna o a algunas minorías, como de hecho sucedió en los Estados Unidos con la población negra, o en la Alemania nazi con los judíos, por mencionar dos ejemplos. Y es que tampoco debe entenderse la democracia como ‘gobierno de la mayoría’. En todo caso podemos decir que la democracia implica, entre otras cosas, representación y participación de todas las fuerzas políticas en la conformación de la voluntad estatal. El escenario natural para esto son las asambleas populares. Para alcanzar tal objetivo, Mill propuso

el sistema de representación proporcional. En tal sistema, los votos se dividen en útiles e inútiles. Los primeros son los suficientes para que un determinado candidato asegure el cargo, suponiendo no una elección de mayoría relativa, sino una de mayoría absoluta. Logrado esto, el siguiente voto ya no lo beneficia, y por eso se asigna a otro u otros candidatos. Pero en nuestro sistema, los votos que ya no benefician a un candidato de mayoría relativa (lo único que requiere es obtener más votos que sus contrincantes) benefician a su partido —a pesar de las barreras legales que impone el artículo 54 constitucional—, de tal suerte que esas ‘calorías extra’ surten su peor efecto: partidos gordos, lerdos, mezquinos y, en algunos casos, pusilánimes. Por desgracia, también resulta improbable que las disposiciones legales que fomentan semejante vicio sean corregidas en el corto plazo.

La implementación de la segunda vuelta asegura que cualquier candidato a un cargo de elección popular gane con el respaldo de por lo menos el 51% de los votos, lo que de inmediato garantiza legitimidad y brinda mejores condiciones de gobernabilidad. Es caro, sí. De cualquier forma nuestra imperfecta democracia es una de las más caras del mundo. En vez de asignar a los partidos políticos recursos escandalosos que serán derrochados en spots de radio y televisión (las elecciones pueden ser para las televisoras incluso más lucrativas que las Olimpiadas y el Mundial de Fútbol), y que generarán toneladas de basura electoral, bien podrían asignarse para cubrir una segunda vuelta en caso necesario. Por otro lado, no es recomendable extirpar por completo el principio de representación proporcional. Hay que corregirlo, de manera que los votos inútiles, esas ‘calorías extra’, no sigan engordando a partidos ya de por sí pingües, sino que beneficien verdaderamente a las fuerzas minoritarias. El equilibrio político que todos anhelamos están aún lejos, pero es necesario dar los primeros pasos. Lo que sí queda muy claro es que los partidos y los candidatos ‘gordos’ le están haciendo un ‘flaco’ favor a México.

LA DEMOCRACIA DEL OCIO

*Fausto Pretelin**

Es difícil reflexionar sobre democracia e instituciones en tiempos del *gober precioso*, uno de los políticos reconocido más por sus vicios privados que por sus virtudes públicas; en dónde encontrar el oxígeno que adormezca a la intranquilidad para que, de esta manera, pueda uno escuchar los balbuceos cavernarios de Emilio Gamboa Patrón recibiendo órdenes de su patrón, Kamel Nacif, personaje que en sus ratos libres se enreda en las telarañas más profundas de los sótanos de la pederastia; cómo entender al travestismo político de don Porfirio Muñoz Ledo, arquetipo bipolar del maximalismo ideológico y minimalismo ético; cómo comprender el sabático longevo de la presidencia de la República, seis años y la risa de Vicente Fox ya no provoca simpatía sino lástima por haber instaurado el sucedáneo de un sistema político, denominado democracia del ocio; en qué parte de las instituciones democráticas embona la presencia de Marta Sahagún; en qué momento Manuel Bartlett se sometió a una liposucción política con objeto de eliminar la grasa perversa acumulada en 1988 para transformarse en un niño héroe más de nuestro México; cómo interpretar los 49 días y 49 noches en que la estética de la avenida de la Reforma no transmitió más sentimientos que el de la impotencia de un berrinchudo; en qué piensa López Obrador cuando miente, sabe que miente y, por lo tanto, le cree a sus mentiras; en qué pensaría Luis Carlos Ugalde al no prepararse ante un escenario

103

* Departamento Académico de Estudios Internacionales, ITAM.

FAUSTO PRETELIN

hipotético que se convirtió en realidad la noche del 2 de julio; por qué razón los periodistas se convierten en *paparazzis* del más ignominioso mundo del espectáculo político; por qué razón la maestra Elba Esther representa, para los *paparazzi*, la modelo más sexy de la clase política; en dónde quedaron los 5 cuerpos de las correspondientes 5 cabezas que fueron abandonadas en la pista de baile del bar *Luz y Sombra* en Uruapan; cómo explicar las acciones de un grupo armado y pagado por Ricardo Salinas Pliego para amagar y desalojar a los trabajadores del canal 40 en el cerro del Chiquihuite y con ello, apropiarse de la pantalla; cómo un periodista de los autoimaginados héroes de la libertad de expresión, como Ciro Gómez Leyva puede introducir a la agenda política al esperpento del doctor Simi; sin confianza, cómo puede gobernar Ulises Ruiz en Oaxaca. Esto es México. El México de las simulaciones democráticas.

La palabra democracia, en México, es intangible. El peatón no la ve, no la siente. El automóvil lo atropella. Es la selva. La palabra democracia, en México, es polisémica. Muchos pero a la vez vacíos, sus significados. Las palabras pesan, huelen, viven. Ingresan en la cabeza de quien las escucha en forma de sonidos. Toman vida en la pantalla del cerebro, se acumulan, posiblemente, en el alma. Pero en México, la palabra democracia pertenece a la naturaleza muerta o al mundo vivo de la ficción. El peatón de la historia la escucha pero no alcanza a experimentarla; intuye su significado pero se deprime al no poder encontrar la vitalidad de la misma, expresada en hechos, en instituciones funcionales. La palabra democracia la deletrea la simpática conductora de noticieros, la canta el político que se abstiene de mirarse ante el espejo demográfico pues de él emergen sus deformaciones ideológicas. Democracia, democracia, democracia. Ley, ley, ley. Ambas viven en el continente popular como entelequias; ambas son discrecionales; ambas son negociables.

La democracia, en México, como los árboles de navidad, es estacional. Aparece cada 6 años. Es tangible cuando el llamado ciudadano toma la boleta presidencial, la marca y la deposita en la urna. El color de la esperanza dibuja lo intangible. Pero siempre llegará el día des-

pués. Regresa a su naturaleza muerta de la intangibilidad. Regresan los delegados para autorizar la construcción de pisos adicionales prohibidos por la ley; regresan las grúas que simulan recoger el desorden; regresa el presidente a su enternecedor hogar del nihilismo. Regresa la muerte de la imaginación.

¿Qué describe con atino a la realidad política mexicana? ¿La democracia o la anarquía institucionalizada y por lo tanto tolerable? Oximorones inimaginables en el país de las contradicciones sociales. El presidente que no gobierna; el payaso que comenta noticias; la botarga que sueña con la presidencia; la competencia entre partidos políticos que son iguales, pues en todos ellos aparece una raza de señores incultos que balbucean la voluntad de poder. Ha sido tan lasciva la devaluación de la palabra democracia, que ahora se rellena con eufemismos.

El año 2000 se convirtió en un momento refrescante. Llovieron expectativas. Supimos que los deseos podían ser realizables en el terreno de la política. Un fresco aire venció los muros de la indiferencia que identificaba a una gran parte de la sociedad. Como nunca antes se pensó en el futuro democrático. Por fin, la demografía se deslizaba a través de expectativas. Pero llegó Vicente Fox, un *outsider* que no supo interpretar el rompecabezas que le tocaba armar: negociación, cohabitación, tolerancia, transición y, sobre todo, imaginación, nunca fueron los rasgos de Vicente Fox. Para el pintor ruso Malevitch, los pintores deben rechazar los temas y los objetos, si quieren ser pintores puros. Cuando la conciencia haya perdido la costumbre de ver en el cuadro la representación de rincones de la naturaleza, de madonas y de Venus impúdicas, veremos la obra puramente pictórica. Fox no pudo ver más allá del paisaje cotidiano. Sus decisiones fueron inerciales y nunca imaginativas; su figura fue arrastrada por la corriente brutal del río de la cotidianidad. No excitó cambios. Su virtud involuntaria tiene que ver con la ingravidez presidencial. Pero al ser involuntaria no logró institucionalizarla. Es decir, en este país todos los políticos desean la presidencia. Presidentes municipales, diputados, senadores, meseros, cuenta chistes. La figura presidencial sigue representando la droga para

FAUSTO PRETELIN

la todavía concupiscente clase política. La espiral toca a la sociedad quien en su mayoría, le es indiferente lo que haga o deje de hacer un diputado.

Fox institucionalizó la mercadotecnia como pastilla milagrosa de su sexenio. Encuestas, consultores de imagen, medidores emocionales, *spots* ilusionistas, *zapping* mental. Segmentó el mercado entre círculos cerebrales rojos y verdosos óvalos despolitizados. Optó por desarrollar estrategias de comunicación con los segundos. Eligió desmontar puentes con los primeros. Su campaña presidencial fue imaginativa y exitosa porque gran parte de la sociedad quería ver al hombre desenfadado que martirizara a un PRI debilitado como el puntillero que corta la agonía del toro al atravesarle el cerebro con un hierro. Pensó que el gobierno sería una extensión de la campaña y al hacerlo se mimetizó. Al Estado nunca lo conoció. Al gobierno lo interpretó como un parque temático cuya única misión era entretener a los visitantes, es decir, a los ciudadanos. Siguió las recetas milagrosas de Paolo Coelho y Dan Brown. Las leyes inmutables del parque temático de la política son claras. Estos fueron algunos de sus juegos:

106

- Habla al corazón de las personas.
- Arremángate las mangas de la camisa.
- Lleva siempre contigo una *laptop*. Eres moderno. (No le hagas caso a Roland Barthes cuando escribió, “de repente, se me ha vuelto indiferente no ser moderno”.)
- La dictadura de la imagen convence y coacciona. Disipa dudas.
- La competencia se desarrolla en la mente del consumidor. Por ello, lo *in* son las entelequias.
- Evita el divorcio entre lo políticamente correcto con el conservadurismo de la sociedad mexicana.
- ¡Házte a la idea de que eres López Dóriga! Tienes que informar a la sociedad.
- ¡Házte a la idea de que tú puedes llegar a ser un líder de opinión!
- No es la publicidad la que imita a la vida, es la vida la que imita a la publicidad. Por lo tanto, el 2 de julio se votó por el mejor *spot* no

por un cuerpo ideológico institucionalizado en un partido político y encarnado por un candidato.

- La banalidad se ha convertido en un artículo de lujo y se demanda a precios asequibles por todos los integrantes de la masa.
- La imagen es la forma de comunicación más poderosa que existe.
- Leer periódicos no es un acto de moda.
- Un *spot* de Chanel o Luis Vuitton de 30 segundos son más eficientes que 60 minutos de un debate al que no acude López Obrador.
- La izquierda y la derecha no existen. Existe el centro. Desde allí se ganan las elecciones.

Es probable que Vicente Fox presidente haya quedado atrapado por Vicente Fox candidato; cuando tuvo que formar gobierno se desmoronó su ruta hacia lo que él pensaba sería el éxito. El Vicente Fox presidente ridiculizó al Vicente Fox candidato. No pudo percatarse de que una campaña política la puede ganar un gran animador pero una buena presidencia se gana con la generación de la materia prima cuya escasez preocupa y se resiente día a día, la confianza.

Las leyes inmutables atraparon al presidente. Todo se convirtió en el primer parque temático nihilista-surrealista del mundo. La metáfora de los *head hunters* se presentó como escenografía de los patos que conversaron con Cerisola para convencerlo de que no construyera un aeropuerto; con Derbez para erosionar las relaciones de México con más de una nación; la educación en manos de Reyes Tamez se fue de vacaciones; Abascal nunca entendió la laicidad. Muchos de los secretarios solamente los conocimos por medio de *spots* que competían contra la seducción que despierta un perfume o la frescura que obsequia una bebida. Muchos de ellos murieron gracias al *zapping*.

Por lo anterior, no era difícil pensar que las elecciones del pasado 2 de julio las ganaría el PRD. Sin embargo, la posibilidad de una izquierda progresista nunca se presentó como escenario. Como sucedió durante el siglo pasado, la izquierda se dejó seducir por el neocaudillismo, es decir, por el *político-inmediático*. Rapidez y presencia en los medios desde las seis de la mañana. Él impuso durante 5 años la agenda política. Los feligreses, hipnotizados por el romanticismo,

durmieron. Y cuando despertaron se encontraron en un país llamado *Fanatisland*, es decir, la isla del fanático. No se equivocó Albert Camus al señalar que el peor enemigo de la inteligencia es el fanatismo. López Obrador se convirtió en su propio héroe; desprendió de él a un ser a quien le fue devoto; generó un catecismo alrededor de su figura. Su principal virtud, el instinto, fue eclipsado por la soberbia. Con soberbia, López Obrador se mofó de un auditorio al ausentarse del debate; con soberbia mintió con su ya famosa encuesta misteriosa en la que ganaría por 10 puntos porcentuales; fue la soberbia la que le impidió ver a los enemigos en casa: los equilibristas de la política como Camacho, Ebrard y Arreola; los que gestionan al gobierno desde el CGH como Batres, Fernández Noroña, Padierna.

México es un país cuya base demográfica son los jóvenes. El discurso hipnótico de López Obrador miró hacia el pasado. Cuando lo que apremia a la juventud es el futuro. Charles Perrault escribió:

La hermosa Antigüedad fue siempre venerable
Pero no he creído nunca que también fuera adorable
Contemplo a los Antiguos sin ponerme de rodillas.
Son grandes, es cierto, pero hombres como nosotros

108

La noche del 2 de julio del presente año López Obrador inició el final de su carrera política. La oficializó el día que cerró Paseo de la Reforma. Pero también Vicente Fox, como Calderón, Ugalde y una importante parte de los medios de comunicación agredieron a la incipiente democracia. En resumen, todos perdieron. Todos perdimos.

Del embrollo heredado por las lecciones del 2 de julio se desprende lo siguiente:

- En la mayoría de los actores políticos no hay cultura democrática.
- Nos encontramos aún en plena transición democrática, sin embargo, la dirección es muy ambigua.
- Hay alternabilidad pero no confianza en los partidos políticos.
- Los diputados y senadores no tienen protagonismo autónomo, son guiados por paradigmas.

- La negociación no es un código lingüístico democrático.
- El IFE no soportó las presiones generadas a partir del estrecho margen entre Felipe Calderón y López Obrador.
- El presidente Fox no actuó como jefe de Estado durante el proceso electoral y, como jefe de gobierno, durante los seis años su liderazgo fue menguado.
- El PRD quedó rebasado por el protagonismo de López Obrador.
- López Obrador evitó la rendición de cuentas hacia sus seguidores por medio del engaño.
- La distancia entre los políticos y los ciudadanos creció más.
- La confianza es inexistente.
- Los medios de comunicación tienen más poder que los propios políticos.
- La publicidad ocupa peligrosamente un protagonismo en la vida política del país.

EL TIEMPO APREMIA

*Francisco Hinojosa**

Para Juan Villoro

Les costó casi un año conseguir la cita con el presidente.

- Los escucho –dijo el jefe del Ejecutivo sin preámbulos a sus jóvenes interlocutores: Dimitri Dosamantes y José Asunción Mercado.
- Sabemos que usted es la máxima autoridad del país...
- Continúen, por favor, que el tiempo apremia.
- Si el tiempo apremia, vayamos al grano –dijo Dimitri.
- Queremos comprar el país –concluyó José Asunción.
- *¿Sorry?*
- Mire, señor, venimos con usted, que es la máxima autoridad de la nación, para hacerle una oferta por el país. Así de sencillo.
- Una oferta justa, por supuesto.
- Hemos hecho nuestras averiguaciones acerca del precio por metro cuadrado, tanto de las zonas residenciales como de las dedicadas a la agricultura, el ganado, el comercio, la industria...
- El valor de los inmuebles, ya sean casas, escuelas, edificios de oficinas y de apartamentos, *malls*, estadios, hospitales, hoteles, restaurantes..., todo...
- Los monumentos, las estatuas, las fuentes, el obelisco, el jardín botánico...
- La infraestructura de carreteras, puentes, túneles, vías férreas...
- La casa de moneda, las reservas naturales...
- En fin, estamos bastante adelantados en cuanto a tener un avalúo total basado en datos confiables.

* Poeta.

- No estoy seguro de comprender –dijo el presidente con una sonrisa amigable–, ¿ustedes vienen conmigo para que les venda *el país*?
- Nada más exacto.
- ¿Y por qué piensan que el país está en venta?
- Sabemos de buena fuente que *ningún* país del planeta está a la venta.
- ¿?
- Estamos convencidos de que en este mundo todo tiene un precio...
- Aunque no esté a la venta, ¿comprende?
- Señores –se puso serio el presidente–: por si no están enterados, tenemos una Constitución.
- También queremos comprar la Constitución.
- Y su bandera, a la que por cierto no le caería mal un diseño más moderno.
- Con colores más vistosos.
- Y también el himno y los héroes y el Congreso...
- Bien, señores, ha sido un placer platicar con ustedes... El tiempo apremia...
- Sabemos que el tiempo apremia. Le dejamos aquí nuestra propuesta económica, así como los estudios de mercado que hicimos, cotizaciones, levantamientos, planos y planes...
- Una lista de nuestros socios, los nombres de los bancos que nos apoyan, cartas de referencia, currículum, historial crediticio...
- Falta un solo detalle –dijo Dimitri cuando el presidente le daba la mano en la puerta–: por supuesto que si nos vende el país lo compramos con todo y su deuda externa, que como usted bien sabe, no es un problema menor...
- Y lo compramos también con las muestras masivas de desacuerdo con la política económica que usted aplica al pueblo desde hace cinco años. Recuerde que según la FAO, la UNESCO, la ONU y la FIFA su país está en el primer lugar de pobreza del continente.
- Con la operación tendrá también nuestro silencio acerca de los planes secretos de venta de materia prima que tiene con varios bancos de sangre en el extranjero. ¿Me explico?
- Y un prearreglo que ya tenemos firmado con dos de los principales grupos subversivos.
- Y otro con el líder de los cafetaleros.

