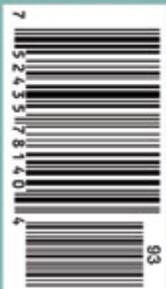


# metapolítica

Año 20. No 93. Abril - Junio 2016 [www.revistametapolitica.com](http://www.revistametapolitica.com)

## violencia en la democracia



Exhibir hasta 31 Jul. 2016 \$50.00 M.N

ENTREVISTA A SLAVOJ ŽIŽEK  
Santiago Roggerone

PLURALISMO O KULTUR KLUX KLAN  
DENIS LACORNE

MUNDO ANTERIOR  
Morgan Maujard

(IN)ACTUALIDADES  
Ricardo Cartas

# metapolítica





# metapolítica

Año 20 No. 93. Abril-Junio 2016

[www.revistametapolitica.com](http://www.revistametapolitica.com)

## RECTOR

Dr. J. Alfonso Esparza Ortiz

## SECRETARIO GENERAL

Dr. René Valdiviezo Sandoval

## DIRECTOR DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Mtro. José Carlos Bernal Suárez

## SUB DIRECTORA DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Mtra. Ana Elsa Urías Hernández

## DIRECTOR EDITORIAL

Dr. Israel Covarrubias González  
[metapolitica@gmail.com](mailto:metapolitica@gmail.com)

## JEFE DE PUBLICACIONES DCI- BUAP

Mtro. Jorge Isaac Hernández Vázquez

## CONSEJO EDITORIAL

José Antonio Aguilar Rivera, Roderic Ai Camp, Antonio Annino, Álvaro Aragón Rivera, Israel Arroyo, María Luisa Barcalett Pérez, Miguel Carbonell, Ricardo Cartas Figueroa, Jorge David Cortés Moreno, Juan Cristóbal Cruz Revueltas, Jaime del Arenal Fenochio, Rafael Estrada Michel, Javier Franzé, Néstor García Canclini, Pablo Gaytán Santiago, Francisco Gil Villegas, Armando González Torres, Paola Martínez Hernández, María de los Ángeles Mascott Sánchez, Alfio Mastropaolo, Jean Meyer, Edgar Morales Flores, Leonardo Morlino, José Luis Orozco, Juan Pablo Pampillo Baliño, Mario Perniola, Juan Manuel Ramírez Saiz, Víctor Reynoso, Xavier Rodríguez Ledesma, Roberto Sánchez, Antolín Sánchez Cuervo, Ángel Sermeño, Federico Vázquez Calero, Silvestre Villegas Revueltas, Danilo Zolo.

## COORDINADOR DE LA SECCIÓN DEBATES

Luis Gerena Carrillo

## DISEÑO, COMPOSICIÓN Y DIAGRAMACIÓN

Dirección de Comunicación Institucional de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

## JEFATURA DE PUBLICIDAD, DISEÑO Y ARTE

Mtro. Manuel Ahuactzin Martínez

## DISEÑO GRÁFICO Y EDITORIAL

Jessica Barrón Lira

**METAPOLÍTICA**, año 20, No. 93, Abril - Junio de 2016, es una publicación trimestral editada por la Benemérita

Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 Sur 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue., y distribuida a través de la Dirección de Comunicación Institucional, con domicilio en 4 sur 303, Centro Histórico, Puebla, Puebla, México, C.P. 72000, Tel. (52) (222) 2295500 ext. 5271 y 5281, [www.revistametapolitica.com](http://www.revistametapolitica.com), Editor Responsable: Dra. Claudia Rivera Hernández, [crivher@hotmail.com](mailto:crivher@hotmail.com). Reserva de Derechos al uso exclusivo 04-2013-013011513700-102. ISSN: 1405-4558, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Con Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15617, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por MAGDALENA GARCÍA REYES, Circuito San Bartolo Oriente A, Edificio C 709 Int. 8, Infonavit San Bartolo, Puebla, Puebla, C.P. 72490, Tel. (222) 1411337, DISTRIBUCIÓN.Comercializadora GBN S.A. de C.V. Calzada de Tlalpan # 572, Desp. C-302, Col. Moderna, Del. Benito Juárez C.P. 03510, México D.F. TELS / FAX: (0155) 5618-8551 Contacto: [comercializadoragbn@yahoo.com.mx](mailto:comercializadoragbn@yahoo.com.mx) [comercializadoragbn@gmail.com](mailto:comercializadoragbn@gmail.com), éste número se terminó de imprimir en Abril de 2016 con un tiraje de 1500 ejemplares. Costo del ejemplar \$50.00 en México. Administración y suscripciones Ricardo Cartas Figueroa e Isaac Hernández Vázquez Tel. (01) (222) 2295534, ext. 5127, correo: [yosoy@ricardocartas.com](mailto:yosoy@ricardocartas.com) e [Isaac.hernandezvaz@correo.buap.mx](mailto:Isaac.hernandezvaz@correo.buap.mx)

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Todos los artículos son dictaminados.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

**METAPOLÍTICA** aparece en los siguientes índices: CLASE, CITAS LATINOAMERICANAS EN CIENCIAS SOCIALES (Centro de Información Científica y Humanística, UNAM); INIST (Institute de L'Information Scientifique et Technique); Sociological Abstract, Inc.; PAIS (Public Affairs Information Service); IBSS (Internacional Political Science Abstract); URLICH'S (Internacional Periodicals Directory) y EBSCO Information Services.

**METAPOLÍTICA** no se hace responsable por materiales no solicitados. Títulos y subtítulos de la redacción.



Suscríbete a

# metapolítica

\$299 al año y recibe de obsequio  
un libro editado por la BUAP

De venta en

*Sanborns*

Suscripciones

[www.revistametapolitica.com](http://www.revistametapolitica.com)

## SOCIEDAD ABIERTA

6

**Slavoj Žižek: “Nuestra  
tarea es complicar las  
cosas, no simplificarlas”**

*Santiago M. Roggerone*

12

**Lecturas sobre *La  
democracia en México II*.  
La sociedad dialéctica: la  
crítica de André Gunder  
Frank**

*Jaime Torres Guillén*

14

**Sociología contemporánea:  
el giro espacial**

*Pablo Gaytán Santiago*

20

**En los orígenes del  
multiculturalismo  
americano. ¿Pluralismo o  
*Kultur Klux Klan*?**

*Denis Lacorne*

## DEBATES

28

**Violencia en la democracia.  
(Primera parte)**

*Luis Gerena Carrillo*

30

**Violencia, explosiones y  
redención**

*Harriet García de Vicuña Gortazar*

41

**Violencia, memoria y  
derecho de señores**

*Armando Villegas y Natalia E.  
Talavera Baby*

48

**Una teoría general de la  
violencia, de Ibn Jaldún a  
Ernest Gellner**

*Juan Cristóbal Cruz Revueltas*

54

**Advertencia sobre la  
democracia: el régimen  
nazi**

*José Gabriel Medina Arroyo*

58

**Una moral para tiempos  
violentos: la propuesta de  
Hannah Arendt**

*Luis Gerena Carrillo*

# sumario

## PORTAFOLIO

---

66

**Mundo anterior**

*Morgan Maujard*

90

**Sobre Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos de Peter Trawny**

*Pablo Tepichín*

102

**Sobre La experiencia de la democracia. Cambio conceptual y político en el México contemporáneo de Javier Contreras Alcántara**

*Cristhian Gallegos Cruz*

## IMPRENTA PÚBLICA

---

94

**Sobre El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G.W.F. Hegel de Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón**

*Jorge Armando Reyes Escobar*

## (IN)ACTUALIDADES

---

84

**Fortalecer el Estado para debilitar el crimen organizado. Entrevista con Guillermo Valdés Castellanos**

*Ariel Ruiz Mondragón*

98

**Sobre La ética del ciberespacio de Cees J. Hamelink**

*Rafael Ángel Gómez Choreño*

104

**(In)actualidades**

*Ricardo Cartas*

sociedad abierta

# SLAVOJ ŽIŽEK :

“Nuestra tarea es complicar las cosas, no simplificarlas”

por SANTIAGO M. ROGGERONE\*

Cuando conocí a Slavoj Žižek por primera vez me dijo que era un estúpido. Esa fue la primera de las palabras que salieron de su boca: *estúpido*. A decir verdad, hubiera preferido que fuera un poco más específico y me llamara *imbécil*—esto es, que se refiriera a mí como alguien más inteligente que un *idiota* pero más estúpido que un *tarado*; un débil mental que se encuentra en condiciones de reparar en la inexistencia del gran Otro; un ridículo obstinado que, como Galileo Galilei con su célebre *eppur si muove*, sostiene a toda costa “una verdad simbólica ‘profunda’” (Žižek, 2012: 3). Eso hubiera constituido un cumplido—en definitiva, *Less Than Nothing*, la *magnum opus* del autor que acaba de ser traducida al castellano (Žižek, 2015), no es más que una “Guía de Hegel para imbéciles” (Žižek, 2012). Pero no, nada de eso fue lo que sucedió: él clavó fijamente su mirada en mí y me llamó *estúpido*. Más o menos eso fue todo.