- Y con los dos partidos de oposición más importantes.
- El principal cártel de la droga, usted sabe, ya se acercó a nosotros.
- Y la banda de los Sacaojos...
- Como ve, señor presidente, hay algo que usted y nosotros compartimos: sabemos que el tiempo apremia.

*

La reunión que tuvo el presidente con tres de los ministros consentidos de su gabinete –además del abogado de la nación, el embajador del Vaticano y el empresario Zurita– fue larga y polémica.

- He revisado los números –dijo el secretario de Hacienda– y la verdad no hay duda de que se trata de una propuesta seria...
- Yo también he visto las cifras –continuó el canciller– y, aunque no las he analizado a detalle, sé que detrás de esta locura hay fundamentos económicos de peso. Sin embargo, señor presidente, el problema va más allá de esta cantidad impresionante de ceros... No hay antecedentes de una venta de esta magnitud en el mundo.
- Sí la hay –intervino el ministro de Justicia–. Creo que México vendió una parte de su territorio a los Estados Unidos.
- Usted lo acaba de decir –se levantó el presidente, nervioso–: una parte: ¡no todo el país! Y eso fue hace como cinco siglos, ¿o me equivoco?
- Creo que la única solución sería hacer una consulta –se metió el secretario del Tesoro–. La única salida que pueda ser tomada después como democrática es que el pueblo decida si quiere pasar a otras manos.
- Habla usted como si el país fuera una mercancía.
- Hasta cierto punto –habló al fin Cocó Zurita, dueño de los ferrocarriles, el petróleo, dos embotelladoras y una imprenta, entre muchas otras empresas– todo es una mercancía. El dinero es capaz de convertir en artículos de consumo, ¿qué quiere?, la belleza, la bondad, la justicia, la democracia. Hasta el paraíso puede comprarse y, por supuesto, venderse. ¿O no es así, padre?
- Dicho como lo dices, hijo –respondió el representante del Papa–, suena todo muy mercantil, muy terrenal. La iglesia nunca ha tenido

una opinión consensuada acerca de la venta de cosas o naciones. Supongo que mi jefe no tendrá ningún inconveniente en que se realice la operación.

- Bien, bien –dijo el presidente sin dejar de caminar de un lado al otro por la sala de juntas. Pongamos que podemos vender el país... Pongamos que es lo mejor para nosotros, para el pueblo, para los honestos compradores, para la fe, para la bolsa de valores...
- Recuerde que las oportunidades se escapan, señor presidente.
- A eso voy: ¡ésta es una oportunidad!, ¿o no lo ven así? Todos sabemos, por ejemplo, que dentro de los esquemas económicos actuales la deuda externa no la acabarían de pagar ni los bisnietos de nuestros bisnietos.
- Sin contar –añadió el secretario de Hacienda– que desde las últimas cuatro décadas la deuda tiene una tendencia a incrementarse. Y el Banco Mundial no anda muy amistoso desde hace tiempo con nosotros... Por no hablar de nuestras reservas, si se le puede llamar reservas a los lingotes de oro que tenemos y a unos cuantos dólares, yenes, marcos, francos, reais y lempiras que guardamos en el Banco del País.
- Es cierto que se trata de una oportunidad –volvió a meterse el secretario del Tesoro– pero, ¡por el amor de Dios!, consulte, haga un plebiscito, señor presidente, un referéndum, una auscultación, un algo que lo legitime.
- ¿Quiere algo más que la opinión de mi gabinete, del sector empresarial, representado aquí por Cocó, de la iglesia, cuyo aval me acaba de dar monseñor, de los documentos que los compradores han presentado acerca de la guerrilla, el comercio, los líderes del país, el sector popular? ¿Quiere algo más contundente? ¿Un plebiscito, un referéndum? ¡Bah!, esas son cosas del pasado. O del futuro. El pueblo, como pueblo, no debe opinar sobre asuntos que no le conciernen. Hay que saber dirigir la voluntad de un pueblo. Hay que saber cómo darle lo que merece. Quizás ya sea hora de que nuevas manos y nuevas cabezas y nuevos liderazgos conduzcan a la nación por caminos más modernos... Por ejemplo: yo mismo he estado tentado muchas veces de proponer que se rediseñe nuestra bandera..., y la verdad: no me he atrevido siquiera a mandar una iniciativa al Honorable Congreso por temor a pasar por liberal o

postmoderno. El porvenir del pueblo está en nuestras manos. Más ahora que nunca, cuando podemos transferir la soberanía sin que la soberanía se entere del movimiento, ¿comprenden?

- Me da gusto que en estos precisos momentos, cuando es necesario tomar las decisiones más acertadas, esté usted tan lúcido, señor presidente.
- Tan capaz...
- Tan seguro...
- Tan irrefutable...
- Tan presidente, señor presidente...
- Es que el tiempo apremia.

*

Dimitri Dosamantes y José Asunción Mercado estaban seguros de que tendrían que volver a pasar por todas las instancias de rigor antes de conseguir una nueva cita con el Ejecutivo. Revisaron —con todo su equipo de consultores, el buró de abogados, los banqueros, los socios capitalistas y sus allegados— la propuesta de compra, y concluyeron, luego de dos largas jornadas de intenso trabajo, que estaban en lo razonable, lo justo y lo correcto. No se les había escapado ningún detalle.

Ante su sorpresa, al tercer día recibieron una llamada al centro de negocios que habían instalado para sus propósitos: era el secretario particular del presidente: los esperaba en la Casa Floral —sede de la residencia del conductor de la nación— el miércoles a las 7:15 de la mañana: para hablar de negocios: para pactar: para compra-vender lo que fuere pertinente dado el caso de que la decisión pudiera tomarse y para cerrar la operación si Fortuna lo avalaba.

La propuesta de agenda que el secretario les mandó por fax incluía los siguientes puntos:

- Registro de participantes de ambos equipos.
- Imposición de gafete.

- Palabras de bienvenida a cargo del presidente-presunto-vendedor y de los co-presidentes-presuntos-compradores.
- Corte del listón por parte de Su Graciosa Majestad Yolanda III, reina del carnaval.
- Mesas de discusión y negociación en temas sustantivos: gobierno, educación, trabajo, salud, hacienda y deportes.
- Receso amenizado por el cantautor José Raphael José.
- Conferencia magistral de Cocó Zurita.
- Buffet frío, champaña con jugo de naranja y pastelitos.
- Siesta.
- Firma de acuerdos.
- Firma de cheques.
- Traspaso de banda.
- Himno.
- Vino de honor.

*

116

El martes, al menos para Dimitri, el tiempo dejó de apremiar. Llevó a sus hijos al parque, se subió con ellos a la montaña rusa, comió una hamburguesa con papas fritas, los invitó al cine, se empacó él solo una bolsa familiar de palomitas y les contó, más tarde, un cuento antes de que se durmieran. El cuento de un lobo que quería ser el rey de los unicornios.

Por la noche, con la grata compañía de Thelma Esther, su amante, en el hotel Green & Rose Inn, cenó caviar con galletitas, vodka helado y pastel de zanahoria. Le comentó de paso acerca de la transacción que se traía entre manos.

- ¿De qué país me estás hablando?
- Ya lo verás, ya lo verás. Está divino.

José Asunción, por el contrario, renunció por un día al mundo material y se puso a soñar con los ojos abiertos: se veía a sí mismo pastoreando todas las ovejas del país, haciendo mítines en los que

aclamaban sus sabias palabras, apadrinando a un niño huérfano, inaugurando hospitales, escuelas, bancos y teleféricos, cantando en la televisión, socorriendo a un damnificado, etcétera. Soñó despierto con tal intensidad que a las dos horas cayó profundamente dormido.

Su sueño máspreciado –ser propietario de una nación– estaba por cumplirse.

Para ambos, Dimitri y José Asunción, la compra del país era una cuestión de vida o muerte. Tanto habían invertido en ese ideal, que si no se hacía ambos hubieran optado por la punta de una pistola antes que soportar sobre las espaldas el fracaso de sus dones negociadoras.

La esposa de Dimitri, doña Azucena García de Dosamantes, también tenía sus planes con la futura empresa familiar. Los humanitarios, los de rescate histórico y cultural, los de sociedad y los turísticos. En cambio Thelma Esther, la amante, dijo que se conformaba con ser concesionaria de una estética unisex.

La señora de José Asunción, por el contrario, nunca se enteró de los negocios que se tenía entre manos su marido. De haber estado cuerda, seguramente lo habría prevenido acerca de los peligros que significa comprar países. Los del hospital psiquiátrico no le permitían tener contacto con el mundo exterior.

*

El miércoles, a las 7:15 de la mañana, Dimitri y José Asunción llegaron a la Casa Floral acompañados de casi treinta consultores, abogados, socios, secretarios y edecanes para cerrar la operación.

El presidente, con otros treinta allegados de sus más altas confianzas, les dio la bienvenida. Y ambos equipos se pusieron a trabajar según la agenda y a renegociar el precio, las condiciones de la transacción, los términos de la entrega, el futuro mediato e inmediato del país y sus respectivos honorarios, comisiones y prebendas.

La reunión de alto nivel duró casi diecisiete horas, en las que hubo discusiones, arreglos, modificaciones, brindis, canapés, diplomacia, bromas, manoseo de conceptos, conclusiones y despedidas. Las piezas

que amenizaron el encuentro, interpretadas por el cantautor José Raphael José, no tuvieron el impacto en los asistentes que el equipo presidencial había calculado.

Y es que el tiempo apremiaba.

Después de la firma del documento –5,680 fojas– que transfería los bienes materiales, financieros, culturales, olímpicos, mineros, filatélicos, humanos, ferroviarios, astrológicos, pétreos, carreteros, porcinos, panteónicos, espirituales y volcánicos de la nación a los señores Dimitri Dosamantes y José Asunción Mercado, los medios masivos de comunicación tuvieron acceso a los nuevos dueños del país, que dieron una conferencia conjunta de prensa.

- ¿Está contemplado, en su administración, vender a extranjeros nuestras minas de zulamamita y de esteronomio? –preguntó el reportero de *La nueva era*.
- ¡La riqueza de nuestras minas –dijo a gritos Dimitri para que lo escucharan todos– es la riqueza de nuestras minas! No puedo añadir nada más al respecto.
- ¿Seguiremos siendo los eternos candidatos a organizar las olimpiadas? ¿Piensan proponer nuestra candidatura otra vez para el año 2046? –preguntó el jefe editorial del diario deportivo *Aquel*.
- No sólo las olimpiadas: el mundial de ajedrez, el festival de Cannes, el carnaval de Brasil, la entrega de los Óscars, miss mundo, la carrera de Indianápolis, el Nobel de Química... Todo, todo, todo, queremos todo.
- Incluso estamos considerando –añadió José Asunción– organizar la Primera Gran Feria del Chilaquil para el año que entra.

Luego, en la Plaza Mayor, se le permitió al populacho manifestar su beneplácito ante el soberano y magno acontecimiento. Vítores y plácemes llovieron a mares. Sensación compartida por el vulgo de que algo bueno estaba por llegar. Una luz en el firmamento. Fuegos de artificio.

Dimitri salió al balcón presidencial para recibir la primera manifestación de aprecio del pueblo –algo que había soñado toda su vida

y que estaba seguro de que algún día le llegaría, ya que había tenido la experiencia previa de comprar un equipo de beisbol en Estados Unidos y ser su líder.

Dijo entonces sus primeras, sentidas palabras como nuevo co-dueño del país:

- ¡Vivamos nosotros!
- ¡Vivamos! –coreó la multitud.

*

¿Y ahora? –le preguntó José Asunción a Dimitri el lunes por la mañana, justo cuando el general representante de las fuerzas armadas solicitó la comparecencia de los nuevos mandatarios para izar el lábaro y hacer los honores correspondientes a los símbolos que unen o deberían unir o alguna vez unieron a los connacionales.

- Pues..., icemos el lábaro, por algo somos los nuevos dueños del país, ¿no crees?
- Icemos.

Y Dimitri y José Asunción izaron la nueva bandera, diseñada por la firma Traciani de Milán, en tonos amarillo guayacán, verde ficus y magenta buganvilla, con un nuevo escudo: un ocelote echado al lado de un agave azul mientras devora una rata decapitada: justo la imagen que el azar le regaló a Dimitri la primera vez que visitó el país.

*

Llegaron una tipa y un tipo de aspecto armenio a vender armas a la oficina de la presidencia. Hicieron su exposición con diapositivas, videos y un breve discurso acerca de la seguridad nacional, que incluía los conceptos de *ofensiva*, *defensiva*, *teledirigido*, *destrucción masiva*, *nuclear*, *ojiva*, *enemigos* y *hermandad*.

Los socios presidentes escucharon pacientemente a los vendedores.

- Por lo pronto, no estamos en condiciones de hacer un pedido –respondió Dimitri tratando de ser cortés. Estamos muy gastados...
- Pero son necesarias –intentó explicar ella. Un país sin armamento moderno no es país.
- Podrían ser atacados, ¿comprende? –presionó él.
- Estamos en buenas relaciones con las naciones del mundo –externó José Asunción.
- Somos gente de paz. No nos sentimos amenazados.
- ¿Cree usted que nos decidimos a comprar un país para jugar a las guerritas?
- Comprendan, señores mandatarios, que los países necesitan estar preparados para cualquier eventualidad armada.
- Su ejército merece estar a la vanguardia. Quisiera no ser yo la portadora de esta noticia pero...: el armamento que tienen es obsoleto. Por lo tanto son un país, como se dice en el medio, vulnerable.
- Invadible.
- Agendable.
- ¿En cuánto anda saliendo uno como éstos? –José Asunción señaló la imagen de un misil sobre el catálogo que tenía ante sus ojos.
- El juego de doce misiles Revolution anda por los cinco millones de dólares.
- Si los quieren con ojivas biológicas –cerró un ojo la vendedora–, añádanle unos doce mil más por misil. Hemos desarrollado unas bacterias que se van a ir de bruces cuando les enseñemos fotos de los ensayos que hemos hecho.
- ¿Nos pueden dejar el catálogo?
- Con la compra del juego de misiles –explicó el vendedor– le estamos regalando un auto blindado y una metralleta SK-2004.
- Y dos viajes a Hawaii con todo pagado.
- Para cuatro personas en habitación doble.
- Siete noches, ocho días.
- Barra libre.

*

En el norte del país estalló la Primera Gran Inconformidad –como fue llamada por los medios– hacia mediados de mayo, justo el día en

el que cumplía treinta y cinco años Dimitri Dosamantes. En señal de protesta por los altos aranceles que imponía el poderoso país vecino a la exportación del ajo, el líder de los ajoproductores, don Pólipo Arozamena, convocó a sus agremiados a exprimir media tonelada de esos bulbos liláceos en la puerta de la Casa Floral.

Pese a que Dimitri no aguantaba mucho el olor a ajo, hizo frente a la eventualidad con la entereza que debe mostrar un paladín. Sin permitir que los inconformes se dieran cuenta de la repugnancia olfativa que le provocaba su protesta, se comprometió a hacer una campaña para elevar el consumo del ajo entre la raza y ofreció promover los pulpos al ajillo como plato típico, étnico, nutritivo y ancestral.

- Desde hoy –dijo en la sede del gremio–, ajo, turismo y desarrollo irán de la mano.

*

Doña Azucena García de Dosamantes –esposa de Dimitri, humanista y puericultora de profesión–, en su calidad de media primera dama, se interesó vivamente por las campañas nacionales de vacunación contra la fiebre púrpura –que aún no había llegado al continente–, por la promoción de la música vernácula –cuyo acervo constaba de ocho piezas de dudosa procedencia–, por la niñez atípica y por el incremento en las importaciones de abulón y almeja azul.

Era incansable. Tan sólo el primer mes apadrinó a quince niños, vacunó a cuarenta y dos, regaló dos mil ocho despensas, aprobó el menú de los DEE (desayunos económicos escolares) e inauguró una clínica para ejecutivos con problemas de próstata. Hizo una cata pública de abulón chileno.

Incluso le alcanzó el tiempo para someterse a una liposucción en el Hospital Militar.

Un día, se hizo el pedicure en la estética de Thelma Esther y no sospechó en ningún momento que la amable dueña del negocio fuera la amable amante de su marido.

FRANCISCO HINOJOSA

*

El recién nombrado obispo Alberto del Río Canales accedió a tomar su primera confesión como tal a José Asunción Mercado.

- Me acuso a mí mismo, señor obispo, de haber caciqueado hace tiempo en mi pueblo natal. Me acuso también a mí mismo, señor obispo, de haber cabildeado. Me acuso de intromisión y un poco de perfidia. De sobra y falta de honestidad. Me acuso de haber cometido atentados contra la inmoralidad. Me acuso de indecoroso y sordo. De adepto a los bienes materiales y de mirar el mundo a través del cristal de la ambición. Me acuso, señor obispo, de ser José Asunción: su líder, su presidente.

El obispo Alberto del Río Canales estaba por absolverlo cuando el pecador continuó:

- Y me acuso a mí mismo de haber visto una revista y de ocupar mi mano, de consumir sustancias ilícitas, de no pagar los servicios que una noche me dio La Vikinga...
- Yo te absuelvo... –comenzó el prelado para no escuchar más pecados, pero fue interrumpido.
- Y me acuso de haber matado por propia mano al hermano de mi madre porque quiso hacer justicia con mi padre. Y acuso a mi padre de haber permitido que yo matara a mi tío. Y a mi madre porque empujó a ambos al pleito y a mis abuelos por haberlos engendrado y a mi tía por seducirme aquel martes de abril y a mi sobrino por haberle echado el raticida a su hermana...

*

Tocó luego el turno a Dimitri Dosamantes:

- Ése mi obispo, hágase como el que me está confesando porque he de decirle que nos vigila el enemigo...
- Hijo, nosotros no tenemos enemigos –contestó el ministro religioso con una voz apenas audible pero empalagosa.

- Usted haga sus señales de la cruz, como si estuviera muy interesado escuchando y perdonando mis pecados... Verá, un informante que tenemos en Washington nos vino con la noticia de que estamos en la agenda, ¿comprende?
- ¿En la agenda?
- Baje la voz, mi obispo, le digo que hay orejas... Continúo: Nuestros socios económicos y políticos, ¿sabe a qué me refiero, verdad?, andan con la idea de quitarnos el país por la vía armada, ¿comprende?
- Hasta ahora no comprendo nada, hijo –se consternó el obispo con su timbre de voz más azucarado.
- Que nos quieren joder, quebrar, declarar mentalmente insanos, desaforar... ¿Va agarrando la onda, mi obis? Nos quieren invadir. Vaya, para que me entienda mejor: quieren usurpar lo nuestro, despojarnos, allanarnos como país soberano que somos...
- ¿Está seguro, hijo, de lo que está diciendo?
- Por ésta –y Dimitri besó una dizque cruz que hizo con sus osteortrósicos dedos.

*

- Supimos que el país está agendado –dijo Pablo Jiménez, El Canalla, principal capo del cártel de Los Esteros– y venimos a ver en qué podemos ayudar –le gustaba hablar de sí mismo en plural, quizás porque siempre lo acompañaban doce mudos guardaespaldas.
- No le voy a mentir don Pablo: sí estamos en la agenda –le estrechó la mano José Asunción–. ¿Se le antoja un vodka?
- No, venimos de pisa y corre y andamos jurados.
- ¿Cacahuates?
- Sí, queremos unos poquitos.
- Al parecer –dijo Dimitri–, el fuego intimidante empezará con el llamado ‘bombardeo selectivo’. Quieren adueñarse de lo nuestro. De las minas de zulamamita y de esteronomio, de nuestros recursos perecederos, de la fábrica de ron, de nuestros poetas.
- ¿Con cuántos misiles cuenta el país?
- Compramos cinco docenas de los llamados Revolution.
- ¿Con ojivas...?

FRANCISCO HINOJOSA

- Dieciocho con agentes químicos –explicó José Asunción–, y catorce con bichos biológicos.
- ¿Eso es todo? –se sorprendió El Canalla.
- Queríamos comprar una bomba atómica, don Pablo, pero no nos alcanzó el presupuesto –respondió Dimitri.
- Siempre sí sírvanos el vodka. Creemos que hay muchas cosas de qué platicar.

*

- No se saque de onda, padre, con lo que voy a decirle, pero... vendimos la iglesia de San Román Norte –dijo José Asunción a boca de jarro.
- ¿*Sorry*?
- Para hacernos de recursos...
- ¿Toda la iglesia? –preguntó el obispo.
- La iglesia y algunos objetos...
- ¿El cáliz de oro?
- No se preocupe, padre: en unos años recuperamos todo, nomás nos repongamos del gasto de los misiles. Digamos que la dejamos a buen resguardo, ¿me entiende?
- ¿Y el párroco de San Román? –preguntó el obispo.
- Lo nombramos asesor religioso de nuestra embajada en Estocolmo.
- Ah, bueno. ¿Y las monjas?
- Las infiltramos en el sindicato de las costureras... Con un sueldo decoroso...
- Ah, bueno. ¿Y yo?
- Le tenemos una sorpresita, padre. Nomás no se desespere. Lo andamos candidateando para cardenal, que es lo mínimo que su santidad se merece. Ya hablamos con el nuncio. Nos dijo que el Papa le debe algunos favores.
- Ah, bueno. ¿Y la nación?
- Al parecer seguimos siendo sus dueños, padre: cuestión de que nos lo permitan y de que la gente bienintencionada como usted nos apoye con algo más que bendiciones, ¿comprende?
- Ah, bueno. ¿Y este sobre?

- Tómelo como diezmo, si quiere. Nosotros le llamamos ‘compensación’. O ‘propina’. Como más le acomode.
- ¡Santo Jesús! –exclamó el futuro cardenal al abrir el abultado sobre.

*

El negociador del país ante la ONU y ante las naciones que lo habían agendado logró acuerdos, transferencias y concesiones. Las minas cambiaron de manos. La moneda se depreció 814 por ciento en tres meses. El Museo de Antropología y las pinturas rupestres dejaron de ser patrimonio de la nación. El frijol y el garbanzo, antes exportables, pasaron a ser productos de importación. Córneas, riñones, corazones e hígados, en cambio, se vendieron al exterior a precios de remate. El campeón de peso pluma en boxeo se dejó arrebatar el cinturón por un portorriqueño en una pelea coludida. La cerámica típica cambió su denominación de origen. Y así con la industria textil, las playas, los fertilizantes, el famoso pulpo al ajillo y doscientas mil catorce hectáreas.

Incluso Thelma Esther, quien fuera la amante consentida de Dimitri, se casó con un general de un país enemigo con fines reproductivos a corto plazo. Compró su ropa de maternidad en una tienda exclusiva de Londres, se hizo un ultrasonido en Amsterdam, rogó en Notre Dame de París porque su hijo saliera con dos manos, dos pies y diez dedos en cada extremidad y se compró una camiseta estampada: I♥NY.

*

La agenda nacional cambió de rumbo tanto como se modificó la fisonomía política, cultural, geográfica, económica y culinaria del país.

Para hacer frente a la crisis social que amenazaba con desestabilizar al Estado, y con la benévola ayuda del BIAPACRI (Banco Internacional de Asistencia a Países en Crisis), Dimitri y José Asunción enderezaron el torcido camino que el destino les había reservado a su adquisición.

Recapitularon.

FRANCISCO HINOJOSA

*

Al cabo de unas semanas de desasosiego: centraron cabezas, hicieron de vísceras y bilis sonrisa amigable, consultaron con psicoanalistas, contadores, terapeutas varios, astrólogos y astrónomos y se sinceraron: éste es un país de mierda, nosotros unos gobernantes ineptos, nuestros enemigos unos aprovechados, las minas un fraude y el equipo de fútbol un fracaso.

- ¿Y si nos quedamos sólo con el equipo de fútbol y le metemos dólares? –propuso José Asunción.
- Mejor con el obispado. Allí ni siquiera hay que meterle mucho dinero, no hay porras y deja buenas ganancias. En una de esas, hasta nos ganamos el paraíso.

*

El expresidente, ahorrativo, los recibió en su mansión de Blue Rock Island, al sur del continente, con una comida sencilla: sopa de pasta, arroz con huevo y bisteces encebollados. Agua: de limón. Postre: panqué de nuez. Digestivo: anís semiseco.

126

- Traté de decirles que no es tan fácil tener un país, pero creo que no me escucharon.
- No es eso –dijo Dimitri.
- El problema no fue administrarlo sino que nos agendaran.
- ¿Cuántas veces creen que yo estuve en las mismas?
- ¿Tres? –preguntó José Asunción.
- Veinticuatro.
- ¡Putá!
- Veinticuatro veces hice antesalas, veinticuatro veces negocié la desagendización, veinticuatro veces deprecié la moneda, veinticuatro curas se hicieron obispos durante mi mandato, veinticuatro...
¿Queda claro?
- ¿Y ahora?

- Ustedes dirán. ¿Quieren que les vuelva a comprar el país? Olvídense, la verdad ando muy gastado y muy cansado como para regresar...
- ¿Sabe de alguien que esté interesado?
- Tengo un primo que anda queriendo invertir...
- ¿En un país agendado?
- Todo depende del precio, ¿me entienden?
- El tiempo apremia.

NOTAS

ADMINISTRAR AL MUNDO.
EL DESARROLLO DEL *JUS GENTIUM**

*Dominique de Courcelles***

En el siglo XVI, España, fuerza imperial y una de las grandes naciones de la Europa cristiana, descubrió y conquistó un nuevo mundo y a una nueva raza de hombres.

España era entonces una nación que acababa de alcanzar la unificación política y religiosa. En 1492, los reyes católicos completaron la reconquista de la península ibérica

* *Administrar al mundo. El desarrollo del Jus Gentium de parte de los teólogos de Salamanca en el siglo XVI*, es el título original de este trabajo, abreviado por razones de espacio. Traducción del inglés de Antonio Saborit.

** Centre National de la Recherche Scientifique; Collège International de Philosophie, París, Francia. El profesor de Courcelles presentó este trabajo en el congreso internacional "Sobre una Atenas africana", realizado por la Universidad de Cape Town para celebrar el décimo aniversario de la democracia sudafricana (2004). Este trabajo fue traducido al inglés por Irit Kleiman.

de manos de los moros. El último emir de Granada cruzaba definitivamente el Estrecho de Gibraltar, llevando a sus seguidores consigo. Granada se convirtió en una ciudad cristiana y la mezquita se transformó en catedral. De inmediato se puso en marcha por toda Andalucía una política de educación religiosa y de conversión para la población musulmana. El mismo año, 1492, los judíos de España recibieron el mandato de convertirse o de salir del país. El año de 1492 fue también el año en el que Cristóbal Colón descubrió las Indias Occidentales, que en breve se llamaría 'América'. Las autoridades políticas y religiosas de España, esto es, los reyes católicos, los obispos de España (en particular los poderosos arzobispos de Toledo y de Sevilla) y

129

la Inquisición empezaron a concentrarse en el control efectivo de las personas y de los territorios subyugados. Ya no habrían de permitir que los habitantes del imperio español no fueran cristianos.

En el siglo XVI, Carlos V, rey católico de España y emperador del Sacro Imperio Romano, reinaba sobre España, los Países Bajos, el Franco-Condado, partes de Alemania e Italia, y la mitad del continente americano. ¿Cómo es posible administrar el mundo, desde el occidente del Mediterráneo hasta el Atlántico y el Pacífico; desde Flandes, Alemania, Nápoles, Barcelona, Madrid y Sevilla, hasta Veracruz, México y los Andes? Esta fue la pregunta que los poderes españoles tuvieron que contestar con el fin de crecer y perdurar.

130

1. Los cimientos teológicos de la globalización: la imposición de la salvación universal

En un principio el cristianismo era un sistema de creencias atadas a la carismática personalidad de un fundador histórico, el Cristo, condenado a muerte pues estaba alterando el orden público romano y judío, y que –según lo dicho por sus discípulos– resucitó, ascendió a los cielos, en donde aguarda volver y juzgar al mundo. Si bien el fundador nunca

deseó o sostuvo ser un dirigente político (“Mi reino no es de este mundo”, Juan 18:36),¹ el cristianismo, tal y como lo desarrollaron quienes se construyeron a ellos mismos como los sucesores de Cristo, le ha dado a los estados cristianos su fundamento doctrinal desde la conversión del emperador romano Constantino al comienzo del siglo IV. La justicia de reyes y príncipes, fuerte y poderosa, en respaldo o con el respaldo de la Iglesia –esto es, por las autoridades religiosas encargadas de la interpretación de las creencias y de los rituales–, debe consistir en garantizar, desde una perspectiva cristiana, la salvación de todos los súbditos. La justicia que se practica sigue una racionalidad con una tendencia escatológica. Para Carlos V, emperador y rey de España, administrar al mundo en el siglo XVI consistió en realizar una tarea escatológica. Al sostener que labora en nombre de la salvación, la justicia humana –por oposición a la divina– se puede traducir en una lucha en contra de otros humanos e inducir o legitimar los efectos de la subyugación y de la dominación.

El pragmatismo político de los amos del imperio español se basaba

¹ Todas las citas de la Biblia proceden de la versión del rey Jacobo. [En correspondencia, he tomado su equivalente de la Biblia de Casiodoro Reyna y Cipriano de Valera. N. del T.]

en los textos sagrados del cristianismo. En 1493, al año siguiente de la llegada de Colón al continente americano, el papa de los Borgia, Alejandro VI, definió las respectivas zonas de influencia en el Nuevo Mundo de España y Portugal por medio de la bula *Inter Caetera*. Para los soberanos españoles—los ‘verdaderos reyes católicos’ que se habían significado por la captura de Granada—, esta bula otorgaba la misión de evangelizar a los indios. En dos años, de 1519 a 1521, Hernán Cortés conquistó México. En el período comprendido entre 1530 y 1534, Francisco Pizarro se hizo del control del imperio inca.

Lucas el evangelista dice: “Porque el Hijo del hombre vino á buscar y á salvar lo que se había perdido” (Lucas 19:10). En otro lugar, Lucas narra:

Un hombre hizo una grande cena, y convidó á muchos [...] Venid, que ya está todo aparejado. Y comenzaron todos á una á excusarse [...] Entonces enojado el padre de la familia, dijo á su siervo: Ve presto por las plazas y por las calles de la ciudad, y mete acá los pobres, los mancos, y cojos, y ciegos. Y dijo el siervo: Señor, hecho es como mandaste, y aun hay lugar. Y dijo el señor al siervo: Ve por los caminos y por los vallados, y fuérganlos á entrar, para que se llene mi casa. (14:16-24)

Con este texto y la hoy famosa expresión *compelle intrare*, las interpretaciones posteriores intentaron justificar la conversión forzada; lo que aquí se encontrará sobre todo es un anfitrión insistente. El evangelista Mateo, de quien Lucas toma prestado, relata la historia de la oveja perdida que su dueño busca sin descanso hasta encontrarla; inmediatamente después él menciona la corrección fraternal que es necesaria: “todo lo que ligareis en la tierra, será ligado en el cielo; y todo lo que desatareis en la tierra, será desatado en el cielo” (Mateo 18:18). Así, el padre de la familia que ofreció la grande cena, al igual que pastor que sale en busca de la oveja, puede usar el argumento de fuerza para controlar a otras personas así como controla a los objetos inertes, pues ambos efectivamente tienen el poder para hacerlo así y considerar que su causa es justa. Estos textos son fundamentales en la medida en que es el fundador del cristianismo quien parece autorizar la conquista del Nuevo Mundo y la conversión de los indios que se han transformado en los súbditos del rey de España.

Los descubridores del Nuevo Mundo y los teóricos del poder monárquico imperial invocaron la filosofía de san Agustín en respaldo de esta autorización. Como obispo cristiano de Hipona, reuniendo fuerzas tanto

para predicar como para impartir justicia en una tierra que con frecuencia seguía siendo pagana o herética, Agustín empleó estos mismos textos para justificar sus actividades de conversión y homogeneización política y religiosa, más que nada en la lucha en contra de los donatistas en el año 408: “No es preciso considerar al deber en sí mismo, sino más bien el propósito de la obligación, si se dirige hacia el bien o hacia el mal.”² En el sermón 46, Agustín glosa la parábola de la oveja perdida, mezclando el tema de los invitados a los que hay que obligar a entrar a la casa del señor.³ Así desarrolla el concepto de *justa persecutio*; el latín *persecutio* no tiene el sentido de ‘persecución violenta e injusta’ que tiene en las lenguas romances o en el inglés: “Hay una persecución justa, que promueve la Iglesia de Cristo contra los impíos.”⁴ Aquí hay con toda claridad una regresión a la violencia en tanto que el Obispo de Hipona disfruta el respaldo del poder

político. El amor a los pecadores y el deseo voluntarioso e inexorable por su salvación emergen como productos derivados del salvajismo de la lucha contra los donatistas. Toda acción causada por amor a la justicia divina es justa. ¿Pero qué es una justicia divina proclamada por los hombres?

En *De Civitate Dei*, Agustín desarrolla la noción de la ‘guerra justa’: “La iniquidad de aquellos con los que se han librado guerras justas ayudó al crecimiento del reino.”⁵ Así, las ‘guerras justas’ parecen favorecer el surgimiento de un imperio romano en el cual se realice una homogeneización de las culturas nacionales. Más adelante, Agustín explica: “Mas los hombres que viven de la fe esperan en los bienes futuros y eternos, según la promesa. Y usan de los bienes terrenos y temporales como pasajeros [...] La ciudad celestial, durante su peregrinación, va armando ciudadanos por todas las naciones y formando de todas las lenguas una sociedad viajera. No se preocupa de la diversidad de las leyes, de costumbres ni de institutos.”⁶ La globalización con toda seguridad se ha de encontrar en esta creciente integración de las partes constituyentes de la totalidad de la población del mundo en la ciudad celestial. Esta

² “*Vides itaque jam, ut opinor, non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum*”. Agustín, *Epistola Ad Vincentium*, 93, 5 (16), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1898, vol. 34, 2, 461, 3.

³ *Sermo XLVI*, cap. 7, 14, *Patrologia Latina*, ed. Minge, 1865, volumen 38, 278.

⁴ “*Estе persecutio justa quam faciunt impiis ecclesiae Christi*”. Epistola 185, 2 (11), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1898, vol. 57, 10, 8. (También Agustín, *Epistola* 185, 2 (11), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 1911, volumen 57, 10, 8.

⁵ *The City of God*, 1993, Nueva York, Modern Library, trad. Marcus Dods, p. 123, 4:15.

⁶ *Ibid.*, p. 123-4, 19:17.

creciente integración es lo que les da a los hombres su dinamismo y vivacidad particulares, al escapar del control de los estados soberanos definidos por las costumbres, las leyes y las instituciones, y por tanto al minar las soberanías específicas. De esta manera se podría establecer un nuevo orden planetario, gracias al mosaico de la ciudad celestial exiliada en la tierra. No obstante que con el asunto de la ciudad celestial viene el riesgo de resbalar hacia la utopía.

Tomás de Aquino le confirió un papel esencial a la virtud de la justicia en su proyecto teológico. En muy buena medida toma prestados los elementos de su reflexión de Aristóteles y del libro quinto de la *Ética nicomaquea*. La justicia orienta y rectifica las acciones de los individuos y es imperativa para las relaciones y las instituciones de la vida social como un objetivo requisito de rectitud. La justicia tiene la distinción de un valor definitivo que determina las normas y medidas según la verdad; el derecho⁷ es el fin de la justicia y de las acciones justas. Una parte del derecho la da la ley natural que refleja la participación del hombre en la ley divina, eterna: esto es el derecho natural. Otra parte del derecho la plantea simultáneamente

la ley divina, la razón divina, que por necesidad nos es desconocida; o para el humano, el cual tiene como meta el articular y poner en práctica la ley natural: esto es el derecho positivo. El *jus gentium*, o derecho de gentes, emerge como una derivación del derecho de la naturaleza, del mismo modo en que se dice que las leyes humanas se derivan del derecho natural: este es un derecho de costumbre, supuestamente universal, que abarca los hábitos y prácticas comunes a pueblos diferentes. Todos los hombres están sujetos a él; sin embargo, mientras que la voluntad de los virtuosos y justos está de acuerdo con él, la de los malvados se le opone.⁸ Los infieles sólo pueden ser castigados y subyugados si su gobierno no respeta la ley natural, y es por tanto tiránica, y si se muestran agresivos en contra de los cristianos.