La ocasión tuvo lugar durante abril de 2014, en el contexto de una serie de conferencias que el filósofo esloveno impartió en la Universidad de Princeton. Al concluir su alocución, me acerqué, me introduje y le manifesté que me encontraba en Estados Unidos para asistir a la *International Žižek Studies Conference* de ese año, donde presentaría una ponencia. Su *estúpido* tuvo que ver con ese detalle. Es que Žižek es una figura pública que intenta ocupar la posición del analista para jugar transferencialmente con lo que vemos y esperamos de él. En otras palabras, para minar y frustrar las expectativas que poseemos. No es alguien que nos dice qué hacer o que responde a nuestras preguntas: se trata más bien de un intelectual que pone en cuestión la legitimidad misma de nuestros deseos y que por tanto llama la atención sobre lo que éstos pueden decirnos a nosotros de nosotros mismos. No es alguien preocupado por brindar soluciones; en todo caso, por formular las interrogantes adecuadas.

Probablemente ésta sea la mejor manera de describir a Žižek. Por supuesto: podría decirse también que él es un prolífico filósofo cuyo trabajo forma parte del conjunto de las teorías críticas de la sociedad que han irrumpido en años recientes. Un peculiar hegeliano perteneciente al campo de la izquierda

\* Instituto de Investigaciones Gino Germani—Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

lacaniana que problematiza la dimensión de la subjetividad, que intenta redimir al cristianismo y que brega por dar nueva vida tanto al materialismo dialéctico como al comunismo. Todo esto es correcto y merece ser retenido a la hora de lidiar con la obra de este pensador. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que Žižek es ante y por sobre todo un observador privilegiado de lo ocurrido de este lado de un muro que pese haber caído hace décadas *sigue allí*, imperturbable; un extraño peregrino proveniente de los confines de la Europa eslava meridional —¿de una tierra donde por años se parodió tanto al socialismo como al capitalismo!— que se encuentra altamente capacitado para hablarnos a nosotros, los que siempre hemos vivido bajo la égida del modo de producción del capital, sobre nosotros mismos. A fin de cuentas, como el propio autor lo ha reconocido en más de una oportunidad, su aporte tiene esencialmente que ver con “una mirada extraña de nuestro mundo destinada a llevar a cabo nuestro propio distanciamiento de él” (Žižek, 2013: 135).

La presente entrevista realizada durante junio de 2015 como parte de unas conversaciones mantenidas a partir de aquel *estúpido* inicial, constituye en lo fundamental un *encuentro* con esta mirada. Vale decir, lo que se ofrece a continuación no representa nada parecido a un *diálogo*. En cuanto tal, el diálogo significa comprender al otro, “apaciguarlo, impedir que el encuentro con el otro se convierta en un encuentro” mediante el que podamos socavar “nuestra propia posición” (Žižek, 1998: 141). A diferencia del diálogo, el encuentro entraña siempre una confrontación directa con aquello que es más *real* que la realidad misma de eso que, amenazante, se yergue ante nosotros. Pero es también, siempre, algo más. A causa de ello, encontrarse fría, indiferente y hasta cruelmente con Slavoj Žižek, lidiar con lo Real que habita en él, ha de suponer dar con “‘eso’ que es ‘en nosotros más que nosotros mismos’” (Žižek, 1998: 141). Será tarea del lector determinar si en lo que sigue ha logrado darse con ello.

**metapolítica:** En 1989 publicaste tu primer libro en inglés, *El sublime objeto de la ideología*. Desde entonces han aparecido bajo tu firma una cantidad innumerable de libros. ¿Qué recuerdas de aquellos momentos iniciales de tu carrera intelectual?, ¿cuáles son las principales continuidades y rupturas que, retrospectivamente, puedes divisar hoy?, ¿piensas que a través de estos años tu trabajo experimentó algún giro significativo?

**Slavoj Žižek:** Cuando miro para atrás, me sorprende de la clara coherencia de mi trabajo. A lo largo de tres décadas, todo lo que hice giró alrededor del eje Hegel-Lacan: cómo leer a Hegel a través de Lacan. La idea muy obsesiva era que, mediante Lacan, Hegel puede volverse nuestro contemporáneo, no sólo en el sentido de que su pensamiento puede decirnos aún algo relevante, sino más radicalmente en el de que podemos comprender lo que hoy sucede cuando nos observamos a nosotros mismos a través de los lentes de él. Dentro de este marco general, constituye el principal giro en mi trabajo el pasaje desde un abordaje trascendental (el orden simbólico estructurado alrededor del vacío de la imposibilidad) a un intento más ambicioso y riesgoso

por delinear las dinámicas inmanentes de lo Real por afuera de la emergencia de lo Simbólico —en pocas palabras, me enfoco ahora en la prehistoria especulativa de lo Simbólico.

**M:** Muy pronto aparecerá una traducción al castellano de *Less Than Nothing*. ¿Podrías contarnos qué intentaste hacer en este libro?, ¿cómo se relacionan *Less Than Nothing* y *Absolute Recoil* —otra de tus últimas obras— con trabajos filosóficos previos como *El espinoso sujeto* y *Visión de paralaje*?

**SŽ:** Odio analizarme a mí mismo, nunca me hago tales preguntas. Todo lo que puedo decir es que *Less Than Nothing* y *Absolute Recoil* forman, definitivamente, una pareja: *Less Than Nothing* intenta ser una suerte de *summa* de mi trabajo filosófico y *Absolute Recoil* surgió a partir de una especie de tristeza post-coito. Aplicando bella e inintencionadamente la lógica del no-todo de Lacan, luego de que finalicé *Less Than Nothing* me obsesioné por la idea de que, aunque el libro contara con más de mil páginas, no había logrado establecer de un modo preciso allí los puntos cruciales que quería formular. *Absolute Recoil* es entonces un resumen condensado de *Less Than Nothing*, habiendo asumido el punto de vista de una mínima distancia. Pero tampoco funcionó: me encuentro ahora en medio de la escritura de otro extenso libro filosófico (que provisionalmente lleva por título *Figures of Negativity*), que de nuevo intenta llenar los vacíos dejados por *Absolute Recoil*...

**M:** En el nuevo comienzo del materialismo dialéctico que propones, Hegel constituye algo así como un *significante-amo*. ¿Por qué piensas que el materialismo dialéctico reclama redención?, ¿por qué para ti Hegel continúa siendo el “nombre”?

**SŽ:** Soy consciente de que aquello que en el siglo XX se denominó “materialismo dialéctico” es una mega estupidez despreciable. Las razones de por qué empleo el término son más que nada negativas: quiero ocupar el lugar que no puede ser asimilado por las posiciones hoy predominantes, especialmente aquella correspondiente a la tradición del marxismo “humanista”.

¿Por qué Hegel entonces? La autorreflexión radical e histórica (una filosofía tiene que dar cuenta de sus condiciones de posibilidad, por ejemplo de cómo encaja en su propia constelación histórica) persiste como una necesidad total —como lo puso Foucault, todo pensamiento, incluso una reflexión sobre el pasado antiguo (como su análisis mismo de la ética de la Grecia Antigua), constituye en último término una “ontología del presente”. Sin embargo, nuestras autorreflexiones no pueden ya ser directamente las del marxismo revolucionario. Nuestro momento es más bien uno hegeliano: no el momento de la tensión máxima, cuando la (re)olución teleológica parece estar próxima, sino más bien el momento posterior, cuando se consigue la (re)olución pero se pierde su meta y ésta se convierte en una pesadilla. Actualmente, el problema hegeliano por excelencia es: ¿cómo permanecer fiel al objetivo original de la (re)olución, cómo no volverse hacia una posición conserva-

dora pero aprendiendo a tematizar la (re)olución en/a través del fracaso mismo de su primer intento en realizarse? Hegel, por supuesto, se refiere aquí a la Revolución francesa: su intento por realizar la libertad terminó en el terror revolucionario. Todo el esfuerzo de Hegel consiste en demostrar cómo a través de este mismo fracaso emergió un nuevo orden en el cual las ideas revolucionarias se tornaron realidad.

Hoy nos encontramos en un momento estrictamente simétrico al hegeliano: ¿cómo actualizar el proyecto comunista después del fracaso de su primer intento de realización durante el siglo XX? Lo que implica esta impenetrabilidad del futuro, esta imposibilidad constitutiva del agente por tomar en cuenta las consecuencias de sus propios actos, es que desde el punto de vista hegeliano, una revolución tiene también que ser repetida: debido a razones conceptuales inmanentes, su primer golpe tiene que terminar como un fiasco, el resultado tiene que tornarse en lo opuesto de aquello que había sido intentado (la emancipación en terror); pero este fiasco es necesario en tanto crea las condiciones para su superación.

**M:** Casi todos tus libros están traducidos al castellano. Sin embargo, prácticamente no existen en esta lengua estudios sobre ellos o introducciones críticas. Ciertamente, en el mundo de habla hispana no parecería haber sitio para algo como los “Žižek Studies” que reverberan en Europa y Estados Unidos. Entiendo que tu obra merece respeto y, más allá de los chistes de los que puedas valerte en ella para formular determinados puntos filosóficos, debe ser considerada con toda la seriedad del caso. Es claro que la academia desacuerda con esto. ¿Cómo explicas la tendencia a tomarte como un simple fenómeno comercial que abusa del recurso del *copy-paste*?