La función protectora de la Iglesia y de los príncipes cristianos hacia la sociedad demuestra ser proporcional a su poder coercitivo. La violencia emerge como el medio necesario y aceptable que garantiza la naturaleza absoluta de los poderes espirituales y temporales en la cristiandad y su justicia. De aquí surge el concepto de ‘guerra justa’. Una guerra es justa por la ‘autoridad del

⁷ Salvo cuando se diga otra cosa, las palabras *droit* y *loi* han sido traducidas como *derecho* y *ley*, respectivamente [N. del T. del francés].

⁸ *Summa Theologiae*, 1^a 2ae, q. 95, a. 2, 4; 2^a 2ae, q. 57, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, 2:618-19; 3:361-66.

príncipe', por la 'justicia de su causa', por la 'intención debida', esto es, según la voluntad divina, no por 'el poder que hace el bien'. Tomás de Aquino es el primero en introducir en la teología el asunto de la guerra y de la guerra justa. Aunque clasifica a la guerra como un pecado, establece principios morales con relación a ella. No es suficiente que una guerra busque lograr la paz y el bien común; asimismo es necesario que la guerra misma sea legítima, esto es, los medios empleados. La hegemonía de los príncipes cristianos sobre el mundo entero ha de comportar el respeto al *jus gentium* y la sumisión al derecho natural, la participación de la humanidad en la ley eterna o divina. Entonces emergerá una cultura mundial, de donde resultará el dominio de un estado cristiano o de una asamblea de estados cristianos, los cuales llevarán a una unidad cristiana, la 'ciudad celestial' que finalmente ha de abarcar al mundo entero. De esta manera el teólogo pide una forma de pensar sobre el acontecimiento que viene, la razón que está por llegar y —por qué no— la democracia por venir.

Estos son los supuestos religiosos que están detrás de toda la retórica del poder en un régimen cristiano. Los textos fundacionales y doctrinarios, en tanto que todo súbdito del estado cristiano se adhiere a

ellos, les permiten a los príncipes que sus dominios sean reconocidos. Son simbólicos; constituyen verdaderos objetos transitorios, capaces de dar a conocer una experiencia común a todos los súbditos de un imperio. En breve han de inspirar a ciertos súbditos del imperio español la expresión de una nueva concepción de la libertad y de la dignidad del hombre.

2. La dignidad humana y la escritura de la historia

La 'destrucción de las Indias' conquistadas por los españoles —ese acontecimiento incalculable y excepcional— provocó pasmo y terror en España y en las otras naciones cristianas. Vale la pena señalar que en el interior de la superpotencia que era entonces el imperio español había entonces personas capaces de levantarse en contra de las injurias relacionadas con las almas y los cuerpos de otros hombres. El dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566) es famoso por su compromiso político fuera de lo común. Él denunció la traición a las palabras de los Evangelios sobre la oveja y los lobos, o sobre los anfitriones a los que alguien obliga a ingresar a la casa del Señor. Él denunció los abusos y crueldades que cometían los españoles. Él puso el derecho natural al ser-

vicio de una demanda radical en favor de la libertad de todos los hombres y en particular de los indios.⁹ Las Casas se convirtió a la vez en juez e historiador con el fin de considerar los ‘crímenes’ cometidos por los conquistadores españoles contra los indios. A partir de los archivos, evidencia clave en los procesos para el uso académico que él hace de ellos, la interpretación demuestra que tiene el mismo alcance que la búsqueda de la verdad. Aquí el juicio moral se cruza con el juicio histórico, sin que Las Casas fuera intimidado nunca como habitante del Nuevo Mundo y como estudioso de la historia del imperio español, sin que nunca se le hubiera censurado. Su juicio moral se desarrolla a partir del sustento de una vigilancia crítica siempre atenta, la vigilancia sobre la razón.

De hecho, el dominico Las Casas tiene la convicción de que para que España y el virreinato de la Nueva España existan como nación necesitan de una historia justa y razonable, una historia digna de la economía de la salvación, una historia plural en la que cada hombre cuente con los derechos y las responsabilidades de la salvación. Si la historia de España es una historia sagrada –como lo demostró a través de los siglos la reconquista de la península ibérica–, si la historia

de España es el lugar definitivo para la construcción de las identidades nacionales y cristianas, entonces debe ser posible escribir –poner por escrito– una historia del imperio español que otorgue su debido lugar a su gloriosa diversidad, a su gloriosa multiplicidad, a su cosmopolitismo. La esclavitud de los indios y la destrucción de las Indias comportan inevitablemente la ‘reprobación’¹⁰ y por lo tanto el desastre para los españoles y para España. ¿Cómo es posible que un poder que mata y destruye a sus súbditos y a sus tierras, que no sabe cómo administrar el mundo, sea capaz de asegurar y conservar su soberanía? El tratamiento historiográfico de lo inaceptable implica, con el tiempo, el final de la historia de España. Para salvar a España y para salvar su historia –y esto es verdad para todo poder estatal– es necesario condenar clara y absolutamente las formas ilegítimas de violencia que son dañinas a su memoria y a su misma existencia, y reformar la administración política y social del Nuevo Mundo. La teoría y la práctica se mezclan.

Las Casas denunció la excepcionalidad de los daños realizados en el Nuevo Mundo contra la parte oprimida de la población en nombre

⁹ Cfr. Henri Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, 1979, París, Fayard, p. 98-100.

¹⁰ Esta palabra, elegida por Las Casas, guarda una connotación tremenda relativa al castigo supremo, a la condenación.

de un soberano que en todo caso se debía a la protección y seguridad de dicha población. Explicó que este daño había sido perpetrado por un gobierno sin moral, tolerado sin objeciones significativas de parte de la élite dirigente española y soportado sin mayor resistencia por los indios. Todo lo cual era injustificable. A fin de sobrevivir, España debe retomar su gloriosa historia permitiendo que todos sus súbditos tanto en el Nuevo Mundo –indios y conquistadores– como en el Viejo Mundo tengan acceso a una compartida y colectiva memoria del descubrimiento del Nuevo Mundo. Las Casas creía en la bondad original del hombre, en la necesidad de una vida acorde con la naturaleza, y en la libertad y en la igualdad de todos los hombres. Siendo como era un humanista y un admirador de la antigüedad griega y latina, Las Casas estaba convencido de que los indios eran particularmente susceptibles de recibir el mensaje evangélico porque eran razonables, porque seguían siendo hombres y más cristianos que los mismos cristianos. La historia que escribió Las Casas no es en modo alguno una empresa desesperada; busca tender un puente entre la capacidad representativa del discurso y las denuncias de acontecimientos intolerables; es consciente de tener una influencia benéfica en la elaboración de nuevas

normas sociales, por una parte, y en la memoria colectiva, por otra. Administrar el mundo, por tanto, consiste en asegurar las condiciones que permitan escribir la propia historia.

En los confines de esta ansiedad historiográfica, bien podría cobrar cuerpo el asunto del ‘buen gobierno’ del imperio español, que acaso sea también el de la democracia por venir. ¿Qué significa ‘vivir juntos’? Y en especial, ‘qué es un congénere’? ¿Se puede, se debe, vivir sólo con nuestros congéneres? La supremacía aceptada o reconocida de un poder o de una fuerza está implícita, se impone, hasta en el acto de ubicar a los otros como iguales. La escritura de la historia entonces consistiría en reunir y en pensar al mismo tiempo los valores de la asamblea, de la semejanza y del ser semejante, incluyendo la simulación y la asimilación. “La ética pura, si tal cosa existe”, escribió Jacques Derrida, “comienza con la dignidad del otro respetable como el absoluto diferente, reconocido aunque no sea reconocible”.¹¹

El descubrimiento del Nuevo Mundo favoreció la circulación de bienes y servicios, del capital y de las personas. De este modo, hasta cierto

¹¹ “L’étique pure, s’il y en a, commence à la dignité respectable de l’autre comme l’absolu dissemblable, reconnu comme non reconnaissable”, Jacques Derrida, *Voyous*, 2003, París, Galilée, p. 90.

punto contribuyó en la expansión de la criminalidad. La zona de operaciones de los maleantes se amplió; ya en el siglo XVI se observa una globalización financiera que permite el lavado del dinero que proviene del tráfico o de hurtos descarados. Esta globalización *avant la lettre* incrementó las desigualdades y la pobreza en el interior del imperio español y por el mundo entero. La literatura llamada ‘picaresca’, que se originó en España en los siglos XVI y XVII, es harto representativa del aumento de la pobreza y del surgimiento del fenómeno social de los pícaros, transas y bandidos de toda laya. Esta globalización tampoco estuvo exenta de efectos en la seguridad exterior de España y su imperio. La ‘destrucción de las Indias’ provocó la “Leyenda Negra”, una obra de violenta propaganda anti-española, y le causó problemas a España en Europa y en todo el mundo. El endurecimiento de las funciones reales del estado monárquico español quedó así legitimado, en contra de los conquistadores, quienes se vieron como vasallos peligroso al poder real, y en contra de los disidentes de todo tipo, quienes promovían el desorden.

Entre las sucesivas peticiones planteadas por Las Casas, las Leyes Nuevas de noviembre de 1542 ordenaban la suspensión del sistema de la encomienda, el cual mantenía a los

indios en una dependencia cercana a la esclavitud.¹² La palabra ‘conquista’ fue reemplazada en los textos oficiales por la de ‘descubrimiento’. Los indios esclavizados fueron liberados en 1530, luego otra vez en 1542. Fue reemplazados por esclavos negros traídos de África, lo que también muestra los límites de las reflexiones de Las Casas. El poder monárquico de España buscaba fundamentalmente fortalecer, con el apoyo de la Iglesia, su control administrativo sobre las tierras conquistadas; era cuestión de limitar los efectos negativos de la pobre administración del descubrimiento de América de parte de los conquistadores. La defensa de Las Casas en favor de los indios toma una perspectiva esencialmente apologética y pastoral: se tienen que reconciliar la evangelización, la integridad física y étnica de los indios, y los intereses de la monarquía española. Al principio de su *Historia de las Indias*, Las Casas cita el sermón de otro dominico, fray Antonio de Montesino, en el último domingo de Adviento en 1511. A este sermón se le considera correctamente como un manifiesto fundacional de lo que Lewis Hanke llamó la “lucha espa-

¹² *Leyes Nuevas de Indias*, 1975, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición de Alberto García Gallo, colección Antología de Fuentes del Antiguo Derecho, p. 776-7.

ñola por la justicia en la conquista de América”:¹³

¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos Indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? [...] ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? [...] Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.¹⁴

Y en 1452, en el *Octavo remedio contra la encomienda*, Las Casas nuevamente afirmó, con angustia, “por aquellos pecados, por lo que leo en la Sagrada Escritura, Dios ha de castigar con horribles castigos e quizá totalmente destruirá toda España”.¹⁵ Vale la pena señalar que el primer cuestionamiento de los derechos humanos es teológico y que

proviene no de una pretensión universal abstracta sino de la negativa absolutamente carnal de lo intolerable para un español, de su deseo por una justa memoria que sea compartida por todos los súbditos del rey de España y por una memoria colectiva justa. Así es como se debe administrar el imperio español; así es como se debe administrar el mundo, teniendo a la vista la dignidad de todos los hombres (‘hombres con ánimas racionales’), teniendo a la vista una memoria justa y colectiva. Lo que es sumamente notable en esto es que el reconocimiento de la dignidad del hombre, de todo súbdito, aparece atada a la escritura de la historia como la perpetuación del estado soberano. La noción de ‘humanidad’ constituye el presupuesto antropológico necesario a cualquier escritura de la historia en el contexto de lo que, ya desde el siglo XVI, constituye la globalización. La escritura de la historia es así, de manera inesperada, paradójica, y sirve para regular la ‘lógica’ de la soberanía, la cual no puede hacer otra cosa más que abusar del poder, ya que tiende a reinar sin compartir el poder, asignando un derecho que se basa en el poder.

La filósofa Hannah Arendt se interesó particularmente en la escritura de la historia como la condición que permite dominar al pasado y administrar a la humanidad “si no

¹³ Lewis Hanke, *The Spanish Struggles for Justice in the Conquest of America*, 1948, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, título del libro.

¹⁴ Sermón citado por Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, 1957, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, edición de Juan Pérez de Tudela y Emilio López Oto, p. 176.

¹⁵ Las Casas, *Entre los Remedios*, 1958, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, edición de Juan Pérez de Tudela, p. 119.

queremos reducir la humanidad a una frase vacía o un fantasma”. Ella escribió en *Hombres en tiempos de oscuridad*:

Hasta donde sea posible cierto ‘dominio’ del pasado, éste consiste en relacionar lo sucedido; pero dicha narración, que da forma a la historia, no resuelve ningún problema y no alivia ningún sufrimiento [...] La pregunta es cuánta realidad debe retenerse incluso en un mundo inhumano si no queremos reducir la humanidad a una frase vacía o un fantasma.¹⁶

Escribir historia es la indispensable obra de vigilancia crítica en un tiempo y en un lugar determinados de la historia humana. ‘La verdad’, escribió Arendt parafraseando a Lessing, “sólo puede existir allí donde es humanizada por el discurso, sólo donde cada hombre no dice lo que se le ocurre en el momento sino lo que ‘considera verdadero’. Pero dicho discurso [...] pertenece a un campo donde hay muchas voces y donde el anuncio de aquello que cada uno ‘considera verdadero’ une y separa a los hombres al mismo tiempo”. Y ella define que este mundo “sólo puede formarse en los espacios interme-

¹⁶ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 1955, Nueva York, Harcourt Brace, p. 21-2. [N. del T.: utilicé la traducción de Claudia Ferrari de *Hombres en tiempos de oscuridad*, 1992, Barcelona, Gedisa, 2ª ed., p. 32-3 y 40-1].

dios entre los hombres en todas sus variedades”.¹⁷ Administrar el mundo es imaginar los espacios intermedios, crear una historia en muchas voces, un espacio de voces numerosas.

3. Los cimientos doctrinarios y jurídicos del poder imperial español: El *jus gentium*

Por lo tanto fue necesario darle al poder imperial español un marco doctrinario y jurídico bien definido con el fin de proteger lo que ya se podía llamar su expansión en curso. No es impreciso hablar de una tentativa de parte de los teólogos españoles de Salamanca por ofrecer un marco justo para la globalización siguiendo las líneas de algunas de las convicciones que tenía Las Casas. Los teólogos, como Tomás de Aquino y los que le siguieron, saben que los discursos y los proyectos teológicos tienen asimismo la tarea de aplicarse a todo lo humano y mundano: “El oficio de teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión.”¹⁸ No existe el mundo sin ley.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 30-1.

¹⁸ Francisco de Vitoria, “De la potestad civil”, en *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, 1986, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, selección de textos y edición de Clemente Fernández, [p. 121-38], p. 122.

Fue el dominico Francisco de Vitoria (1492-1546), teólogo y jurista en la Universidad de Salamanca, profesor en París de 1509 a 1523, conectado con círculos humanistas y acaso con Erasmo, quien estableció el estatuto jurídico de los pueblos conquistados y quien les dio acceso no sólo a la existencia humana sino a la existencia política, para gloria de España, de su imperio y de su rey. Sacudido profundamente por la brutalidad de sus compatriotas en el Nuevo Mundo, Vitoria cuestionó la dominación española. En 1539, con sus *Relectio de Indis* y *De jure Belli*, confrontó, como teólogo y jurista, la violencia contemporánea al descubrimiento y la conquista de América. ¿Qué es la gente? ¿Cómo definir el derecho de una gente y reconocerlo como tal?

140

Vitoria respaldó su reflexión en tres principios que ya había planteado Tomás de Aquino. El primero fue la autoridad civil que pertenece al derecho natural y que se deriva en línea directa de la sociedad, no obstante que su primer origen sea Dios: ni el emperador ni el papa tienen una soberanía universal. El segundo principio fue el de la *communitatis orbis*, la comunidad universal, en la que todas las personas, ya fueran cristianas, infieles o paganas, tienen derechos y deberes similares que provienen del derecho natural. El tercer principio

consistió en la restricción de la autonomía de la sociedad civil, nacional e internacional. La Iglesia debe incitar a los príncipes a servir los intereses espirituales y debe asegurarse de que el bien común, que es el propósito de la autoridad civil, le permita al hombre alcanzar la salvación, que es su fin supranatural. De este modo, la teología se puso a reflexionar sobre el cambio del mundo, sobre la administración del mundo de parte del poder político imperial de España.

Partiendo de estos principios, Vitoria condenó la conquista violenta del las Indias Occidentales. Arguyó que los infieles conservaran la propiedad de sus tierras. El *jus gentium* es un derecho positivo que se funda en el consentimiento universal de parte de todos los pueblos civilizados o de un grupo de naciones cristianas; está tomado de la unidad humana; lo justifica por y lo administra 'la autoridad del mundo' (*totius orbis auctoritate*). El objetivo de Vitoria, que no el de Tomás de Aquino, era la invención de una ley internacional compuesta de reglas positivas, específicas y estables. Según esta ley, la cual justificaba la conquista de México de parte de España, es natural intervenir para liberar a los inocentes de la tiranía, de los sacrificios humanos y del canibalismo, considerados no como pecados sino como serios fracasos ante el derecho

natural. Estas son las ‘causas justas’ de la conquista. En la *communitas orbis* existe un lazo universal entre las soberanías en el interior de un mundo abierto fundamentalmente a la circulación de los hombres y de las riquezas. El discurso de Vitoria permite transitar de un imperialismo arcaico, de origen religioso pero vacío de cualquier significado espiritual, a un imperialismo moderno con un espíritu mercantil y capitalista, el cual no puede sino agradar a Carlos V. Aquí la alternativa a la violencia no es sólo la justicia en relación con el derecho natural, sino más aún la regulación de los intercambios. El pragmatismo del imperio español encuentra así su fundamento simbólico. El imperio español puede sobrevivir como una fuerza económica mundial.

Es lícito a los españoles comerciar con los indios (sin prejuicio, claro está, de su patria) exportando, por ejemplo, allá mercancías que ellos no tienen o importando de allí oro, plata u otras cosas en que ellos abundan. Y los caciques indios no pueden prohibir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, al contrario, a los españoles con los indios.¹⁹

¹⁹ Vitoria, *Relectio de Indis, Carta Magna de los Indios*, 1989, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición facsimilar del códex Palencia, trad. al español de Luciano Peña, Carlos Baciero y Francisco Maseda, p. 101.

El libre intercambio de mercancía permite a cada grupo acceder a más productos: he ahí, *avant la lettre*, una teoría del incremento de los ingresos reales del mundo. El libre intercambio afecta a los productos emergentes de diferente áreas. Sin embargo, este intercambio se realiza esencialmente en el interior del imperio español entre los diferentes grupos que lo integran y así lo regulan los imperativos establecidos por el poder político imperial. La existencia de un importante mercado interno la señala aquí Vitoria y supone una demanda de bienes y de toda una variedad de productos cuyo volumen y estructura están atados a un nivel de vida. Con el tiempo, el libre intercambio tendrá la categoría de un instrumento de dominio de los más ricos sobre los más pobres. El comercio internacional no puede ser necesariamente benéfico para todos los que participan en el intercambio. El incremento de los intercambios provocó un aumento en la producción de oro y plata, lo que fortaleció tanto el control estatal como la explotación del trabajo indígena. “Por medio del oro que él compra o del acero que lo mata no se acerca uno a los otros dando la cara; el comercio se dirige al mercado anónimo”, escribió Emmanuel Lévinas.²⁰

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, 1990, Paris, Livre de Poche, p. 253.

La última ‘causa justa’ a la que se refirió Vitoria es bastante ambigua, toda vez que tiene que ver con el derecho del civilizado a proteger a los pueblos: “Estos indios, aunque, como se ha dicho antes, no sean del todo dementes, distan, sin embargo, tan poco de los dementes, que no son capaces de fundar o administrar una república legítima y ordenada dentro de límites humanos y políticos.”²¹ Si Vitoria estableció las bases jurídicas de una comunidad internacional y de la globalización, asimismo justificó la expansión colonial europea. Vitoria le dio al imperio español la base doctrinaria que le permitió mantener su existencia.

Así, en adelante el mundo se percibe en su globalidad. El derecho natural autoriza a todos los hombres a viajar, a comerciar y a vivir en cualquier lugar del universo. El mundo es una zona de comercio para las personas y las mercancías. Si este derecho natural no lo reconocen los indios del imperio español, entonces es legítimo recurrir a la violencia. Por tanto, la violencia no está excluida de la esfera política. El *jus gentium* es una garantía de la justicia, sólo que la ‘justicia’ en cuestión es esencialmente mercantil, pragmática. La teoría teológica del derecho natural parece coincidir con el realismo

de Maquiavelo. ¿La justicia no excede lo jurídico y lo político? ¿Se puede reducir la justicia a la razón calculadora, a la distribución legal, a las normas y reglas que determina en el derecho, aún en su recurso a la fuerza coercitiva, a la fuerza del poder que Kant señaló estaba inscrito y justificado por el más puro concepto del derecho?²² Asimismo es cierto que en esta regulación de la economía, en esta libre circulación de bienes y de personas dentro del imperio español y en la totalidad del mundo, la gente puede tender a un estado de amor mutuo, de discusión, de polémica afectuosa y respetuosa. En su *Carta Magna de los Indios* de 1539, Vitoria afirmó que los indios eran hombres y que debían ser tratados como seres libres, que todos los pueblos tenían derecho a su propia soberanía y que el mundo debía ser gobernado por la paz y la solidaridad internacionales. La corona española tenía derechos y obligaciones para con sus súbditos, en particular la obligación de restituir los bienes y las tierras ocupados injustamente a los indios conquistados. Si la justicia excede a la ley, asimismo es la que motiva el movimiento y la historia del pensamiento teológico

²² Cfr. Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit, introduction à la doctrine du droit*, 1917, Paris, La Renaissance du Livre, p. 25.

²¹ Vitoria, 1989, *op. cit.*, p. 111.

y jurídico: el pensamiento político. No existe justicia sin un llamado a las reglas jurídicas y a la fuerza de la ley.

De este modo los teólogos del imperio español de mediados del siglo XVI se esmeraron por reconciliar la eficacia política y el respeto por la dignidad humana, no obstante las ambigüedades inherentes a su época y a su historia, y en términos más generales, a pesar de la soberanía y del gobierno de los hombres. Ellos elaboraron los primeros principios de la globalización y del desarrollo sustentable, de cierta liberalización del comercio, los cuales, como mostrarían los acontecimientos políticos y económicos en la historia de España y del Nuevo Mundo, no estaban exentos de peligro. Estos primeros intentos por ofrecer un marco a la globalización, por aproximados que fueran, tuvieron como mérito principal el definir los derechos de los pueblos y los derechos de los individuos. Los espacios de referencia para los individuos se habían incrementado. Es interesante señalar que en el pensamiento de los teólogos de Salamanca, así como en el de Agustín en *De Civitate Dei*, se trataba de llevar a todos los hombres a la salvación ofrecida por el cristianismo; en ningún momento se trató de llevar a cabo una homogeneización cultural, ni de que los diferentes grupos abandonaran sus

rasgos culturales específicos. Aquí la globalización económica no implica necesariamente la homogeneización de las culturas o el surgimiento de una cultura mundial, aún cuando sea claro que la meta era la conversión del mundo al cristianismo. La responsabilidad en el razonamiento de los teólogos de Salamanca yace en esta oscilación entre lo particular y lo universal, en la aporía que rodea a la transacción imposible entre lo condicional y lo incondicional, lo calculable y lo incalculable.

Un poco después, el jesuita Francisco Suárez (1548-1617), otro teólogo de Salamanca, expresaría esto admirablemente en su *Tractatus de Legibus*:

La totalidad de los hombres no ha llegado a integrarse en un solo cuerpo político, sino que más bien se ha dividido en varios Estados. Pero para que éstos pudieran ayudarse mutuamente y conservar la paz y la justicia en sus mutuas relaciones, que es esencial para el bienestar universal de todos los pueblos, fue conveniente que en sus mutuas relaciones pusieran en vigor, como por acuerdo y común consentimiento, algunas leyes comunes. Es lo que se llama derecho de gentes.²³

²³ Francisco Suárez, *Tratado de las leyes*, libro 2, capítulo 20, en *Los filósofos escolásticos...*, *op. cit.*, p. [731-809], p. 786.

NOTAS

España, de este modo llamada a administrar una buena parte del mundo tras el descubrimiento de las Indias Occidentales, se dio a sí misma los fundamentos simbólicos de su pragmatismo económico y político. Si los textos sagrados de la tradición cristiana participaron en su retórica del poder, el impacto del incalculable y excepcional acontecimiento del descubrimiento y conquista impuso un supuesto antropológico a esta retórica: el significante, por vago que fuera, ‘humanidad’. Gracias a esta crisis histórica, los hombres fueron capaces de mostrarse a cabalidad y de confrontar la realidad de la globalización; fueron capaces de hacer juicios y de tomar iniciativas.

Entendieron que España no podía continuar su existencia como un estado fuerte y soberano sino salvo la apropiada escritura de la historia, reuniendo la interpretación de los textos sagrados y la posible interpretación de los acontecimientos en un espacio de numerosas voces. Todo pragmatismo tiene fundamentos simbólicos. En este contexto, la paradójica elaboración del *jus gentium* de parte de los teólogos de Salamanca sigue siendo una de las aportaciones mayores de la historia a nuestro propio momento, la cual aparece surgida de uno de esos principios que constituyen lo que Arendt calificaba como un ‘milagro de la libertad’.²⁴

²⁴ Arendt, Hannah, *Introduction à la politique II*, fragmento 3^a: *La politique a-t-elle finalement encore un sens?*, 1995, Washington, D. C., Biblioteca del Congreso, División de Manuscritos, cont. 92: texto alemán editado por Ursula Ludz; trad. al francés de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Éd. Du Seuil, p. 52.

EL TIEMPO BARROCO EN FRANCISCO REBOLLEDO Y ALEJO CARPENTIER

*Andreas Kurz**

Francisco Rebolledo publicó su primera novela *Rasero* a finales de 1993. La historia del español Fausto Rasero quien, en la gloriosa Francia del siglo XVIII, es elegido como amigo por Denis Diderot, Voltaire, Antoine Lavoisier, Madame de Pompadour y hasta por Mozart, alcanzó —a pesar de sus 633 páginas— un éxito respetable en las librerías, fue acogida con elogios por la crítica y se tradujo al inglés y al francés. Quizás precisamente por tratarse de un éxito ‘comercial’, la crítica académica se ocupó relativamente poco del texto. Sus propuestas narrativas muy pronto fueron ofuscadas por el impacto que Jorge Volpi produjo con *En busca de Klingsor*, sobre todo en la

crítica española y francesa. No cabe duda, sin embargo, de que *Rasero* es una de las novelas mexicanas más logradas y, a la vez, más desconcertantes, publicadas en los últimos 15 años. El texto incluye rasgos de novela histórica y científica, de cuento erótico, así como de la ciencia ficción y sobre todo es un juego laberíntico con el tiempo, que es tanto historia como tiempo vivido. Fausto Rasero ve el futuro en el momento del orgasmo que, gracias a la irresistible atracción erótica de su calva y de sus ojos brillantes, alcanza a menudo. En este sentido *Rasero* es un verdadero Fausto goethiano, aunque sin haber pactado con el demonio. Es un ser privilegiado que goza y sufre por sus conocimientos que lo destacan frente a sus contemporáneos, aunque éstos se llamen Voltaire o Diderot. Él sabe

145

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

más y tiene que darse cuenta, dolorosamente, de que todos los intentos geniales de la ilustración francesa, del *siglo de las luces*, para educar el mundo y crear un hombre capaz de disfrutar su condición humana sin prejuicios y supersticiones, serán en vano. Fausto Rasero renuncia a la escritura. Lo que él podría escribir ya existe: El *Apocalipsis* de San Juan. Además, conociendo el futuro, se percata prematuramente del axioma frustrante de la modernidad: la vacuidad del signo. Lo que Kafka diseña en sus narraciones desesperantes que ‘sólo’ trazan signos narrativos sin contenido, en plena conciencia de la indescifrabilidad y lo obsoleto del *libro de la naturaleza*,¹ el español Rasero lo vive en el siglo XVIII, precisamente en medio de la época histórica que genera la modernidad. De hecho, Rasero puede insinuar una frustración más allá del signo vacío. Como ya conoce el futuro, los intentos de Voltaire, entre muchos otros, de construir el mundo y la existencia mediante el acto de trazar signos sobre el papel, le tienen que parecer inútiles. La esperanza de Kafka, o de escritores más recientes como el austriaco Peter Handke, de que el signo pueda ser capaz de construir autóno-

mamente su propio significado, de procesarlo, se diluye. En un cuento de 1975, Handke todavía puede escribir: “En la arena a sus pies vio tres cosas: una hoja de un castaño; un trozo de un espejo de bolsillo; un pasador para la trenza de una niña. Todo el tiempo habían estado ahí, pero de repente se juntaron estos objetos para formar cosas prodigiosas. –¿Quién dice que el mundo ya se ha descubierto?”² Podemos contestar la pregunta del escritor austriaco: Fausto Rasero lo dice. Kafka, a quien Handke alude explícitamente en este texto –su personaje se llama Gregor Keuschnig– no comparte el optimismo de su sucesor. Acordémonos del final de *El proceso*. Cuando la sentencia de muerte se ejecuta, Josef K. ve que se abre la ventana de una casa cercana, y se asoma un ser humano extendiendo sus brazos hacia él. “¿Quién era? ¿Un amigo? ¿Un hombre bueno? ¿Uno compasivo? ¿Uno que quiso ayudar? ¿Era un individuo? ¿Eran todos? ¿Todavía había ayuda? ¿Existían objeciones que se habían olvidado? La lógica es imperturbable, pero no resiste a un hombre quien quiere vivir.”³ Puede que la lógica no se resista a

¹ El libro de la naturaleza, es decir, la representación del mundo entero en un texto, fue escrito por Dios, borrado por la ilustración y resucitado por Foucault y Derrida.

² Peter Handke, *Die Stunde der wahren Empfindung*, 1978, Frankfurt, Suhrkamp, p. 81. La traducción es mía.

³ Franz Kafka, *Der Prozeß*, 1979, Frankfurt, Fischer, p. 194. La traducción es mía.

la esperanza, pero finalmente acaba con ella: “Pero las manos de uno de los señores apretaron la garganta de K., mientras que el otro le clavó el cuchillo muy profundo en el corazón y dio dos vueltas ahí.”⁴ Rasero repite el gesto de K. que muere ‘como un perro’. Conoce a la maravillosa mexicana Mariana y se enamora profundamente de ella. Por primera vez desaparecen sus visiones nefastas en el momento del orgasmo, el signo se puede llenar de un significado y Rasero goza del momento, disfruta la relación con Mariana (no sólo la física) y olvida su saber, es decir, puede renunciar a la razón que, en última instancia —y Rasero lo sabe— lleva al sinsentido de la modernidad. Pero la lógica kafkiana se impone: Mariana desaparece. Es un ser que pertenece a un tiempo fuera del alcance de Rasero, quizás fuera del alcance de la historia humana. La joven mexicana deja, junto a una fotografía que no existía en el siglo XVIII, un soneto en el cual anuncia una reunión con Rasero: “Vuelvo, Fausto, a mi tierra americana / (pero cuando cuenten, dice mi instinto, / de haberla descubierto el siglo quinto); / allá y entonces te espera tu Mariana.”⁵ La reunión sólo será posible en la muerte de Fausto Rasero, cuando

—ojalá— los signos recobren su significado. Esta vaga esperanza deja Mariana. Es el gesto del desconocido que abre sus brazos en la novela de Kafka. El querer vivir en medio de la desesperación más desgarradora. Es el gesto también de Sísifo, el de Albert Camus, quien, a pesar de todo, no se suicida. Es, finalmente, el mecanismo del amor pasional, descrito magistralmente por Denis de Rougemont en *Amor y Occidente*, cuya meta es la pasión misma, alcanzable sólo en la muerte

En realidad el texto de Rebolledo genera dos esperanzas: América y el tiempo. La sinrazón mexicana, el país surrealista por excelencia, según Breton y Dalí, irrumpe en el mundo cerebral del siglo XVIII francés y en la vida razonada de Rasero. El español conoce la ciudad de París, que habitó durante 20 años, a través de los ojos de la mexicana, quien acaba de verla por primera vez: “¡Si fue ella quien le hizo conocer París! Llevaba más de veinte años en esta ciudad, convencido de que era el mejor lugar del mundo para vivir y, en apenas dos meses descubre que París le era tan desconocido como pueden serlo esas remotas tierras de las que habla Mariana con tanto entusiasmo.”⁶ Rasero conoce la abstracción, los libros, pero no las cosas. Mariana

⁴ *Ibidem*.

⁵ Francisco Rebolledo, *Rasero*, 1993, México, Joaquín Mortiz, p. 464.

⁶ *Ibid.*, p. 317.

le enseña que hasta en los objetos más aborrecibles hay un mundo que se puede descubrir. Un recolector de estiércol le comunica que la mierda refleja el estatus social de sus productores: “Vale mucho más el excremento de un primer piso que el de un cuarto, por ejemplo. Es de gente mejor alimentada, sus desechos están más cargados, rinden mucho mejor en el campo.”⁷ Así como Mariana sólo puede existir gracias a la curiosidad humana que impulsó a Cristóbal Colón, el mundo cotidiano sólo se ‘descubre’ por la curiosidad. Los signos están vacíos, pero no –y aquí se asoma Gadamer, consciente o inconscientemente– el uso que se da a los objetos. Mariana opera un cambio decisivo en Fausto Rasero. Inclusive después de su desaparición modela la existencia del español. Fausto retoma una de sus viejas pasiones académicas: la química. En el laboratorio, que Mariana le había regalado, Lavoisier encuentra la base para su logro más importante: desacreditar de una vez por todas la teoría del flogisto. Rasero, por su parte, olvida su desgraciada existencia en la química, la ciencia más ‘concreta’ imaginable que sólo se ocupa de la reacción de las sustancias, de su uso y de las posibles transformaciones del uso. México,

por ende, y América Latina por extensión, se presenta como el oxígeno –(re)descubierto por Lavoisier– que Europa necesita para respirar. En este aspecto se concreta la afinidad de la novela con los diversos programas culturales del cubano-francés Alejo Carpentier. Lo real maravilloso, la escritura barroca latinoamericana, la novela épica giran en torno a las siempre complicadas relaciones culturales y sociales entre Europa e Hispanoamérica, pero también se preocupan por la posibilidad de narrar un mundo.

Carpentier, quien formuló sus posiciones al respecto sobre todo a raíz de su recepción, muy influida por los acontecimientos históricos, del ensayo monumental de Oswald Spengler *La decadencia de occidente*, interpreta la cultura hispanoamericana como una infusión de vida que reclama urgentemente el viejo continente. Ya en 1928 el autor de *Los pasos perdidos* escribió en “La consagración de nuestros ritmos” acerca del éxito de la música cubana en los círculos intelectuales y populares de París:

Por muy humilde que sea el núcleo de un elemento folklórico, ese elemento, una vez cristalizado, se muestra siempre dotado de una lozanía y un frescor incomparables. Y mientras más vieja sea una civilización, más deberá recurrir a

⁷ *Ibid.*, p. 336.

esos factores de juventud y carácter, que vendrán a animar sus miembros cansados, su espíritu siempre acechado por la ‘barbarie intelectual’ de que hablaba Paul Valéry [...] La música cubana es esencia de ritmo, de sol, de vida. ¿Qué pueden temer de tan preciada aportación las viejas civilizaciones de Europa?⁸

Carpentier se dará cuenta de la ingenuidad de sus posiciones y más tarde las reformulará y aplicará, a partir de *El reino de este mundo*, como sincretismo literario y cultural entre los dos continentes. El tema y los lugares sí son americanos en su novela de 1949, mas la reflexión sobre ellos es europea. Repite esta constelación en *Los pasos perdidos*, y la invierte en *El siglo de las luces*: los lugares son europeos, su penetración intelectual es latinoamericana.