**SŽ:** Estoy tentado de recurrir aquí a un poco de arrogancia: considero la tendencia de la que hablas como uno de los dos modos principales de neutralizarme, uno de los dos mecanismos de defensa que se emplean. El primero consiste en reducirme a un crítico cultural gracioso que tal vez plantea por aquí algunas cosas interesantes y por allá otras tantas más, un tipo que puede ser divertido escuchar pero que no despierta interés filosófico alguno. El segundo mecanismo de defensa es uno mucho más oscuro: soy vilipendiado como un fascista de izquierda obsesionado irracionalmente con la violencia, como un cuasi estalinista que propugna un terrorismo renovado, como un antisemita que sienta las bases de un nuevo holocausto, etcétera. Lo curioso es que a veces un mismo trabajo mío es rechazado violentamente por ambos lados de un determinado conflicto. *Bienvenidos al desierto de lo Real* (que lidia con las consecuencias del 11 de septiembre) fue atacado en *Al Ahram* como la más páfida propaganda sionista y en *Jerusalem Post* como un ejercicio de abierto antisemitismo. Todo lo que puedo hacer aquí es parafrasear a Sartre: cuando se es atacado por ambos lados, ésta es una de las pocas señales fiables de que se está caminando por el sendero adecuado. Así que simplemente ignoro todas estas reacciones y continúo con mi trabajo.

**M:** En relación a estas reacciones a las que te refieres y en particular en lo que atañe a la acusación de autoplagio de la que recurrentemente sueles ser objeto, ¿se encuentran teórica o filosóficamente justificadas las constantes repeticiones que tus lectores pueden encontrar en (y entre) tus textos? Pienso que Lacan está detrás de ello. ¿Estoy en lo cierto?

**SŽ:** No había reparado del todo en este vínculo con Lacan, aunque es cierto que él procede por repetición: cuando en sus seminarios o escritos dice “ahora sólo recapitularé los resultados de mi trabajo durante este año”, podemos estar seguros de que modificará su posición. Por ejemplo, cuando hacia el final del seminario sobre la ética del psicoanálisis vuelve sobre el tópico de Kant avec Sade, concibe la identidad de la ley y el deseo de un modo totalmente opuesto al del comienzo de su seminario, donde la interpretaba a la manera paulina convencional (la ley prohibitiva engendra el deseo de su transgresión): ahora la ley es directamente la ley del mismo deseo, es decir, funciona como el imperativo categórico “*ne pas ceder sur son desir*”. Y yo trato de hacer lo mismo: cuando sea que repito los mismos pasajes, los pongo en un nuevo contexto que cambia radicalmente su significado.

**M:** Pienso que eres algo así como un maestro sin discípulos o una escuela, un  $S_1$  sin un claro y bien definido  $S_2$ . ¿Estás de acuerdo?

**SŽ:** Tal vez, pero la propia experiencia de mi trabajo se mueve en la dirección contraria: siempre he trabajado como parte de un grupo, colaborando estrechamente con otros. Por más de dos décadas, yo y mis dos camaradas, Alenka Zupancic y Mladen Dolar, formamos una especie de troika teórica, comprometida siempre con un intenso intercambio de ideas y poseída eficazmente por una suerte de espíritu de total dedicación, propio de un partido comunista. Somos por tanto más bien algo así como un  $S_2$  sin un claro y bien definido  $S_1$ .

**M:** En *Hemisferio izquierda*, Razmig Keucheyan te caracteriza como una de las figuras clave de las nuevas teorías críticas de la sociedad que irrumpieron tras la caída del Muro de Berlín y el colapso del bloque soviético. ¿Cómo se sitúa tu trabajo en el periodo abierto a partir de 1989-1991?,

**¿qué clase de relación guarda tu obra con la experiencia de la derrota de las izquierdas, el fracaso de la política emancipatorio-radical y la imposición del neoliberalismo como “única alternativa”?**

**SŽ:** Pienso simplemente que tuve suerte. Yugoslavia era un país comunista relativamente liberal, con total acceso a la literatura occidental y que mantenía sus fronteras abiertas, así que en tanto no nos hacíamos ilusiones sobre el socialismo tampoco nos las hacíamos sobre la democracia occidental. Esta posición intermedia nos permitió mantener una mirada crítica a lo largo de todo el proceso; yo y mis amigos apoyamos completamente la derrota del socialismo realmente existente. En lo que respecta a la renovación de la izquierda, resulta cada vez más claro que debido a los explosivos antagonismos del capitalismo global ella tendrá lugar de algún modo. No hay garantía, sin embargo, del resultado —en principio, permanezco pesimista, la tendencia a largo plazo del orden existente es hacia la catástrofe.

**m:** **¿Qué piensas sobre tus colegas?, ¿cómo ves la situación en la que hoy día se encuentra el pensamiento crítico?**

**SŽ:** Tal vez esto te sorprenda, pero intento evitar lo más que puedo mantener demasiados contactos. Básicamente soy un filósofo misántropo que piensa que hay mucha gente alrededor. Por esto es que adoro cómo termina *Melancholia* de Lars von Trier, un filme que para mí es muy optimista. Existe apenas un puñado de gente con el que mantengo contacto personal ininterrumpido. Además de los otros dos miembros de mi pandilla eslovena, están Alain Badiou en París, Frank Ruda en Berlín, Fredric Jameson en Duke, Eric Santner en Chicago y Jean-Pierre Dupuy en Stanford. Más o menos eso es todo.

En cuanto a la situación actual del pensamiento crítico, básicamente la considero irrelevante. Con frecuencia doy con conservadores inteligentes cuya lectura me resulta mucho más interesante —exponen ellos los puntos muertos que todos confrontamos sin falsas esperanzas. En términos europeos, prefiero a Sloterdijk que a Habermas.

**m:** **Entiendo... Misántropo, pero filósofo al fin y al cabo, ¿no es cierto?, ¿qué significa para tí hacer filosofía hoy?, ¿cómo definirías a un filósofo?**

**SŽ:** La filosofía no provee respuestas, únicamente nos permite erigir las preguntas correctas, corregir la manera en que percibimos los problemas. Pero este “únicamente” es crucial. Por ejemplo, la ecología es hoy uno de los mayores campos de batalla ideológicos, con toda una serie de estrategias para ofuscar las verdaderas dimensiones de la amenaza ecológica: 1) simple ignorancia: es un fenómeno marginal, no digno de nuestra preocupación, la vida (del capital) continúa, la naturaleza va a cuidar de sí misma; 2) la ciencia y la tecnología pueden salvarnos; 3) dejar la solución al mercado (impuestos más altos para los contaminadores, etcétera); 4) presión super-yoica sobre la responsabilidad personal en lugar de medidas sistémicas más amplias: cada uno de nosotros debe hacer lo que pueda —reciclar, consumir menos; 5) tal vez la peor de todas las estrategias, defender un retorno al equilibrio natural, a una vida más modesta y tradicional por medio de la cual renunciamos a la arrogancia humana y nos volvemos de nuevo niños respetuosos de nuestra Madre Naturaleza —todo este paradigma de la Madre Naturaleza descarrilada por nuestra arrogancia es erróneo.

Y lo mismo vale para la lucha contra el fundamentalismo, la lucha contra el capitalismo global. Esto es lo que los filósofos como intelectuales públicos deben lograr: tan sólo hacernos percatar de las verdaderas dimensiones de nuestras crisis. Nuestra tarea es complicar las cosas, no simplificarlas.

**m:** **Una pregunta filosófica más. Recientemente se publicó en castellano tu libro *Acontecimiento*. ¿Podrías indicarnos cuál es la diferencia básica entre un acontecimiento (en el sentido de Badiou, claro está) y aquello que siguiendo a Lacan tú denominas “Acto”?**

**SŽ:** Pienso que el acontecimiento se diferencia no tanto del Acto sino más bien de otra cosa. Mientras que el pensamiento de Badiou habita entre la oposición de lo que irónicamente él llama “animal humano” (orden corriente de las cosas) y acontecimientos que interrumpen este orden corriente, yo pienso que otro nivel debería ser añadido en el medio, el nivel de lo que Freud llamó pulsión de muerte y lo que Hegel llamó negatividad, una violenta revuelta del orden homeostático, una suerte de autosabotaje, que no es aún un acontecimiento pero que abre el espacio para él.

**m:** **Estas últimas preguntas nos llevan inevitablemente a la política. En años recientes has impulsado junto a Badiou la reactivación del comunismo (de su idea y de su hipótesis, al menos). ¿Encuentras algún vínculo entre este renacimiento del comunismo y la emergencia de experiencias políticas como las de Syriza o Podemos?, ¿es una buena señal que movimientos como los de Occupy Wall Street o los Indignados españoles hayan desaparecido, dando lugar con ello a esta nueva clase de experiencias?, ¿cuáles son las oportunidades que a tu entender se le presentan hoy a la política emancipatorio-radical a la hora de enfrentar al orden global existente?**

**SŽ:** El nombre más inapropiado, estúpido incluso, para un nuevo movimiento político-radical que pueda imaginarse es el que combina socialismo y democracia: une eficazmente el máximo fetiche del orden mundial existente con un término que vuelve borrosas las distinciones clave. Puede haber un antisemitismo socialista, no uno comunista (si surge, como de hecho lo hizo en los últimos años de Stalin, es un indicador de que ya no se es fiel al acontecimiento revolucionario). La única forma en que el sistema capitalista global podrá sobrevivir a su antagonismo a largo plazo y simultáneamente evadir la solución comunista, consistirá en reinventar alguna clase de socialismo bajo la apariencia de comunitarismo, populismo, capitalismo con valores asiáticos o lo que sea. El futuro será comunista... o socialista —o, como sucintamente lo puso Otto Weiniger hace más de un siglo, el socialismo es ario y el comunismo judío.