En *Rasero*, Francisco Rebolledo amplía este concepto. En su mayoría, los lugares y personajes son europeos, la reflexión sobre ellos es occidental y estrictamente racional, pero la esperanza ontológica que genera tiene su origen en América Latina. Sin embargo, la segunda esperanza, la temporal, propuesta por el texto del mexicano, me parece más decisiva y menos ingenua. Además,

el manejo del tiempo es definitivamente una obsesión que comparten los dos autores. Carpentier expresa su fascinación por el tiempo tanto en novelas como *Los pasos perdidos* o *El siglo de las luces*, como en sus pocas narraciones, en primer lugar en “Semejante a la noche” y, de manera prototípica, en “Viaje a la semilla”. Este relato comienza con unos obreros que derrumban el palacio, probablemente cerca de Madrid, de Don Mariscal, recién fallecido. Cayendo la noche los trabajadores se van con el propósito de terminar la obra el siguiente día. En los capítulos que siguen, del II al XII, Carpentier narra al revés la vida de Don Mariscal. Éste abre los ojos y ‘despierta’ de la muerte, la casa se llena poco a poco con ruidos, con voces que aparecen y desaparecen, el dueño rejuvenece, se transforma en niño y, finalmente, Don Mariscal cierra los ojos de nuevo y “penetró en un cuerpo caliente, húmedo, lleno de tinieblas, que moría”, el cuerpo de su madre muerta durante el parto.⁹ Desaparece también la casa hacia los tiempos antes de su construcción. Al día siguiente regresan los obreros y ‘encontraron el trabajo acabado’.¹⁰

⁸ Alejo Carpentier, “La consagración de nuestros ritmos”, *Crónicas I. Arte, literatura, política*, Obras completas 8, 1985, México, Siglo XXI, p. 211-6, aquí p. 215.

⁹ Alejo Carpentier, “Viaje a la semilla”, *Guerra del tiempo, El acoso y otros relatos*, Obras completas 3, 1985, México, Siglo XXI, p. 13-29, aquí p. 27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28.

NOTAS

No se trata de un tiempo cíclico, sino el cuento refleja la estructura de una espiral. Para los obreros el tiempo transcurre como siempre, pero tanto el tiempo narrativo, como el tiempo narrado se rigen por un sol que *viaja de occidente a oriente*.¹¹ Este ‘viaje a la semilla’, sin embargo, tiene consecuencias palpables en el tiempo de los obreros: Su trabajo ya está hecho. El círculo no se cierra sino que hay un avance temporal. Carpentier, en muchas ocasiones, expresa la idea de que bajo esta forma se esconde el origen de la vida. Sobre todo su fascinación por el barroco surge a raíz de tal fijación. En *El siglo de las luces*, Esteban contempla un caracol y llega a conclusiones realmente metafísicas:

150

Meditaba acerca de la poma del erizo, la hélice del muergo, las estrías de la venera jacobita, asombrándose ante aquella Ciencia de las Formas desplegada durante tantísimo tiempo frente a una humanidad aún sin ojos para pensarla. ¿Qué habrá en torno mío que esté ya definido, inscrito, presente, y que aún no pueda entender? ¿Qué signo, qué mensaje, qué advertencia, en los rizos de la achicoria, el alfabeto

¹¹ Carpentier concluye el cuento de la siguiente manera: “el sol viajaba de oriente a occidente, y las horas que crecen a la derecha de los relojes deben alargarse por la pereza, ya que son las que más seguramente llevan a la muerte”, p. 28.

de los musgos, la geometría de la pomarrosa? Mirar un caracol. Uno solo. Tedéum.¹²

Los signos están vacíos y la escritura ya no puede llenarlos con significados. Pero existen las formas y los usos que sólo se representan a sí mismos. La escritura, el lenguaje en general, nos acercan a estas representaciones, pero nunca pueden construirlos ellos mismos. Un caracol, para Carpentier, representa por su forma el transcurso del tiempo en espiral que regresa a sí mismo, después de haber producido un objeto barroco, es decir, sumamente complicado y no captable por medio de una razón rectilínea, del tipo deductivo o inductivo. Sólo se necesita un pequeño paso más para simbolizar una vida individual, o la vida de la humanidad, en forma de espiral que regresa a su punto de origen. Obviamente el lenguaje me traiciona aquí, ya que no se trata de representaciones, ni de simbolizaciones, sino de puras presencias. En la novela de Rebolledo, estas presencias se captan, ya no

¹² Alejo Carpentier, *El siglo de las luces*, Obras completas 5, 1986, México, Siglo XXI, p. 252 s. El cubano elaboró su teoría barroca, sus ideas de una repetición cíclica de ciertas constantes artísticas y vitales, con base en sus lecturas de los historiadores de arte Heinrich Wölfflin y Wilhelm Worringer, suizo el primero, alemán el segundo, resumidas y sintetizadas por el catalán Eugenio d’Ors.

con palabras, sino con estructuras y juegos temporales. Después de perder a Mariana, Rasero se contempla a sí mismo en el futuro, más joven y hasta con pelo, pero indudablemente él. En su visión, el Rasero del futuro hojea una edición especial del *Apocalipsis* de San Juan que el Rasero del siglo XVIII hizo preparar. Rasero regresa a la muerte, que no es nacimiento, pero sí punto de partida para otro movimiento en espiral, sólo un poco más adelantado. El español explica así el sinsentido de la historia: el movimiento del caracol implica que ciertas fases tienen que repetirse. Las guerras del siglo XVIII tienen que regresar en el siglo XX, pero desgraciadamente más adelantadas, con métodos para matar mucho más sofisticados. La protesta que, por lo menos en un comienzo, implicaba la revolución francesa de 1789, se reanuda en 1968, pero a nivel global y más fundamentada. En el capítulo V de *Rasero*, dedicado precisamente a Mariana, Rebolledo construye un punto cero en el tiempo que podría ser el inicio de otro movimiento en espiral. El capítulo comienza en diciembre de 1763 con la mexicana que se viste para encontrar a Rasero, a quien había conocido la noche anterior en un concierto del niño Wolfgang Amadeus Mozart. Recuerda la muerte de su primer esposo, el ya anciano Marqués de

las Amarillas, virrey de la Nueva España. Se remonta más en el tiempo, a la época de su niñez, cuando perdió a su familia entera, al momento cuando conoció al Marqués, y al tímido cortejo de éste. Se ve en el día de su boda frente al severo arzobispo de México, Don Manuel Rubio y Salinas. Éste, durante la ceremonia, se transporta a sus tiempos de seminarista cuando, por única ocasión, saboreó el pecado en forma de la angelical prostituta María. En el momento del orgasmo el joven teólogo se vio a sí mismo, mucho mayor y más gordo, frente a un adolescente calvo con ojos brillantes, quien le confiesa sus ya numerosos pecados carnales, durante los cuales tiene visiones raras. Rasero platicará a su Mariana que sólo su primera pareja y un sacerdote, al que no conoce, saben de las visiones. El mismo sacerdote que en el viaje temporal de Mariana, que se viste para ver a Fausto, la casó con el virrey. Partiendo de la boda rememora los pocos días felices al lado del Marqués que culminan en un único encuentro erótico que sirve también como punto final de la vida del Marqués. El siguiente día muere en el jardín Borda de Cuernavaca. Así describe Rebolledo los últimos momentos del virrey:

Mientras se esforzaba por alcanzar la flor, un agudo dolor en la

NOTAS

cabeza anunció su muerte. Lo comprendió enseguida. No tuvo miedo, curiosamente, su única preocupación era no llegar a alcanzar la flor, ‘no llegaré jamás’, se dijo, y cayó cuan largo era en el agua tibia que recibió su cuerpo ya desposeído de su alma... Se decidió por el vestido blanco. Después de más de dos años de vestir de luto aún no se acostumbraba a usar ropa colorida.¹³

Casi sin marcar la cesura, el texto regresa a la escena del comienzo. El tiempo de la narración sólo se adelantó un momento, pero este momento abarcó varias existencias, catástrofes, dichas, e inclusive una visión, dentro del pasado del arzobispo, hacia un futuro que para Mariana empieza a ser el presente, es decir: Fausto Rasero.

El caracol barroco y metafísico de Alejo Carpentier se aplica en la

novela de Rebolledo como estructura narrativa que reemplaza las palabras cuya función de significar parece ser obsoleta. La narrativa de Carpentier y la de Rebolledo se encuentran en la insistencia de creer en un transcurso temporal barroco, de ninguna manera lineal, sino –me atrevo a completar las metáforas biológicas de Carpentier y las químicas de Rebolledo con una de la medicina– a manera de un cáncer que se extiende poco a poco en el cuerpo hacia direcciones no previsibles. Sin embargo, Carpentier analiza tales procedimientos, escribe para lectores guiados por la lógica occidental y por la razón del siglo de las luces. Rebolledo, por otro lado, propone al lector esta estructura temporal como ‘eigentliches’,¹⁴ signo que, ahora sí, puede generar y desarrollar su propio contenido.

152

¹³ Francisco Rebolledo, *op. cit.*, p. 298.

¹⁴ ‘Eigentlich’ es un término en uso en la filosofía alemana. Se podría traducir con ‘propiamente dicho’, pero implica la suma de significados, cambios de significados, matices y transformaciones que un signo puede sufrir en el transcurso histórico y que apenas lo forman.

EDITH STEIN Y MARÍA ZAMBRANO: MIRADAS ANTE LO SAGRADO

*Julieta Lizaola**

*Llegó con tres heridas
la del amor,
la de la muerte,
la de la vida.*

Miguel Hernández

I

La presente propuesta de lectura ha sido realizada bajo la idea de introducirnos a las preocupaciones que compartieron dos de las pensadoras más singulares del siglo XX; ambas vivieron dentro de un mismo período histórico en una Europa que se desmoronaba y donde los principios renacentistas e ilustrados eran arrojados al abismo. La pregunta que surge inevitable es qué hay en ambas

autoras que pueda ser considerado como un mismo sentido, algo que se dirija en una misma dirección. Lo primero es su contemporaneidad. El haber participado de la misma historia aunque una fuera criada en el catolicismo español y otra en el judaísmo ortodoxo alemán. Ambas se iniciaron a la vida marcadas por la guerra, ambas compartieron las repercusiones del fascismo —la exclusión y el exilio—, el sentido de lo sagrado y la influencia de la mística de San Juan de la Cruz.

El horizonte histórico que se abrió ante ellas orilló sus pensamientos hacia la reflexión cultural

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

y su evidente destrucción espiritual. ¿Cuál era la dignidad del hombre contemporáneo, dónde había quedado la promesa de libertad, es decir, de plenitud? El totalitarismo es un fenómeno que toma forma en la primera mitad del siglo XX y ante el cual surge en ambas pensadoras un impulso intelectual dirigido a encontrar respuesta frente al fenómeno que ha dado lugar a la ignominia contemporánea que no cesa.

Zambrano realizará un recorrido por el pensamiento occidental; siguiendo su arqueología encontrará la semilla de una razón insuficiente, de una razón que siendo su origen la obtención del conocimiento por medio de la violencia, no duda al fundamentar una construcción social empobrecedora del espíritu del hombre moderno. Stein manifestará su profunda preocupación por la ya casi exigua capacidad de los hombres de reconocerse unos en otros.

Zambrano y Stein perciben su momento histórico como la manifestación de un quiebre cultural al que es necesario interrogar. Si el hombre y su necesidad de encontrar su lugar en el cosmos ya no permanece en el centro de sus cuestiones vitales, sino que esta necesidad ha sido vaciada de contenido, desplazada por formas de sometimiento, manipulación y violencia, la cuestión a reflexionar

es cómo revertir esta devastación que se cierne sobre el mundo.

Ambas pensadoras consideran que su papel ante esto no puede ser otro que el de la búsqueda. El intelectual tiene un compromiso social que deriva de su posibilidad de observar el mundo. Así, desde diferentes perspectivas, es suya la obligación de señalar y aliviar la humillación del hombre contemporáneo. La filosofía es transformación de lo real en verdadero, dice Zambrano, es hacer verdad la transformación de los hechos en el orden y conexión del pensamiento; en la medida en que tal transformación se cumpla aparecerá el sistema o el fragmento del sistema. La filosofía es entonces una acción. La acción fundamental de transformar lo oculto, lo ambiguo, en claro, en diáfano, en lo transitable como tiempo y como espacio, lo manifiesto y manifestable a todos los hombres; las consecuencias de esta acción son el paso, como en la caverna, de la oscuridad a la luz, de la tierra al mundo, del tribalismo a la sociedad de personas, de la historia sacrificial a la historia ética.

El mundo se ha constituido en un orden donde el tejido contra la libertad humana ha ido tomando cuerpo hasta convertirse en abierta intencionalidad política y manifestándose en francas guerras de exterminio, negando implícitamente las

vías de la política y depositando una incommensurable carga de sufrimiento en las sociedades contemporáneas: la intolerancia, el racismo, la reedición de nuevas tiranías. Y desde ahí, desde el sufrimiento del otro y por lo tanto mío y nuestro, es desde donde las pensadoras europeas se manifestarán como antagonistas *del estuche vaciado de espíritu* que advirtió Max Weber. La modernidad se les aparece como un proyecto agotado éticamente, donde el dolor y el sufrimiento son los elementos que enfrentan la destrucción moral del yo— racional y el fracaso de los sueños del racionalismo. Reconciliar vida y razón será, desde diferentes puntos de vista, el objetivo filosófico y vivencial de Zambrano y Stein: la experiencia de lo sagrado será el elemento unificador.

Desde la perspectiva de Zambrano es necesario poner sobre la mesa un conflicto central: la discusión cultural y su fundamento religioso. Su planteamiento filosófico pasa por reabrir áreas de diálogo sobre problemas que aún no hemos podido comprender; en este caso en específico, el repensar el lugar de lo sagrado en la filosofía moderna y contemporánea bajo intención de ahondar en el análisis del dolor cultural del hombre actual.

La búsqueda de explicación a la incapacidad de reconocimiento entre

los hombres contemporáneos es algo más que una vocación filosófica para Stein. La disolución moral del hombre se alza como una nueva voluntad política y es esta intencionalidad negadora la que es preciso conocer para desarticularla. La soledad, en el sentido de una pobre convivencia social y en la cual viven las nuevas masas, les niega capacidad de identificación, de organización, de empatía, de reconocerse unos en otros, de sentirse unos en otros.

Por lo descrito anteriormente, podemos advertir que la similitud que encontramos en ambas autoras no es sólo su apreciación y análisis de su contemporaneidad histórica sino que además podemos observar un punto de coincidencia fundamental: el reconocimiento del sufrimiento como el elemento que impulsa en ambas la consideración de decisiones sustanciales. En una se acrecentará el impulso filosófico, en otra éste se irá haciendo uno con su religiosidad. No olvidemos que la experiencia de lo sagrado será la savia que alimente las dos vías.

Lo sagrado, como sabemos, es un tema resbaladizo y borrascoso sobre todo desde el lado de la filosofía. La sociología y la antropología contemporáneas lo han tratado con más *eficacia*: han *logrado* esclarecer las funciones sociales que realiza y las características culturales que ha pro-

NOTAS

piciado; la psicología, a su vez, nos ha ofrecido su perspectiva que en términos generales guarda relación con la necesidad de compensación humana. La filosofía moderna y contemporánea han sido más desconfiadas en su propia fundamentación a la hora de dar una definición sobre su carácter y sentido.

II

Lo sagrado, como tema de reflexión en el pensamiento de María Zambrano, se inicia frente a este vaciamiento de la existencia, su consecuente empobrecimiento de la realidad y la constitución de la nada en la conciencia contemporánea. La nada como un límite histórico de la conciencia moderna, donde la angustia no sólo cuestiona la finitud del ser sino principalmente la estructura de la cultura moderna ya agotada. El camino que nos conduce al tema de lo sagrado en Zambrano, se realiza mediante la necesidad filosófica de entender los procesos de secularización moderna, procesos en los que se persigue la fundamentación laica de la vida. Ante este fenómeno la autora pone el dedo en la llaga: no hay secularización, hay transformación, metáforas de lo divino.

Para Zambrano éste es un conflicto fundamental que le lleva a proble-

matizar la naturaleza de lo sagrado como una vía de acceso a la que ella considera su pregunta más importante: el ser del hombre y su construcción cultural.

Es corriente caracterizar a nuestra época como irreligiosa. Más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente. Clandestinamente porque tienen por carácter que sus fieles no las aceptan como tales; sus creyentes no quieren del todo creer en ellas. Las sirven a pesar de sí mismos, sin responsabilidad [...] Oscuras religiones y dioses, que necesitan de toda la debilidad de la conciencia actual para vivir. Dioses a los que el hombre despierto, en la plenitud de sus facultades, se avergüenza de servir.¹

Recordemos que la referencia que Zambrano busca en el fenómeno de lo sagrado es encontrar en él una comprensión cultural; hay en su pensamiento la intención de ir a las raíces del encuentro de lo numinoso como acceso al desciframiento de la edificación cultural. Y esto desde la perspectiva de la reconstrucción de la experiencia anímica de lo sagrado, que a su vez permitiría explicar la constitución ontológica y axiológica

¹ María Zambrano, "El freudismo", en *Revista filosófica Malacitana*, 1991, Universidad de Málaga, vol. IV, p. 16.

ca del hombre contemporáneo. En suma: una mirada de reconstrucción cultural que persigue la fenomenología de lo divino para darnos su comprensión sobre ésta, es un *desesperado intento del ser humano con todo lo otro que le asedia y le atormenta*.²

Es pertinente señalar que la autora no desarrolla sus observaciones desde la profesión de una fe o una creencia religiosa, tampoco lo hace defendiendo o privilegiando una postura en contra de alguna perspectiva religiosa. Lo hace desde la mirada de la filosofía de la cultura, que busca dar una explicación fenomenológica y hermenéutica de lo sagrado. Recordemos que su libro *El hombre y lo divino* inicia con la siguiente afirmación: *Toda cultura depende de la calidad de sus dioses*. De tal forma, la realidad es identificada con lo sagrado ya que sólo éste puede surgir; la realidad no un atributo que unas cosas poseen y otras no, sino algo anterior a las cosas mismas; en suma, la realidad se corresponde con lo sagrado conformando la matriz de donde nacen las divinidades. Ir al encuentro de lo sagrado es ir al encuentro de la plenitud de la realidad y —algo muy importante— establecer la

posibilidad de una forma de trato con ella. Lo originario es la experiencia de la carencia, de la no plenitud, del no pertenecer, de la orfandad. La realidad se hace visible por medio de lo sagrado.

Los dioses han nacido porque el espacio de lo sagrado fue posible en el hombre tras la experiencia inicial de la oscuridad, postula la filósofa española, siendo así una relación alcanzada, lograda, con un gran esfuerzo cultural. La manifestación de los dioses corresponde, entonces, a algo ineludible en el hombre: recordemos que toda cultura, según este planteamiento, “depende de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre”.³

Es importante seguir el planteamiento de la ‘imposibilidad de vivir sin dioses’, que advierte Zambrano. La razón iluminista había dejado como herencia el creer que se encontraba en capacidad de descifrar todos los enigmas. La razón convertida en racionalismo fue excluyendo, como parte de la vida, todo aquello que no podía tener bajo control. Para Zambrano superar el racionalismo significa lograr un nuevo paso filosófico: observar la manifestación de lo sagrado en lo divino, advertir, así, qué implica que lo divino haya adquirido una claridad tal que permi-

² Chantall Maillard, “Ideas para una fenomenología de lo divino”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Barcelona n° 70/71, p. 123.

³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 1992, Madrid, Siruela, p. 29.

NOTAS

ta a la razón *verlo*, tener su imagen y poder descifrarlo como expresión de lo sagrado.

Solamente hemos de dejar apuntado que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hemos de padecer para crear nuestro mundo.⁴

Este apunte que hace la autora es de esencial importancia, pues en estas líneas deja sentada su concepción de cultura, de historia y, lo que en este caso nos atañe más de cerca, de filosofía. Nos parece importante poner de relieve la no escisión de disciplinas que ello implica y reiterar la idea de que el fundamento original del conocimiento es religioso. Por ello mismo, Zambrano contempla que debe darse una forma de acceso a esta dimensión para poder elaborar desde ahí el pensamiento filosófico.

Sobre esta escondida fuerza religiosa, sobre esta esperanza que engendra nuestras creencias, creencias en que se afirma el orden del mundo, en que la realidad oscura ha adquirido transparencia, permanencia y sentido, surge la filosofía. Y filosofía es razón, lo fue al

menos en su comienzo. Y éste es el drama.⁵

Estas concepciones de cultura, historia y filosofía contienen un punto de unión: el actuar piadoso, el actuar amoroso que nos acerca a lo otro, que nos permite pensar y conocer con amplitud al no tener como principio el juzgar que algo es real por ser racional. Este nuevo pensar será dirigido a rescatar las formas de lo divino que expresan lo sagrado.

Filosofía y Religión se vienen disputando la realización de las esperanzas humanas [...] La Religión, es verdad, ha sido la tradicional depositaria de las esperanzas humanas, de las más imprescindibles, es decir, de las más verdaderas y entrañables. Pero así como hay filosofías que han querido realizar por la razón el delirio, también hay religiones que han tomado a su cargo desengañar al hombre, imbuirle resignación, adormirle en su desesperación. Y es que Filosofía y Religión no se distinguen del todo, por ser la una depositaria de la esperanza y la otra su amargo despertar.⁶

La filosofía ha podido salir de su afán racionalista, o filosofía del sujeto, gracias a andar de nuevo los caminos que le permiten recordar

⁴ María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 2000, Madrid, Alianza Editorial, p. 98.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

que la filosofía es diálogo, y que para ello se necesita del otro; recordar que es en el hablar que logramos la transparencia del pensamiento. Se trata de una lectura diferente de la historia y la cultura que tiene como piedra angular el ir a esa parte de la razón moderna que ha sido negada, donde no hay tiempo ni espacio para la interioridad, eso que permite construir y descubrir lo que Zambrano denomina persona.

Es lo sagrado una vía de conocimiento donde la cultura, y no la religión, es la receptora del conocimiento y de los aprendizajes que se han ido desprendiendo del sentir religioso. Así, el conocimiento de la vida del alma se transforma en una metafísica de la interioridad donde se resguardan sentimientos, ideas, deseos, sueños, creaciones, razones, renunciaciones, exilios, sinrazón, padecer; conjunción de esperanzas. Y esto es lo que encierra la tesis que hemos derivado del análisis del pensamiento de la autora: la recuperación filosófica del alma como unidad del ser permitiendo su integridad. Lo anterior nos permite comprender su crítica al racionalismo y la superación de éste en el desciframiento de lo sagrado que se manifiesta en las diversas formas de lo divino. Desde aquí podemos afirmar que lo sagrado, fondo y sustento de la vida, es en

lo que Zambrano funda al hombre y su historia.

III

Edith Stein desde muy joven se formuló una pregunta sustancial para su vida: ¿Cómo servir a la humanidad? Su visión fue clara: buscando una respuesta a la existencia del hombre. En ella podemos observar la vocación filosófica y la búsqueda ética como sentido de vida. Durante largo tiempo le acompañará esta preocupación, acrecentándose en intensidad ante el rostro que toman los acontecimientos políticos en Europa. El cuestionarse sobre la mejor vía para servir a la humanidad se ve reformulado cuando elige para su tesis doctoral el tema de la empatía, es decir, la capacidad de conectar con el otro desde el otro. Su inquietud intelectual inicial le conducirá a la fenomenología husserliana. Su crisis interna sufrirá un momento definitivo cuando se encuentre con la lectura de Teresa de Ávila. De este suceso obtendrá un sentido que le permitirá definir su vida espiritual: ser instrumento de Dios. Su actividad filosófica se transformará entonces en parte de su apostolado.

Cuando llega Hitler al poder su inquietud se ahonda y, coincidiendo con los primeros años del nazismo,

se transforma en monja carmelita adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Su nuevo nombre da cuenta de lo que fue conformando el sustento de su vida religiosa: el interceder con el sufrimiento voluntario en favor de la salvación humana, ayudar a cargar la cruz de Cristo; para ello, trata de hacer compatible su actividad intelectual con un elemento para ella fundamental, la oración.

Lo sagrado, desde la perspectiva de Edith Stein, guarda relación intrínseca con la fe. Su conversión al catolicismo, después de una crisis de desmoronamiento de la concepción judía, quiere dar cuenta del carácter de unificación que perseguirá entre su necesidad intelectual y su sentimiento religioso. Su tarea, tanto de búsqueda filosófica como de praxis, pasan por la idea de servir a Dios. En específico, de ser instrumento de Él. ¿Instrumento para qué? Para que a través de ella se pueda cumplir una voluntad que desea la salvación en general del hombre y en específico de liberarlo del peso del pecado y, por lo mismo, del sufrimiento como expresión de vida. Stein, al igual que Zambrano, se duele profundamente del dolor del hombre contemporáneo; el reconocer la fragilidad espiritual de su época es lo que la lleva a elegir la vía por medio de la cual pueda ser, de forma más definida,

servidora de Cristo. Serán dos los caminos principales que se trazará inicialmente: la oración como guía y fundamento y el desarrollo de sus trabajos filosóficos. La experiencia de lo sagrado será un impulso que acrecentará su fe y su actuar cristiano, es decir, de ayuda a la redención del mundo. Para ello elegirá la *via crucis* como camino propio, cuyo sentido será acompañar a Cristo. Cargar con él la Cruz, aligerar en algo el terrible peso de la expiación, de la obediencia al Padre en su designio de redimir al hombre gracias a la liberación de la esclavitud del pecado; aliviar el sufrimiento del mundo tomando para ella una porción, desviándolo de las entrañas del hombre y de la espalda de Cristo. La cuestión central es el alivio, la liberación, la consolación del sufrimiento ¿Cómo lograrlo?

Su propósito será unir el pensamiento de los grandes doctores de la Iglesia, de la escolástica, de la mística, con la filosofía moderna. Así, encontramos en su escritura un diálogo continuo con Tomás de Aquino, Agustín de Hipona, Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz, entre otros. Es en Fray Juan de la Cruz donde deseo detenerme; no sólo por el hecho de que los dos carmelitas encontraron como quicio o paradigma de su vida la cruz de Cristo, sino también porque su figura es un punto

de coincidencia en las pensadoras que nos ocupan: María Zambrano y Edith Stein. Ambas admiraron al místico, el poeta y el hombre que fue Juan de la Cruz y, de tal manera, que las dos filósofas lo harán parte de sus reflexiones y, curiosamente, en sus últimos escritos ambas lo tendrán presente. Edith Stein, como es sabido, escribió su último libro, *La ciencia de la Cruz*, inspirada en él. Zambrano, también en su último libro, incluye un ensayo donde lo considera uno de *Los Bienaventurados*.⁷ Recordemos que para la filósofa española la Noche también significa la posibilidad que antecede al renacimiento de nuestro ser. La *Noche oscura*⁸ es el núcleo donde se fusionan las visiones de Juan de la Cruz, Edith Stein y María Zambrano. Es el espacio que nos permite la experiencia de los sagrado, el encuentro con lo más hondo y verdadero que nos vive: el encuentro del Amado con la Amada para Juan de la Cruz, la mirada que se detiene en la huella para inhabitarse con Dios para Stein, la entrada al claro del bosque donde la palabra sagrada podrá salir a nuestro encuentro para Zambrano.

⁷ Zambrano María, *Los Bienaventurados*, 1995, Madrid, Siruela.

⁸ San Juan de la Cruz, *Obra completa*, 1999, Madrid, Alianza Editorial.

IV

Lo que ocurre en el alma, su anhelo de transparencia, y lo que le ocurre al pensamiento filosófico, su afán de transparencia y transformación, no se quedan en la vida meramente subjetiva como esencias inmateriales sino que se objetivan, se realizan. Si se busca la claridad, la luz, es para que la vida humana sea una fuente cristalina, un surtidor que nos permita vislumbrar nuestra *verdad*, nuestro sentido. Esto es lo que más fatigosamente ha querido realizar el desarrollo cultural de Occidente: hacer que la vida del hombre tenga un sentido esclarecido. ¿Cómo se logra encarnar lo que anhelamos?

Para ambas filósofas la poesía y la mística de Juan de la Cruz son un elemento central en sus vidas. San Juan, que había nacido casi cinco siglos antes que ellas, resultaba una fuente de inspiración: en una, filosófica; en la otra, de acción congruente con su experiencia religiosa. El santo poeta será observado detenidamente por ambas. Su poesía, fruto de sus arrobamientos religiosos, en tanto que producto del amor, logra la objetividad de algo, mas no su destrucción como ocurre con los deseos una vez saciados. La negación de sus apetitos —la aparente crueldad con que niega su alma hasta lograr desaparecerla— en el necesario

NOTAS

proceso de negación y vaciamiento para dejar un espacio sin nada que pueda ser habitado por el Amado. La noche oscura es la búsqueda de las almas, no sólo de su encuentro con el Amado, sino también de sus íntimas verdades.

Para Zambrano la cruz de San Juan es claridad lograda, diáfano conocimiento del alma que gracias al actuar del hombre permite que su experiencia mística sea un camino de vida. San Juan no llama a la muerte como Teresa de Jesús, no desea morir, no ve en ella salida ni trascendencia. Traspasar instancias de la vida y llegar a otras posibilidades—situadas en el límite entre la vida y la muerte— sin destruir la vida es factible y lo es gracias a la poesía. A ese poder que sin violencia accede a otra forma de obtener el saber:

Este saber no sabiendo
Es de tan alto poder
Que los sabios arguyendo
Jamás lo pueden vencer
Que no llega su saber a no entender
entendiendo
Toda ciencia trascendiendo⁹

San Juan de la Cruz logra más que el conocer, el ser. Si abandona la vida, si se sumerge en el ascetismo, es porque para vivir necesita atravesar ciertos umbrales. Embebido por

⁹ *Ibid.*, p. 264.

la vida quiere nada porque lo quiere todo. Sabe que otra vida es posible en este mundo donde se gusta la realidad más recóndita de las cosas. Sin embargo, no abandona la vida, realiza la paradoja: alejándose se adentra más en ella: *Entremos más adentro en la espesura.*

La idea como concepto, el conocimiento como resultado *sólo* racional, cuando se logra, accede a la objetividad, es decir, logra dibujar al ser no en las entrañas, como lo hace el poeta, sino sólo en la mente. La poesía, que corresponde al territorio de la carne, logra en San Juan la objetividad; y si lo logra es gracias al amor, al agotar hasta lo último la posibilidad de las cosas y de la vida. Ello por cumplir con plenitud los apetitos de su alma, cumplir con su hambre devoradora de ser. San Juan se aparece ante los ojos de María Zambrano como el poeta y el místico, como el bienaventurado, que ha logrado transitar *de la noche oscura a la más clara mística.*

En Edith Stein la cruz de San Juan parece un ejemplo a seguir: el no claudicar, no ceder ante poderes humanos que desean la denigración. La cruz de San Juan es una imagen de vida de un verdadero cristiano: el que vive el amor detenido en los hechos que se suceden en su vida. Para ella el camino también será el amor. Aceptará su cruz, la de

Teresa Benedicta de la Cruz, como el cumplimiento de la voluntad de Dios y sobre todo con la intención y la voluntad clara de ofender su vida. Lo supo desde joven, lo supo cuando ejerció la pedagogía y se planteó que si ésta tenía un sentido, éste sería el de llevar a los alumnos hacia aquello que debían ser como personas, el profesor como un medio que ayuda a elaborar la estructura de las personas que tiene frente a sí. Lo advirtió también cuando planteó que la relación entre personas requería del conocimiento mutuo, es decir, de la empatía. Y aún más: cumplió su ofrenda al aceptar su partida a Polonia, a los campos de exterminio, como una posibilidad de cumplir su deseo vital, el de hacer algo por la humanidad, mirando hacia Dios. *En el poder de la cruz puedes estar en todos los frentes, en todos los lugares de aflicción, a todas partes te llevará tu amor misericordioso, el amor del corazón divino derrama sangre que alivia, santifica y salva.*¹⁰ Edith Stein será un cordero en el holocausto. Como un acto de honda fe se cumplirá no el sacrificio sino lo que ella consideró la ofrenda verdadera de amor a Cristo.

Es necesario detenerse en la preocupación por la persona, tema

¹⁰ Edith Stein, "Exaltación de la Cruz", en *Escritos Espirituales*, 1999, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, p. 150.

coincidente en las reflexiones de las pensadoras que nos ocupan, y que para ambas es imprescindible. La española observa que el mundo contemporáneo contiene un elemento de raíz, desde el cual nuevas formas de poder legitiman y legalizan el que no *existan* personas, y aún más, que se les destruya. Nuevo precepto político de dominación donde las personas ceden su lugar frente a las masas, insertas en una historia que no las reconoce. Ante esto es necesaria una nueva cultura que cobije a los seres y su existencia, en su autonomía y su interdependencia; una nueva cultura basada en el amor como orden axiomático que nos permita identificar el genocidio cultural y físico, para negarlo, para rechazarlo o para librarnos de la posibilidad del ser y de la historia atados al arquetipo originario del sacrificio, el cual nos señala que no hemos modificado nuestra referencia inicial con el mundo. Zambrano se rebela contra la situación anterior. Quiere que rompamos la estructura conceptual en que hemos edificado nuestro actuar ético, que abandonemos la condición que establece intercambiar muerte por vida. En su pensamiento, el sacrificio como intermediario no tiene justificación. Oponernos a los que piden víctimas en aras de un orden civilizatorio se vuelve una acción ética fundamental. La persona

NOTAS

es la posibilidad del ser humano, de ser, y esto no se puede olvidar: la necesidad de pasar de una historia sacrificial a una historia ética.

Es necesario que lo luminoso del conocimiento, como una fuente cristalina, siga brotando del alma humana. Es necesario realizar el viaje que Zambrano pide a la propia filosofía: que nos deje *observar cómo se ha ido desprendiendo la luz de las entrañas humanas*.¹¹ Cuando Zambrano afirma que la razón poética es el camino está diciendo que adentrarse en lo divino es encontrar el sentimiento que de

ahí nace transformado en palabra. Este viaje implica a la piedad; a la posibilidad de mirar y aceptar lo que se mira: lo otro y el trato con lo otro. La esperanza de Zambrano echa raíz en que el hombre es una criatura, entre otras cosas, capaz de amar.

Finalmente, concluimos recogiendo lo que ambas autoras, seres de dulce condición –tal como nombraba María Zambrano a los pitagóricos– nos dejaron como ofrenda: observar el alma humana como morada de la experiencia de lo sagrado.

¹¹ Adolfo Castañón, *Fulgor de María Zambrano*, 2002, México, Ediciones sin nombre, p.43.

RESEÑAS

Jean Paul Sartre, *Barioná, hijo del trueno*, 2004, Madrid, Libros Libres, 156 p.

*¿Por qué sin Cristo nada se entiende?
Porque es imposible entender la imbecilidad del mundo
si no hay quien pague por ella.*

Ricardo Garibay

Las tribulaciones de (San) Jean-Paul

Jean-Paul Sartre debe estar pasándolo mal desde que algún indiscreto tuvo la malhadada ocurrencia de desenterrar una obrita que siempre le causó comezón. El egregio ateo, joven aún pero ya renombrado en su patria, el profesor Sartre, se animó aquel frío y famélico noviembre de 1940, durante su cautiverio en el *Stalag XII-D* cercano a Tréveris, a trabajar en su primera pieza de teatro. Dos años antes había publicado *La náusea* y *El muro*; preparaba entonces *El ser y la nada*, y leía con esmero a Claudel y Bernanos.