En cuanto a la democracia, cuando Badiou indica que ella es nuestro fetiche, esta observación debe ser tomada literalmente, en el preciso significado freudiano que posee, y no sólo en el vago sentido de que elevamos la democracia a nuestro intocable Absoluto: “democracia” es la última cosa que vemos antes de confrontar la “falta” constitutiva del campo social, el hecho de que “no hay relación de clases”, el trauma del antagonismo social. Es como si cuando confrontamos la realidad de la dominación y la explotación, de las brutales luchas sociales, siempre pudiésemos añadir: sí, pero *tenemos la democracia* que nos da esperanzas de resolver o al menos regular las luchas, frenando su explosión destructiva...

¿Qué deberíamos hacer, por tanto? Tenemos que atacar lo que Badiou llama el “punto de imposibilidad” de un cierto campo. Este punto no debe ser elevado a un Otro utópico y radical. El gran arte de la política consiste en detectar a aquel localmente, en una serie de modestas demandas que no son simplemente imposibles sino que aparecen como posibles aunque sean *de facto* imposibles. La situación es como aquella de las historias de ciencia ficción en las que el héroe abre la puerta incorrecta (o presiona el botón equivocado...) y de repente la completa realidad alrededor suyo se desintegra. En Estados Unidos, la asistencia médica universal es obviamente algo como un punto de imposibilidad; en Europa, parecería serlo la cancelación de la deuda griega. Es algo que (en principio) puedes hacer pero no *de facto* o al menos no deberías —eres libre de elegirlo *bajo la condición de que no lo elijas realmente*. Allí reside la cuestión espinosa de la democracia, de las elecciones democráticas: el resultado de los votos es sagrado, la máxima expresión de la soberanía popular... ¿pero qué pasa si la gente elige “mal” (demandando con ello medidas que implican una amenaza a las coordenadas mismas del sistema capitalista)? Es por esto que el ideal que surgió de la reacción por parte del *establishment* europeo a la amenaza de la victoria de Syriza en Grecia ha sido retratado del mejor modo por el título de la columna de opinión de Gideon Rachman en *Financial Times* (19/12/2014): “Eurozone’s weakest link is the voters”. En un mundo ideal, Europa se deshace de este “eslabón más débil” y los expertos tienen el poder para imponer directamente las medidas económicas necesarias —si las elecciones tienen lugar, su función sólo es confirmar el consenso de los expertos. Dicho

sea de paso, fue el mismo rasgo lo que caracterizó a los regímenes comunistas en Europa Oriental: una aparente y modesta demanda, totalmente coherente con la ideología oficial y el orden legal existente —como la demanda de revocar cierta ley, de reemplazar a determinado funcionario importante—, arrojó a la *nomenklatura* a un pánico mucho mayor que el que podía producirle las llamadas directas al derrocamiento del sistema.

**M:** Para concluir me gustaría preguntarte por América Latina y particularmente por Argentina, un país que conoces bien. Hoy en día las diferentes experiencias que siguiendo a Ernesto Laclau —alguien a quien también conociste bien— podríamos llamar “populismos” están llegando a su fin. Nos enfrentamos a algo como un fin de ciclo. ¿Cómo ves la situación?, ¿cómo caracterizas el lugar que América Latina ocupa hoy en el mundo?

**SŽ:** Espero que mi respuesta no te decepcione mucho: nunca confié en el populismo latinoamericano. Pienso que el peronismo constituyó una gran catástrofe para Argentina. En Latinoamérica contemporánea, mis simpatías están con Bolivia, donde por lo que puedo ver la política gubernamental es una mezcla bien pensada de radicalidad estratégica y pragmatismo táctico. Quizá, en contraste con Venezuela, tuvieron suerte allí de no poseer reservas petrolíferas, por lo que se encontraron obligados a comprometerse con un trabajo mucho más modesto y serio.

En términos generales, no creo que el Tercer mundo pueda proveer un nuevo modelo global alternativo. En mis años de vejez me estoy volviendo más y más eurocéntrico. Lo que se encuentra verdaderamente amenazado en el capitalismo global de nuestro tiempo son las ideas (y prácticas) emancipatorio-radicales cuya raíz es la tradición europea. **M**

---

#### REFERENCIAS

- Žižek, S. (1998), *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2012), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres y Nueva York, Verso.
- \_\_\_\_\_. (2013), *Demanding the Impossible. Edited by Yong-june Park*, Cambridge y Malden, Polity Press.
- \_\_\_\_\_. (2015), *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal.



# LECTURAS SOBRE LA DEMOCRACIA EN MÉXICO II.

La sociedad dialéctica: la crítica de André Gunder Frank

por JAIME TORRES GUILLÉN\*

**F**ruto de una mesa redonda a propósito de *La democracia en México*, el 7 de agosto de 1965, en la entonces Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), André Gunder Frank expuso una lectura crítica del famoso libro de Pablo González Casanova. Mencionó de manera general que el libro era importante, no sólo para los mexicanos, sino para todos los interesados en el desarrollo económico de los países subdesarrollados (Gunder Frank, 1973: 283). Incluía a González Casanova en la catedral de la teoría social latinoamericana donde ya estaban Celso Furtado, Helio Jaguaribe, Gino Germani y Aníbal Pinto.

En su análisis de la obra, Gunder Frank señalaba los puntos centrales de ésta: el desarrollo económico y su posible solución y el tema de la sociedad dual junto al colonialismo interno. Hacía mención de la tesis de González Casanova en torno a que México en ese entonces era un país precapitalista o semicapitalista (Gunder Frank, 1973: 284). Se detenía en el argumento que sostenía González Casanova, a saber: que el desarrollo económico capitalista en México era necesario, pero a los ojos de Gunder Frank no decía cómo podría ser factible. A propósito expresaba: "Pablo González Casanova nos deja a nosotros la tarea de contestar a esta importantísima cuestión con base en un examen empírico y teórico. Trataré de responder en la medida en que pueda, mediante la comparación de la estructura de la realidad histórica y actual con la estructura y los argumentos de este libro" (Gunder Frank, 1973: 284).

Gunder Frank no da crédito a que México se encuentre en la marginalidad y a la vez exista colonialismo interno. Se preguntaba: ¿cómo puede haber una sociedad dual con colonialismo interno? Por tal motivo sugiere que el libro enfrenta una contradicción. Para demostrarlo se propone examinar la "verdadera realidad histórica y actual" (Gunder Frank, 1973: 285) que según Gunder Frank el libro no aborda, para poner de relieve la contradicción existente en el libro.

La tesis de André Gunder Frank era que no existe sociedad dual y el colonialismo interno aislada del sistema capitalista mundial. Su postulado era que la historia está llena de episodios que confirman que la estructura capitalista en América Latina se fue gestando desde la Conquista. Con esto quería decir que desde entonces se formó una sociedad única que se integró al sistema mundial de expansión mercantilista y de desarrollo capitalista. Por lo tanto, desde entonces se configuró una sociedad de clases. La explotación del oro, después de la plata, la institución de la encomienda, el trabajo forzado, el trabajo atado a las minas o a las haciendas por deudas, fueron procesos institucionales diferentes pero enraizados en una estructura capitalista (Gunder Frank, 1973: 286). De esta manera, México en el siglo XX, ya está integrado al mercado mundial, cosa que no alcanza a captar González Casanova en su libro.

Por esta razón, la idea de González Casanova en torno a que México en 1965 era un país semicapitalista, era para Gunder Frank falso. Según este intelectual, lo que no observa González

\* Profesor de la Universidad de Guadalajara y del Instituto de Filosofía, A. C.

Casanova es que las colonias se incorporan al sistema capitalista mundial y nacional de forma desigual y contradictoria. Cargado de referencias históricas como las de Alejandro de Humboldt y Mariano Otero, y algunas citas del Instituto Nacional Indigenista de aquellos años, Gunder Frank señala que los indígenas marginados de los que hablaba Pablo González Casanova no estuvieron plenamente en una economía de subsistencia (Gunder Frank, 1973: 290). Lo que pasó fue que cuando no les convenía, no producían para el mercado. Cuando esto ocurría, se dedicaban a una economía rudimentaria sólo de subsistencia o migraban a las ciudades a vender su fuerza de trabajo. Pero en realidad su miseria era porque se integraban económicamente al sistema mundial y nacional en que habían vivido desde la Conquista. El colonialismo interno que sufren entonces era económico y no cultural o social como creía González Casanova. Gunder Frank señala que el colonialismo interno del que hablaba González Casanova en *La democracia en México*, es de relación cultural y no de relaciones económicas.

Gunder Frank acepta que las metrópolis se desarrollan a costa del subdesarrollo de los países satélites y que las burguesías locales aprovechan para enriquecerse a costa de la explotación del pueblo, pero a eso no se le podría llamar precapitalismo, "puesto que contraviene toda realidad empírica y procedimiento teórico" (Gunder Frank, 1973: 291). Para él, "mantener, como lo hace [González Casanova] en la página 136, que México es precapitalista y no será capitalista mientras siga el colonialismo interno y no se alcance un relativo nivel de igualdad con los Estados Unidos de Norteamérica, es un absurdo teórico y contradice la triste realidad empírica [...]" (Gunder Frank, 1973: 291). Tanto el colonialismo interno, como el marginalismo son parte integrante del desarrollo capitalista por lo que resulta contradictorio suponer que con una política burguesa que sustituya el precapitalismo por un capitalismo pleno aquellos lastres desaparecerán (Gunder Frank, 1973: 292). Por otro lado, Gunder Frank consideró que el colonialismo interno no sustituiría la estructura de clases sino que las complementaba.

Tampoco el economista y sociólogo alemán puede concebir que González Casanova deje a un lado el problema del imperialismo para no perder de vista el tema del poder nacional. Según Gunder Frank se pierde de vista el tema del poder nacional si se desplaza el problema del imperialismo (Gunder Frank, 1973: 293). Pablo González Casanova, dice su crítico, pierde de vista el sistema mundial capitalista que genera contradicciones en las localidades y regiones del primer mundo y mucho peor, en el Tercer mundo. No logra ver, por ejemplo, que al querer industrializar las naciones (Brasil o Argentina), la presión internacional obliga a que las desigualdades se acentúen en esos países porque la burguesía requiere mantener activa su tasa de ganancia. Por tanto, el poder nacional está a expensas de lo que sucede en las metrópolis. Desde esta óptica, se hace difícil que los marxistas del momento, los campesinos o los desposeídos siguieran a González Casanova en su idea de democracia capitalista.

Con relación al tema de la sociedad dual, en una parte de la crítica de Gunder Frank, este trata de mostrar que las expresiones de sociedad dual así como la de Tercer mundo aceptadas

implícita o explícitamente no existen. Todos los intentos por hacerla aparecer en el mundo "son intentos para justificar y encubrir el imperialismo y/o revisionismo" (Gunder Frank, 1973: 205):

Todas las sociedades no socialistas, "duales" o no, son parte integrante y totalmente integradas del sistema imperialista y la liberación de sus efectos y subdesarrollados es posible sólo a base de una estrategia marxista leninista, dirigida hacia la lucha contra el capitalismo imperialista en todas las sociedades no socialistas, y no con su revisión, consistente en vana oposición al capitalismo en una parte o "sector" mientras que se le apoya y fomenta en otra parte de las sociedades supuestamente "duales" (Gunder Frank, 1973: 205).

Para André Gunder Frank, el término de "sociedad dual" es usado de manera acrítica por González Casanova, además de que ataca sin saberlo quizá, "la universalidad de la doctrina marxista" y la unidad revolucionaria. El sociólogo alemán sugiere que la versión moderna de la "sociedad dual" surgió a partir de la interpretación que hizo J. H. Boeke de la sociedad indonesia en 1942. La idea, de manera general, supone que un sector de la economía nacional que antes fue subdesarrollado, feudal, arcaico, de repente se convirtió en capitalista y desarrollado, mientras que la mayoría de la población quedó rezagada en su modo tradicional de vivir (Gunder Frank, 1973: 206-207).

Entonces, vistas las cosas así, aparece la sociedad dual: una capitalista y desarrollada y otra pobre y subdesarrollada. Pero para Gunder Frank el subdesarrollo "es resultado de la incorporación totalizadora de esta población dentro del sistema capitalista del todo integrado, pero contradictorio, que desde hace mucho (Cortés en México; Pizarro en Perú; Clive en la India; Rodhes en Sudáfrica) la ha abarcado en su conjunto" convirtiéndolas en fuentes de acumulación de capital (Gunder Frank, 1973: 207-208). En otras palabras, para él "en el mundo capitalista, o mejor dicho, la totalidad de la sociedad capitalista, está inexorablemente dividida en metrópolis desarrolladas y explotadoras, por un lado, y en una periferia subdesarrollada y explotada por el otro. Esto última ha sido reconocido aún por economistas burgueses tales como Gunnar Myrdal y Raúl Prebisch" (Gunder Frank, 1973: 210).

La lectura de *La democracia en México* de Gunder Frank, la realiza desde una teoría de la dependencia, la cual supone que el capitalismo se desplegó como un sistema-mundo. Es claro que para él, todo análisis despegado de esta teoría, fallarían en su cometido porque partirían de un déficit teórico. Para Gunder Frank los conceptos de sociedad dual y colonialismo interno usados por González Casanova en *La democracia en México*, no sólo fallan, sino resultan tesis burguesas disfrazadas que defienden el *statu quo*. ■

#### REFERENCIA

Gunder Frank, A. (1973), *América Latina: subdesarrollo y revolución*, México, ERA.

SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA:

# EL GIRO ESPACIAL

por PABLO GAYTÁN SANTIAGO\*

Las grandes transformaciones económico-políticas, sociales y culturales ocurridas en las sociedades contemporáneas en los albores del siglo XXI, se suma la *informacionalización* neoliberal (Castells, 2013), las continuas crisis económicas, los efectos ecológicos producidos por la modernidad capitalista, y la inestabilidad emocional y material de millones de seres humanos a punto de caer en el abismo *desocializador*. Este conjunto de procesos y fenómenos exige a los colectivos sociales vivir en la inestabilidad continua en el espacio móvil de las metrópolis contemporáneas. Sociedades conformadas por millones de seres en situación de violencia social y política, de trabajo precario, economía informal y explotación laboral infantil, de escuelas en crisis institucional, desertificadas por continuos flujos migratorios, de competencia exacerbada e injusticia social, procesos y fenómenos que expresan el desvanecimiento de las formas tradicionales y modernas de vida.

En esta perspectiva, los sociólogos debemos "espacializar" el pensamiento social para encarar los procesos de desigualdad, violencia y destrucción del medio ambiente. Se trata de hablar del espacio habitado que compartimos en las metrópolis de nuestra región. Esta compleja situación exige a los sociólogos una revisión crítica de sus teorías, así como la construcción de una teoría social que tienda a la comprensión tanto del "localismo globalizado" como del "globalismo localizado" (de Sousa Santos, 2014).

Junto a esta vida social precarizada el yo diverso, hedonista y adaptable a los cambios globalizadores en nuestros países trae como consecuencia desarraigos, conflictos identitarios y nihilismos "posmodernos", así como un generalizado "conformismo epistemológico" entre los propios sociólogos que vale la pena dilucidar porque sustituyen las relaciones de poder, las condiciones históricas y sociales de sus "objetos de estudio" por la determinante fuerza del imaginario a-histórico. La consecuencia ha sido la marginación de la reflexión, de la crítica y la perspectiva teórica de la sociología del siglo XXI, lo cual nos lleva a plantear las siguientes cuestiones: ¿ los sociólogos aspiran a la construcción de una teoría con sentido social

\* Profesor de sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

o permanecen aún anclados en el conformismo epistemológico en nuestras sociedades?, ¿qué hacen los actores sociales ante el espacio urbano y que pueden decir los sociólogos al respecto?

### Conformismo epistemológico

En primer lugar tenemos que remitirnos a la rutina de la adopción acrítica de la teoría social. Para los integrantes de la comunidad académica y profesional de sociólogos, es común buscar una teoría social que les proporcione un conjunto de supuestos básicos subyacentes (Gouldner, 2000: 34). Lo hacen con la intención de obtener certidumbres sobre la sociedad en la que se desenvuelven y sobre las líneas de investigación que les interesa delimitar. Para algunos, el encuentro de una perspectiva teórica no ofrece mayor problema, para otros significa enfrentarse a las contradicciones entre lo que piensan y lo que hacen, y la gran mayoría opta por adscribirse “realistamente” a las teorías dominantes en el mercado profesional.

A pesar de que la historia de la sociología muestra diversas salidas para crear o adoptar una teoría, lo cierto es que desde la escansión ideológico-temporal de 1989, la teoría social como teoría de la modernidad transita de la certeza a la incertidumbre de lo social. En ese año se visibilizan aceleradamente el caos de los acontecimientos sociales: la ruptura de las expectativas tranquilizadoras de los roles sociales sobre las que se edificó el ciclo histórico del mundo bipolar, la deriva de las acciones conjugadas de acuerdo con la utilidad y la reciprocidad definidas por el ciclo fordista del capitalismo norteamericano, las cuales representaron un conjunto de relaciones y estructuras sociales que algunas corrientes sociológicas habían criticado por haber fungido como soporte del orden y el control social que produjo la falsa ilusión de un mundo verdadero, etcétera. Las sociologías críticas como lo han sido la Escuela de Frankfurt, el marxismo estructuralista, el dependentismo latinoamericano, ya habían liberado al actor social de las estructuras de dominación en que entonces, explicando por ejemplo la alienación del trabajo y la plusvalía, extrapoladas a la escuela y otros ámbito sociales, o bien para reconstruir la realidad social en las interacciones sociales. Paradójicamente las expectativas de las teorías críticas cayeron a imagen y semejanza del muro de Berlín. El *homo sociologicus* transitaría de sus seguridades a largo plazo a la contingencia impuesta por el mercado y el ascenso del pensamiento posmoderno.

En esta situación, algunos sociólogos de la región latinoamericana harían eco del fin de los metarrelatos planteado por Jean Francois Lyotard, quien en *La condición postmoderna* (1991) proyectaba con un prefijo el después de la modernidad para facilitar el regreso de sociólogos tipo Georg Simmel, que en su momento dedujo la imagen de modernidad desde las experiencias cotidianas (Simmel, 2005). En México, amplios sectores de la sociología académica encontraron respuesta no sólo a su “ilusión de vivir sin ilusiones”, sino también un modo indoloro de integración al estado de cosas. Desertaron de la teoría social crítica para adscribirse a prácticas intelectuales pragmáticas y las metodologías instrumentales, consideradas como eficientes para desarrollar el análisis social y con el propósito de legitimar las polí-

ticas públicas de privatización. Una giro sociológico iniciado en la década de los años noventa y profundizado en nuestros días.

Para Marcos Roitman, los orígenes del conformismo social académico en América Latina se fundamenta en el pensamiento sistémico que postula transformar “las relaciones sociales y adecuar las acciones sociales de los individuos a los postulados emergentes de la teoría sistémica de lo social” (Roitman, 2003: 17). Fundamenta su afirmación en una acuciosa crítica a Niklas Luhmann, quien señala la incorrección de interpretar el orden social como una relación jerárquica-causal existente entre estructuras, función y acción social, por lo tanto, la sociología, según su perspectiva, debe preocuparse por el estudio racional del sistema y no de la acción social intersubjetiva. Postula que: “no es el hombre, sino la comunicación, lo que puede comunicar” (Roitman, 2003: 17). La teoría de sistemas de Luhmann conceptúa el sentido autorreferencial de las acciones sociales comunicativas, lo cual consiste en transferir el potencial de las facultades humanas al sistema, al grado de lograr la mutación del *homo sapiens*, en operador sistémico. Un supuesto que concuerda con la *informacionalización* de las sociedades neoliberales y con el ascenso del trabajo precario en el sector de los servicios.

Las consecuencias saltan a la vista. La des-historización de la acción social y las relaciones sociales hace que los sociólogos sistémicos dejen fuera de su análisis al hombre, deshumaniza la sociología orientando su quehacer a la resolución de las ineficiencias de la máquina estatal y los poderes económicos (Kozlareck, 2014: 11). La productividad en los ámbitos de la vida social, la administración del trabajo precario, la atención a los sectores vulnerables que no se hacen cargo de sí mismos, la medición de la calidad de la democracia, las tribus urbanas, el orden urbano, la participación ciudadana, serán algunos temas de investigación de los sociólogos adscritos a las teorías sociales conformistas. Ello significa la declinación de la crítica y de la producción teórica por parte de los sociólogos mexicanos, lo que ocasiona la hiper-especialización, así como su deserción de todo compromiso social.

### El tiempo-espacio de la modernidad cálida

A ese conformismo epistemológico corresponde el *boom* de las sociologías cálidas, líquidas e hipermodernas. Por ello no es gratuito el éxito de sociólogos como Michel Maffesoli, Zigmunt Bauman o Gilles Lipovetsky. En este trabajo, sólo me referiré al primero, quien postula que en la sociedad urbana de masas asistimos al retorno de unos valores supuestamente arcaicos, propios de épocas pasadas como son el “tribalismo” y el nomadismo que coinciden con la quiebra del paradigma racionalista. Maffesoli adopta una postura de integrado (en su caso el término se ajusta a la perfección a la perspectiva que expone), ya que su teoría es resultado de un conjunto de influencias heterodoxas (clásicos de la sociología: Durkheim, Simmel, Weber, Pareto; pero también psicoanalistas como Jung, teóricos de la Gestalt, o filósofos estilo Nietzsche). Asimismo da una importancia enorme a la función icónica del imaginario social sobre la conciencia colectiva (Alonso, 2013). Para Maffesoli el devenir

humano no transita a través de ninguna dialéctica racional-histórica, sino que habita en un mundo contingente y finito. Por lo tanto, la vida instalada en la contingencia de lo social no implica necesariamente el advenimiento del nihilismo y el pesimismo existencial. En cambio, permite al individuo, miembro de alguna "tribu", aceptar la vida, pues ayuda a "querer-vivir" (Maffesoli, 2014). De hecho, señala que la posmodernidad es una época de afirmación de la vida, de reencantamiento del mundo, sin tomar en cuenta que este estado de ánimo esta conectado a la hegemonía de las industrias culturales como productoras de subjetividad. También habla de una sociología vitalista porque el imaginario social posmoderno está fundamentado en una concepción trágica de la existencia y en el retorno de la pasión de vivir.

Frente al deber ser de la razón, sitúa la función icónica del imaginario, el dejar ser, la vida. El *homo faber* de la modernidad cede el paso al *homo loquax* de la posmodernidad: el cuerpo de producción da paso a un cuerpo hedonista, erótico, improductivo, su vitalismo integrado no le permite ver las formas de explotación del deseo y el embrutecimiento mediático (Guattari, 2004). El progreso y el trabajo dejan de ser imperativos categóricos (Maffesoli, 1999). Frente a la idea de identidad que caracterizó a la modernidad hasta la década de los cincuenta del siglo pasado, la posmodernidad opone la idea de un yo diverso o múltiple, mucho más adaptable a la transformación permanente de los tiempos como sucesión de los instantes, y los valores que supone una sociedad en permanente movimiento (Alonso, 2013). La idea de la diversidad del yo que se manifiesta en la sociedad actual aparece conectada con el espíritu nómada, neo-trágico y tribal. Es un anti-sujeto que existe y sale de sí mismo para estar junto a otros. Así, el mestizaje individualista, el *patchwork* cultural, el "uno no gana porque vale, vale porque gana" (Castoriadis, 1998) son escenificados en los fenómenos de la ambigüedad sexual, la adopción de religiones primitivas, la gestión de identidades falsas y múltiples en las redes sociales y en la desmedida presencia de la fiestas promovidas por las industrias culturales.

Tras ese individualismo que viene definido por la vida errante, tribal y azarosa se produce, siguiendo a Maffesoli, la inclusión dentro de un conjunto global que supera las separaciones, distinciones, rupturas sociales o epistemológicas usadas constantemente por el pensamiento occidental. Pero es más bien un retorno a la calidez de las atmósferas maternas de la infancia criticados por Peter Sloterdijk. Asimismo Maffesoli retoma la idea de divino social de Durkheim, denominado por Maffesoli como *sociabilidad*, esa fuerza material que se inserta en el desarrollo de la vida corriente y que es tan cercana a lo trágico y a la afirmación, la violencia y la fiesta. Protagonizada por las "comunidades emocionales" (concepto weberiano), definida como una comunidad ética fundada en la empatía del nosotros y el estar juntos. Finalmente Maffesoli hace una apuesta por el relativismo: nada es absoluto, no hay una verdad general, sino verdades parciales que pueden entrar en relación unas con otras. Afirma que la sociología debe saber expresar lo actual y el acontecimiento, reivindicando el sentido común, el pensamiento de la plaza pública, criticando la ruptura episte-

mológica, dado que en el sentido común se halla la experiencia vivida que funda la vida común (Alonso, 2013). Un conjunto de atribuciones que encontramos hoy día en el mundo *hipster* y de los jóvenes creativos (diseñadores, músicos, publicistas, artistas electrónicos, emprendedores), que insertos en la modernidad cálida de los fenómenos de gentrificación se lanzan a conquistar el espacio público del consumidor en las metrópolis mexicanas. Por ejemplo, la proliferación de sitios del culto al cuerpo, al amor, el sexo, la amistad, el deporte, la bicicleta, los discos de vinilo. Esos sitios se vuelven vínculo, de celebración conectados a la economía cultural. Son los pequeños "sitios elevados" que funcionan como lugares de comunicación-comunión donde los jóvenes creativos o *hipsters* acuden a "tocar" a este otro con el cual se hace el mundo donde viven. Son los laboratorios de la socialidad. Plagados de afectos y emociones comunes, están consolidados por el cimientamiento cultural o espiritual, es el domicilio de las comunidades emocionales donde se cristaliza el espacio-tiempo. Esto es lo que le confiere su carga religiosa.

La perspectiva maffesoliana, junto con la de Bauman y Lipovetsky han tenido gran impacto entre un grupo de investigadores sociales, quienes han sido influidos teórica y metodológicamente por ellos para centrarse en los estudios de caso de las formas de vestir, los lugares de reunión y los gustos musicales de variados grupos juveniles. El resultado es la estructuración de una *sociología sin sociedad*, donde los sociólogos y antropólogos sociales han optado por estructurar relatos basados en la analogía y la metáfora; organizando discursos descriptivos-prescriptivos del ablandamiento y fragmentación de lo social. Con ello, sustituyen las relaciones de poder, las condiciones históricas y sociales por la determinante de la fuerza del imaginario a-histórico. Los resultados han sido un conjunto de *ready made* de las configuraciones del sujeto, que es útil para las instituciones públicas de "atención a la juventud", para las empresas del vestido y el entretenimiento que leen esas investigaciones como si fueran de mercado, y finalmente para un conjunto de sociólogos que encuentran en ellas un sustento para evadir la problematización teórica y facilitar la "comprensión" del desenfadado nihilista de los jóvenes. Cuando la realidad social se confronta como un conjunto de expresiones de lo imaginario calido, la sociología ocupa un lugar ambivalente, pues es imposible derivar de su trabajo alguna forma o principio de acción regular.

### La modernidad: del fundamento temporal al giro espacial

La modernidad podría considerarse el concepto más importante de la sociológica, ya que representa la formación social, cuyo surgimiento da existencia a la sociología académica. Es una idea común entre los sociólogos, y por eso, es motivo de objeto de múltiples lecturas y evaluaciones epistemológicas. Es una creación europea que encuentra uno de sus orígenes en Jean Jaques Rousseau quien escribió que la modernidad significaba la utilización de la razón para que el "buen salvaje" saliera del estado infantil en el que se encontraba (Gaytán, 2006). Así, la razón se convirtió desde el Siglo de las Luces

en el medio para emanciparse y convertirse en dueño de sí mismo: posesivo y narcisista. Perspectiva completada a finales del siglo pasado por Anthony Giddens, para quien la modernidad precisamente se origina en el pensamiento, las instituciones y las formas de comportamiento en Europa hacia finales del feudalismo y que lentamente adquirió, por sus efectos, un carácter mundial. El mismo Giddens homologa modernidad a industrialización, configurada ésta por relaciones sociales dadas por la fuerza física y la infraestructura maquinaica implicada en los procesos de producción (Giddens, 1994). Esta modernidad plantea la cuestión de la relación de tensión entre individuo y sociedad, o entre agencia y estructura, en el léxico de Giddens.

Para Giddens (1994), nuestra época se caracteriza por la multiplicación de situaciones de riesgo, resultado de la introducción de las innovaciones tecnológicas en los diversos ámbitos de la vida social. La modernidad desarrolla instituciones sociales que gracias a su expansión mundial han generado oportunidades para que las distintas sociedades disfruten de una vida segura, al tiempo que esa misma modernidad produce diferencia, exclusión y marginación. La modernidad implicaría la emancipación individual y estar expuesto a la contingencia: siempre habrá imprevistos que desvíen las aspiraciones del actor. En suma, contingencia y exclusión de los sistemas parciales son resultado de la contingencia. Los desastres urbanos y ambientales, la violencia política, las guerras y las desigualdades socioeconómicas son algunos resultado del riesgo de las sociedades contemporáneas.

Por su parte, Ulrich Beck afirma que es durante el proceso de modernización del Estado de bienestar después de la Segunda Guerra Mundial que surge un impulso social de individualización. Este proceso de individualización se sitúa en el marco de la modernidad reflexiva, donde el individuo tiene que aprender a vivir por él mismo y concientizar los riesgos a los que está expuesto. Por ejemplo, medir las consecuencias del trabajo flexible o la imposibilidad de que la institución familiar le oriente moral y socialmente. En toda biografía autorreflexiva, el sociólogo podrá leer e interpretar como miembro de la comunidad interpretativa los profundos cambios en las formas de vida y en la organización social que supone la segunda modernidad (Beck y Beck-Gersheim, 2003).

Dichos cambios evidencian la individualización institucionalizada, dado que ahora los hombres se tienen que hacer cargo de sí mismos y aprender a ser individuos (Beck y Beck-Gersheim, 2003). Su efecto es la creación de la desigualdad individualizada, que se ha vuelto un problema teórico y social para los sociólogos latinoamericanos. Esto lleva a muchos sociólogos a perder de vista la perspectiva colectiva de la injusticia social, ya que solo estructuran relatos aislados y conteo de desempleados o grupos de seres "vulnerables" o "residuos" sociales. La individualización es un destino, no una elección debido a la imposibilidad de incrustarse en una identidad individual permanente. Lo que existe es una danza de posibilidades efímeras que produce inestabilidad emocional. El individuo de la segunda modernidad deberá solazarse en esa individualización para practicar una ética de la realización individual.

## El giro decolonial

En nuestra región la modernidad ha sido experimentada a través de los procesos de individualización, y además como colonización de los pueblos originarios. Para los sociólogos ha significado una pérdida gnoseológica y ontológica, debido a que ha perdido toda referencia de experiencias y saberes locales no legitimados por las ciencias sociales dominantes (de Sousa Santos, 2014: 8). Sí bien es cierto que los debates sobre la modernidad atraviesan al sociólogo, también es verdad que estos deberían introducir una necesaria crítica a las posturas citadas.

## La violencia es consagrada, resguardada y ejercida por los guardianes de la legalidad.

El sociólogo debe analizar críticamente que nuestra región ha vivido los procesos de modernización como universalización de la evolución civilizatoria, una visión colonizadora que supone que todas las sociedades son susceptibles de modernización. Si contextualizamos históricamente estos procesos desde el siglo XVI, observaremos que no solo "ellos" sino también las élites del poder locales convirtieron en imperativo la aspiración a ser modernos. Un *telos* extraño, adoptando al pie de la letra su programa, es decir, una iniciativa multidimensional descontextualizada de la cultura, las necesidades y las aspiraciones de los pueblos originarios.

El sociólogo alemán Klaus-Georg Riegel resume los siguientes criterios que definen las teorías de la modernización con relación a nuestra región: 1) la modernidad alcanzada por las sociedades occidentales se convirtió en modelo paradigmático y meta-teleológico de los procesos de modernización para los otros países; 2) las sociedades a modernizar son percibidas como sociedades "tradicionales". "Tradición" en este caso se convierte en sinónimo de lo no moderno, "modernidad" y "tradición" se excluyen; 3) para iniciar ese proceso se necesitan élites dispuestas a la

modernización y orientadas por los valores de las sociedades occidentales; 4) un proceso de modernización solo puede ocurrir con éxito si es implementado en todos los ámbitos institucionales imaginables; 5) las teorías de la modernización parten del supuesto de que la “impregnación colonial” de la mayoría de las sociedades puede entenderse como inicio o como preparación de la modernización (Kozlareck, 2014: 59).

## La revolución debe destruir hasta tal punto las estructuras que su consecuencia es la necesidad de una nueva construcción.

Si actualizamos esta perspectiva de la modernidad colonizadora podríamos decir que se propone aumentar la productividad, el crecimiento económico, la industrialización, la urbanización, la alfabetización digital, la movilización social y la democratización sistémica y la extracción de los recursos naturales, se suma además la guerra y las violencias sociales. En suma, las clases gobernantes tratan de asimilar las sociedades “atrasadas” a los estándares de la modernidad definida como globalización. Las élites gobernantes y el capital en nuestra región desean sincronizar a los países latinoamericanos al *tiempo* de la modernidad dominante para ir en pos del progreso. El fracaso de las modernizaciones en nuestra región se debe a la reducción del pensamiento local a la lógica temporal y la secularización del carácter *metatópico* de los procesos modernizadores, ya que la visión no corresponde a las nociones de tiempo y espacio de los pueblos de la región.

La pretensión metatópica del pensamiento moderno está ligada a la pretensión de universalidad. La conciencia del tiempo de la modernidad colonial se instala en forma de una teología del progreso, siempre en la concep-

ción del conocimiento científico nuevo como verdad superior. El tiempo se mide cronométricamente con el propósito de establecer un orden tanto económico como político en las culturas colonizadas, y sobre esa noción de tiempo, los sociólogos tanto europeos como norteamericanos han analizado las diversas modernidades a lo largo de casi dos siglos. Por esa razón, encerrados en la rutina de la crisis, estos sociólogos siguen circulando discursos y teorías sociales impregnadas de una modernidad colonial con conceptos como progreso, evolución, crisis, espíritu de época, que integran el marco teórico para la elaboración de relatos históricos modernizadores. Este estar siempre al día en pos del progreso se divide en fases cíclicas donde el estar antes o después, y el demasiado temprano o tarde, justifican los avances y retroceso de la imaginaria modernidad.

La única regularidad histórica que encuentra el sociólogo en esas construcciones son las consecuencias sociales de los fracasos del ir adelante: miseria, desempleo, depredación del entorno ecológico, declive de lo común, pero visto de manera lejana, ya que al parecer la preocupación de la sociología occidental, como sugería Alvin Gouldner sigue siendo el individuo, y no como una imposibilidad acorazada en las estructuras de una modernidad que tiende a sustituirlo por redes artificiales y virtuales que harán de ese individuo un apéndice operatorio de ese mundo reticular, resultado efectivo de la racionalidad como significación imaginaria de la modernidad capitalista.

El carácter *atópico* de la modernidad colonial se basa en la convicción de quienes la portan. La supuesta superioridad les da derecho a despojar y excluir todo conocimiento de los colonizados. El espacio es entendido como abierto, la tierra como desocupada, o mejor dicho, en espera de ser ocupada, explotada y nuevamente abandonada por el ego *conquiro* (conquistador) como diría Enrique Dussel. En este sentido, David Harvey, miembro de la nueva teoría crítica (Keucheyan, 2013), ha realizando la crítica a la modernidad capitalista precisamente por el hecho de que ésta pone en marcha técnicas y conocimientos racionalizados para delimitar sus espacios de conquista y despojo, al grado de aplicar la llamada “solución espacial” a las crisis de realización del valor en tiempos de la globalización en nuestro siglo (Harvey, 2007).

Esta última aproximación teórica nos da pie a cuestionar la lógica temporal de la modernidad, que además de señalar problemas políticos manifiesta problemas epistemológicos. Ya Kant había construido una teoría elemental del conocimiento en su *Crítica de la razón Pura*. En el capítulo intitulado “estética trascendental” definió las dos condiciones fundamentales de todo conocimiento humano: espacio y tiempo. Como hemos visto, la teoría de la modernidad se mantiene gracias a la noción de tiempo (Kozlareck, 2014). Ahora bien, podemos partir del supuesto de que el conocimiento siempre tiene que ver con la diferenciación. Al respecto, Ernest Cassirer subrayó que en la forma tiempo se organizan los diferentes elementos del conocimiento como secuencias “uno tras otro” (Cassirer, 2013). Esa lógica que va siempre hacia delante suprime las diferencias, “contrayendo el presente y expandiendo el futuro” como bien lo ha planteado Boaventura de Sousa Santos (2014). Así, todo conocimiento de diferente procedencia no será reco-

nocida por el conocimiento dominante moderno, posmoderno o hipermoderno debido a que no está sincronizada al tiempo de la colonialidad.

En cambio, en la “forma espacio”, el orden de los elementos del conocimiento constituye constelaciones o, como Cassirer preferiría llamarlo, “yuxtaposiciones”. El conocimiento en la forma de tiempo es acumulativo: cada momento pasado se pierde en el presente. Y es un presente continuo que no permite alcanzar el futuro cada vez más lejano, que fluye, que se vuelve líquido, sugiriendo que los individuos, en éste caso los integrantes de los pueblos originarios solo deben adaptarse realísimamente a ese fluir líquido, en espacios donde precisamente el tiempo fluye de acuerdo a ritmos que están al margen de la dicotomía sólido/líquido (Bauman, 2003 y 2015).

En cambio, el conocimiento cuya forma se debe primordialmente al espacio es contingente. Cada lugar conserva su singularidad en comparación con todos los demás lugares, porque es allí en el *locus* donde los miembros de una comunidad se hacen. Esto no significa que el conocimiento producido en la forma espacio sea relativista, ya que siempre hay interconexiones, pero sin un centro que los organice jerárquicamente. Es por este motivo que Cassirer define el “mundo del espacio” como “un mundo de percepciones sistemáticamente interconectados” (Cassirer, 2013: 71-90). Mientras el conocimiento que se produce en la forma de tiempo construye conceptos, es decir, unidades de conocimiento sumamente abstractas y cargadas al máximo de pretensiones de validez universalistas, el conocimiento que se genera en la forma de espacio produce *representaciones* (Kozlareck, 2014).

Este universalismo de la modernidad temporal ha sido modificado por algunos sociólogos y geógrafos, quienes han dado un giro espacial sobre la lectura de la globalización. Lo cual significa el reconocimiento de que el espacio y la *espacialidad* son elementos constitutivos de la vida social en todas sus manifestaciones y en todas las escalas de ocurrencia, en una interrelación compleja, diversa y múltiple, que junta las dimensiones espaciales de la intimidad personal con las prácticas sociales de orden global (Delgado, 2013). A este giro han contribuido sociólogos como Anthony Giddens, hasta algunos miembros de la escuela post-estructuralista que han influido en la escuela decolonialista como en la llamada nueva teoría crítica (Keucheyan, 2013). En esta última se pueden identificar autores como Antonio Negri y Michel Hardt, quienes influidos por Deleuze y Guattari, se dieron a la tarea de contribuir al giro espacial en su obra bicéfala *Imperio*, en donde dicen que el espacio de la modernidad construyó lugares que estaban continuamente dedicados a y se basaban en un juego dialéctico con sus exteriores. En contraste, el espacio de la soberanía imperial es liso. Podría parecer libre de divisiones binarias o de la estriación de las fronteras modernas, pero en realidad está atravesando por tantas líneas de falla, que solo aparecen como un espacio continuo y uniforme. En este sentido, la crisis claramente definida de la modernidad da paso a una *omnicrisis* en el mundo imperial. En ese espacio liso del imperio no hay ningún lugar de poder: él está a la vez en todas y en ninguna parte. El imperio es una *outopia*, o realmente un no-lugar (Kozlareck, 2014: 90).

Una situación cada vez más intensa que plantea retos epistemológico y prácticos a la sociología local y regional en donde efectivamente la justicia social, el “vivir bien” y la libertad cada vez están más lejanas. Por lo tanto, la crítica al conformismo epistemológico, la renovación del debate sobre la modernidad desde una perspectiva de la espacialidad y la crítica al pensamiento abismal, así como una crítica práctica al individualismo reinante son los temas que saltan a la vista de los sociólogos tanto en las universidades como en el espacio público. Esto exige de la sociología y los sociólogos ejercicios críticos colectivos, del pensar lo impensado y la producción/compartimiento del conocimiento junto a los grupos sociales y las comunidades con el propósito prefigurativo del “vivir bien” en la nueva fase de la construcción social del espacio en las metrópolis de nuestra región. **m**

## REFERENCIAS

- Alonso, E. (2013), *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (2003), *Vida líquida*, Barcelona, FCE.
- \_\_\_\_\_, (2015), *Vidas desesperadas. La modernidad y sus parias*, México, Paidós.
- Beck, U., y E. Beck-Gersheim (2003), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós.
- Castells, M. (2013), *Redes de indignación y esperanza*, Barcelona, Alianza.
- Cassirer, E. (2013), *Antropología filosófica*, México, FCE.
- Castoriadis, C. (1998), *El ascenso de la insignificancia*, Madrid, Universidad de Valencia.
- de Sousa Santos, B. (2014), *Epistemologías del sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal.
- Delgado-Mahecha, O. (2013), “Reconfiguración contemporánea de las ciencias sociales y la geografía. Encuentros estratégicos con el postestructuralismo”, en M. Chávez Torres (ed.), *El espacio en las ciencias sociales. Geografía, interdisciplinariedad y compromiso*, vol. I., México, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Texidor y Montserrat Alafau de Teixidor.
- Gaytán Santiago, Pablo (2006), *Territorialización y desterritorialización de los movimientos culturales metropolitanos en la ciudad de México (1994-2006)*, México, UAM-Azcapotzalco.
- Giddens, A. (1994), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Gouldner, A. (2000), *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Guattari, F. (2004), *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Harvey, D. (2007), *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal.
- Keucheyan, R. (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Kozlareck, O. (2014), *Modernidad como conciencia del mundo*, México, Siglo XXI Editores.
- Lyotard, J. F. (1991), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Maffesoli, M. (1999), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- \_\_\_\_\_, (2014), *El regresar del tiempo. Formas elementales de la postmodernidad*, México, Siglo XXI Editores.
- Roitman, M. (2003), *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, México, UNAM/SIGLO XXI Editores.
- Simmel, G. (2005), “La metrópolis y la vida mental”, disponible en: [www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm](http://www.bifurcaciones.cl/004/reserva.htm).



EN LOS ORÍGENES DEL MULTICULTURALISMO AMERICANO.

# ¿PLURALISMO O KULTUR KLUX KLAN?\*

por DENIS LACORNE\*\*

**E**n Estados Unidos siempre se celebra, en la escuela y en los discursos oficiales, a los fundadores de la república americana —Madison, Jefferson, Washington— y a sus fundadores —Lincoln, Franklin D. Roosevelt, Martin Luther King—, pero se ignora todo, o casi todo del primer teórico del multiculturalismo americano, el filósofo Horace Kallen (1882-1974), uno de los discípulos de William James, cuya larga carrera universitaria iniciada en Princeton, luego en Oxford, la Sorbona, Harvard y en la universidad de Wisconsin en Madison, se termina en la New School for Social Research (de Nueva York), donde enseña hasta su retiro en 1970 (Whitfield, 1998: XII-XIV). El pensamiento de Kallen, influido por el pluralismo de William James, el pragmatismo de John Dewey y el realismo crítico de George Santayana, es complejo, contradictorio y evolutivo. Por mi parte, me limitaré aquí a analizar los trabajos publicados por Kallen entre 1915 y 1924. Es en este periodo que se encuentran los trazos de una nueva reflexión sobre lo que los sociólogos de los años ochenta calificaron como “multiculturalismo”. La palabra “multiculturalismo” no es utilizada por Kallen; no se usará en inglés sino en 1941 en una novela intitulada *Lance. A Novel About Multicultural Men* (Haskell, 1941). Sin embargo, la idea de un Estados Unidos multicultural está implícitamente enunciada en los escritos de Kallen dedicados al *pluralismo cultural*. El punto de partida de ese pluralismo es una crítica feroz de las políticas de asimilación de los inmigrantes, defendidas por las élites políticas americanas en vísperas y durante la

Primera Guerra Mundial. Estas políticas, llevadas a ultranza, podían conducir a la realización de un *melting-pot*, según los términos de la pieza de teatro de Israel Zangwill, presentada por primera vez en Washington en 1908 (Lacorne, 2003: 193-241). Pero el *melting-pot* soñado por Zangwill, esa extravagante utopía de mezcla perfecta de todas las razas, las culturas y las religiones, no es la que imaginaban los promotores de la asimilación de los inmigrantes. Estos últimos no admitían más que un solo tipo de asimilación, aquella que se conformaba a una norma preestablecida: “el anglosajón”, esa matriz fundadora compuesta de valores morales, políticos y religiosos introducida en Nueva Inglaterra por los primeros colonos puritanos. Obviamente, la asimilación se basaba entonces en la internacionalización de estos valores ancestrales, y el mejor medio para facilitar su aprendizaje era el de obligar a los nuevos inmigrantes a olvidar sus propios orígenes y sus valores, indisolubles de otras herencias étnicas, religiosas y culturales.

Este “olvido” podía ser inducido por las autoridades de dos maneras diferentes. Primero, mediante la introducción en las escuelas de una pedagogía continua de