La experiencia fue decisiva en su quehacer literario, según contó a Simone de Beauvoir: “Seguramente tengo talento como autor dramático: he escrito una escena [...] que ha resultado tan conmovedora que uno de los actores se ha echado a llorar mientras actuaba” (*Lettres au Castor et à quelques autres*, p. 656). En otra oportunidad reconocía: “Mi primera experiencia teatral fue particularmente afortunada. Mientras estaba prisionero en Alemania en 1940, escribí, puse en escena e interpreté una obra [...] que, consiguiendo esquivar la vigilancia del censor alemán por medio de símbolos sencillos, se dirigía a mis compañeros de cautiverio. En aquella ocasión, al dirigirme a mis compañeros por encima de las luces de las candilejas y hablarles desde su condición de prisioneros, les vi de repente tan realmente silenciosos

y atentos que comprendí lo que el teatro tenía que ser: un gran fenómeno colectivo y religioso” (*apud* J. Ireland, *Sartre, un art déloyal*, p. 30).

El tema, sin embargo, le acongojaría el resto de sus días, al punto de permitir sólo dos ediciones privadas de corto tiraje, no sin incluir una nota cuidadosa: “El hecho de que haya tomado el tema de la mitología del cristianismo no significa que la dirección de mi pensamiento haya cambiado ni siquiera por un momento durante el cautiverio” (p. 57).

Una mañana de noviembre, Sartre se acerca a la barraca de los sacerdotes para la sesión de lectura de *Sein und Zeit*, y le sorprende un ambiente festivo, alegre, algo inusual. Por educación, según recuerda uno de los jesuitas, le cuentan cómo los nazis habían permitido una excepción ese invierno: celebrar la navidad. Además de la ceremonia religiosa, los clérigos discuten la posibilidad de preparar un pequeño festejo artístico.

Al filósofo se le atraviesa de pronto el reto de unir el espíritu de miles de prisioneros mediante el arte: “Al ver cómo escribí un Misterio, algunos habrán podido creer que atravesé una crisis espiritual. ¡No! Me unía a los sacerdotes prisioneros del campo el mismo rechazo del nazismo. La navidad me pareció el tema capaz de conseguir la unión más amplia entre cristianos y no creyentes. Acordamos que dijera lo que quisiera. Para mí, lo importante en esa experiencia era que, como prisionero, pudiera dirigirme a los otros prisioneros y evocar nuestros problemas comunes. El texto estaba lleno de alusiones a la situación del momento, perfectamente claras para cada uno de nosotros”, explicaría años más tarde en una entrevista (Contat-Rybalka, p. 373). Manos a la obra, en sólo seis semanas redacta y corrige *Bariona ou le fils du tonnerre* (*Barioná o el hijo del trueno*), supervisa los ensayos, ultima los detalles del vestuario, cuida la coreografía.

El narrador es un hombre ciego quien, acompañado por un acordeón, se dirige al espectador a la manera del coro en las tragedias griegas. Son cuatro los personajes primarios: Lelius, procurador romano; Barioná, zelote judío, gran opositor a la ocupación romana, y jefe político en Bethsur; Sara, su mujer; y el rey mago Baltasar. Cada uno representa una actitud frente a la vida o, si se quiere, frente al acontecimiento cristiano: Lelius, incapaz de reaccionar tanto positiva como negativamente, es el burócrata apoltronado cuyo máximo temor es perder sus tibias insignias. Barioná, en cambio, es la pasión desbocada, ciega, seguidora de la libertad. Se opone a Dios porque “contra un hombre libre, ni el mismo Dios puede nada” (p. 104). Sara es el sentido común, la fe popular obediente, sumisa, no ilustrada, confiada,

sencilla. Y Baltasar, cuyo rol quiso Sartre tomar aquella Noche Buena en Tréveris, es el cristiano poseedor de esa filigrana preciosa que dan en llamar *visión sobrenatural*.

La trama abarca unas pocas horas de la primera Noche Buena. Las circunstancias están enmarcadas por lo intolerable del yugo romano. La situación económica, política y demográfica es adversa para los habitantes de Bethsur; tutelados por Barioná, sobreviven con penas. Un nuevo decreto multiplica obscenamente los tributos, imposibles de pagar. Barioná reúne al consejo de ancianos y decide convertirse en un pueblo para la muerte: prohíbe el coito para arrancar la vida de raíz; la muerte del último extinguirá el pueblo. Ésa habrá de ser la manera más valiente de resistir a los opresores, en definitiva, la única vía de escape a la situación en extremo dolorosa: “aquél de entre nosotros que engendra una nueva vida es culpable de prolongar esta agonía” (p. 77). Dramáticamente irrumpe justo en ese momento Sara, quien exulta por la novedad de su embarazo. Un duelo de esgrima antropológica acaece entonces entre los cónyuges: argumentos para abortar al niño se estrellan contra la alegría anticipada de Sara, y contra el amor por su criatura.

Mientras tanto, en alguna dehesa allende al pueblo, unos pastores cuidan su ganado a duermevela. Llega a ellos un hombre tiritando de frío y, calurosos, lo acogen y le ofrecen el amparo de una fogata reanimante. Pero su frío persiste. Insólito. Acto seguido se confiesa: no es un hombre sino un ángel, y tiene frío porque el Cielo está desde hace poco cercenado: falta el Hijo, quien acaba de nacer como Hombre. El pobre ángel envidia a los pastores porque Dios no se transformó en uno de los suyos sino en bebé humano. Todos parten a Bethsur para dar aviso y, juntos, adorar al Niño.

En Bethsur empero manda Barioná. Logra disuadirlos hasta que los Reyes Magos, de paso en busca del pesebre, lo estropean todo. El pueblo sale unánime a los senderos, con Sara a la cabeza. Enfermo de desesperación, Barioná consulta al viejo hechicero. Sus dotes agoreros predicen la vida pacífica y benévola de Jesús, y también el trágico, violento desenlace de la traición del Iscariote que interrumpiría su vida. El zelote resuelve entonces, con ingenio instintivo, ahorrarle tan atroz sufrimiento y matarlo de una buena vez. Corre pues por los atajos hasta el establo. Al llegar, encuentra a la Sagrada Familia.

Sartre no ofrece ninguna explicación racional, ni grandes elucubraciones teóricas, mucho menos escauceos teológicos: Barioná se convierte de golpe,

precursor de san Pablo: si a éste le bastó la Voz, para aquél será suficiente ver (¡contemplar!) la ternura de la Madre.

Baltasar descubre en un rincón de la cueva a Barioná herido por el fuego abrasador de lo divino y le habla: “Escucha: Cristo sufrirá en la carne porque es hombre. Pero es también Dios y toda su divinidad está más allá del sufrimiento. Y nosotros, los hombres, hechos a imagen de Dios, estamos también más allá de nuestros sufrimientos en la medida en que nos parecemos a Dios [...] Tú no eres tu sufrimiento [...] Pero tú estás más allá de tu propio sufrimiento: le das forma a tu antojo”. Y añade: “¡Hasta la vista Barioná, primer discípulo de Cristo!” (p. 138-41).

La urdimbre temática de este misterio navideño es el empleo de la libertad para asumir el dolor y transformarlo en esperanza. Frente a la pesadumbre de vivir caben tantas posturas como hombres haya, pero alguien debe pagar por ella, un chivo expiatorio como querría René Girard. Barioná aprende a mirar a Cristo como el Pagador Universal. A partir de ese momento asume la protección del Niño: organiza, por ejemplo, la huida a Egipto de la Sagrada Familia y su defensa de los esbirros herodianos.

Las páginas de *Barioná* fueron además una feroz crítica a la opresión nazi. Sartre invita a sus compañeros presos a la resistencia por medio del teatro (en otras latitudes, el joven Wojtyla ensayaba algo análogo). En ese *Stalag*, los prisioneros se hermanaron con los judíos —con los perseguidos por el régimen totalitario y con los de Bethsur.

¿Qué movió a Sartre? ¿Alcanzó a ver que más allá de la ausencia de opresión está la libertad? ¿Cómo es que un niño salvó a Barioná, y una obra dramática a miles de prisioneros? En contra de “el mundo no es más que una mota de polvo que no termina nunca de caer” (p. 77), Sartre pudo haber sospechado un Sentido (*Lógos*) Redentor del dolor más íntimo. “Sartre, al menos en aquel momento, aceptó teóricamente y adjudicó prácticamente para Cristo un papel esencial en la unión de los hombres para luchar por su genuina liberación, que también en la obra, va más allá de lo político”, explicaba en una conferencia el profesor José Ángel Agejas, arqueólogo editorial, descubridor, traductor y editor de *Barioná*. Sea como fuere, eso no trasciende en el trabajo del filósofo: al año siguiente, por ejemplo, escribe *Las moscas*, donde Orestes postula una libertad típicamente sartreana y en franca oposición a la de Barioná.

A la comunidad cristiana, el Sartre nihilista, ateo y marxista le parece ahora simpático, incluso piadoso. (San) Jean-Paul se sentirá más bien atri-

bulado, imagino, por la extrapolación de un buen deseo que tuvo una noche de navidad en un campo de prisioneros.

Barioná ha causado estupor. Alguna universidad matritense representó ya esta pieza, y se comentó en la prensa. Los ejemplares de las librerías españolas se agotaron en semanas. Desde hace tres años se oían ya rumores parecidos cuando una casa editorial de Milán publicó *Bariona o il figlio del tuono*. La nueva edición de la *Pléiade* la toma ya en cuenta, según la versión a cargo de M. Rybalka.

Si es verdad, como quieren los teólogos y ascetas, que a Dios se le conoce en la vida de oración, ¿no pasma, por decir lo menos, que un ateo haya profundizado con singular agudeza en este misterio, al grado de que René Laurentin, mariólogo y especialista en la infancia de Jesucristo, haya podido reconocer: “Sartre, ateo deliberado, me ha hecho ver mejor que nadie, si exceptúo los Evangelios, el misterio de la navidad”? (p. 10).

ENRIQUE G DE LA G
Ensayista e investigador mexicano

Luis Ignacio Seco, *Chesterton*, 2005, Madrid, Palabra, 367 p.

El abogado y periodista español Luis Ignacio Seco escribe una biografía muy documentada, pensada y redactada sin prisas –tal y como observa el editor– sobre una de las figuras señeras de finales del siglo XIX y principios del XX, G. K. Chesterton. Se trata de uno de los más prestigiosos expertos de la vida y obra del célebre polemista inglés.

Seco nos presenta, por tanto, una obra de madurez. El autor cuenta con una experiencia muy amplia en el periodismo hablado y escrito. Como director de *La actualidad española* durante los últimos años sesenta y principio de los setenta, enfrentó la censura franquista y –posteriormente– como redactor-jefe de Radio Televisión Española, a la estricta censura del partido socialista. Esta trayectoria periodística durante los difíciles años de la transición española hizo de Seco un declarado defensor de la libertad de expresión.

170 | En *Chesterton*, Seco nos presenta con fidelidad a uno de los autores para quien mantener la libertad personal frente a la presión del ambiente –muy especialmente, el intelectual– constituyó uno de sus más claros afanes a lo largo de su agitada vida. Su admiración por este luchador de la libertad llevó a Seco desde sus años de periodista independiente a interesarse por la vasta obra de Chesterton. La biografía reseñada tiene la virtud de presentar, además de los datos históricos relativos al autor inglés, la abundante producción literaria de éste, atendiendo a su repercusión cultural e ideológica, que llega hasta nuestros días. El periodista hispano toma el pulso que late en la entera obra que deja detrás de sí el gran polemista inglés, de quien C. S. Lewis afirmara que “tenía más sentido común que todos los escritores modernos juntos”.

Tal y como aparece reseñada a lo largo de esta biografía, la entera obra de Chesterton es una apuesta en favor del hombre real y concreto, del hombre de ‘a pie’. Al adoptar la perspectiva chestertoniana del sentido común a lo largo de toda la biografía, Seco encuentra un acceso metodológico que le

permite ir analizando los puntos neurálgicos de su pensamiento, al hilo de su azarosa e interesante trayectoria intelectual. Al término de la lectura de la obra reseñada, el lector dispone de una visión global y muy certera del arco de la vida de Chesterton, así como de su variada obra.

Acertadamente, la biografía reseñada lleva por subtítulo: *Un escritor para todos los tiempos*. Y es que obras como *El candor del Padre Brown* o *El hombre que fue jueves* atraen al hombre moderno porque son escritos de valores humanos que recuperan para el hombre de la calle un sentido para su existencia cotidiana. Se trata de un tipo de literatura que pone de relieve ideales y virtudes como la capacidad de reírse un poco de sí mismo, la responsabilidad personal, la importancia de la amistad y de la comprensión frente al individualismo omnipresente en la cultura anglosajona. Chesterton nos ofrece una literatura con obras de emociones, excitantes, divertidas al mismo tiempo y llenas de todo aquello que de mejor posee el hombre; hay psiquiatras que recomiendan la obra chestertoniana a sus pacientes, porque están convencidos de que tratar de ver al hombre y su mundo con la frescura de Chesterton resulta ser una terapia muy eficaz.

Por contraste, ¡qué no se ha escrito en nuestros días sobre la desgracia del hombre! Curiosamente, en un buen número de autores modernos, defensores del *sinsentido* de la vida humana, parece percibirse la secreta esperanza de que esta existencia debería tener un sentido y no hundirse en el absurdo. Aún en los principales exponentes de la literatura del absurdo –Camus, Sartre– aparece una especie de nostalgia por algo que dé sentido al ‘estúpido estar ahí’ (Sartre) de la vida humana. La biografía reseñada tiene el mérito de ofrecer una bocanada de aire fresco frente a la ingente producción de la literatura del sinsentido que llena buena parte del pasado siglo.

CARLOS CERVANTES BLENGIO
Universidad Panamericana

Peter Häberle, *Verdad y Estado constitucional*, 2006, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 151 p.

De acuerdo con Häberle la verdad es a la ciencia lo que la justicia al derecho, por tanto, en primera instancia, pareciera que el Estado no tiene directamente competencia en asuntos relacionados con la verdad. Sin embargo, el libro *Verdad y Estado constitucional* está dirigido a demostrar que las buenas relaciones que mantenga el Estado con la verdad son garantía de justicia. Para Häberle la razón de esto se encuentra en la necesidad de muchos países de crear “Comisiones de la verdad” como condición indispensable para transitar de la dictadura al Estado constitucional y para hacer realidad la amnistía social, como en el caso de El Salvador, Chile, Argentina, la desaparecida Checoslovaquia y otros países del bloque comunista; se intentó hacer en México sin éxito alguno.

172 Häberle vislumbra la existencia de una íntima relación entre verdad y justicia, y con el fin de determinar cuál sea ésta, se pregunta por la competencia del Estado constitucional en asuntos relacionados con la verdad, sobre los derechos exclusivos del Estado sobre la verdad, y también sobre si el ciudadano tiene derecho a la verdad al grado que se deba proponer un derecho humano fundamental a la verdad, y si esto es posible—continúa preguntándose Häberle—, entonces quiere decir que los ideales constitucionales del Estado se fundan en la verdad así como se fundan en la justicia y bienestar común, o tal vez todo lo contrario: el Estado, *i. e.* sus políticos y representantes, fracasan frente a la verdad y al actuar conforme a ella, porque siempre debe regir la ‘razón de Estado’ que hace a un lado la verdad con tal de conservar el poder político, de tal manera que haya que conformarse con la búsqueda de la verdad y permanecer en la tradición de un G. E. Lessing.

Ésta es la cantidad y calidad de preguntas con las que se enfrenta Häberle en su libro publicado por primera vez en español por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y que lo dotan de un sobrado interés.

Pero la riqueza del libro no sólo reside en la pertinencia de sus preguntas sino en la estrategia de sus respuestas. Häberle revisa las principales teorías de la verdad: la teoría de la correspondencia (Aristóteles-Santo Tomás), la teoría pragmática (W. James), la relativista (Schopenhauer), la perspectivista (Ortega y Gasset), la teoría de la coherencia (positivismo lógico), la teoría del consenso (Habermas), etc., y finalmente busca la respuesta en los poetas Goethe, Schelling y Shakespeare. ¿Cómo se entiende esta miscelánea en un planteamiento referido particularmente a la verdad y el Estado constitucional? La respuesta está en su concepción de la teoría constitucional como ciencia de la cultura, que deriva de las enseñanzas de su maestro Hermann Heller, quien ya había desarrollado una teoría del Estado integrada a la cultura. En un diálogo con el famoso jurista granadino Francisco Balaguer, Häberle se explicó así: “de la misma forma como no se puede considerar independientemente lo estático de lo dinámico, tampoco se puede entender la *normalidad* sin la *normatividad*, el ser sin el deber ser, la cultura sin su contexto constitucional”.

Después de la caída del Muro de Berlín, y de la consiguiente desaparición de los Estados totalitarios de Europa Oriental, el Estado constitucional ha extendido sus fronteras y se erige como la mejor forma de gobierno en nuestros días. Esto obliga, según Häberle, a una revisión permanente del Estado constitucional, de sus relaciones con la verdad, del rescate del concepto de dignidad del hombre y de la protección constitucional de las minorías.

Verdad y Estado constitucional es un libro que propone la crítica como la única forma de corregir los defectos del Estado constitucional.

Peter Häberle nació en Göppingen, Alemania, en 1934. Sus estudios jurídicos los realizó en las universidades de Tubinga, Friburgo, Bonn y Montpellier. Obtuvo el doctorado en la universidad de Friburgo en el año de 1961. A los 35 años fue catedrático en Friburgo, después en Marburgo y desde 1981 en Bayreuth y St. Gallen. Su extensa obra –más de 30 libros publicados– se ha traducido al español, italiano, griego, polaco, japonés, coreano.

GUILLERMO MAÑÓN
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM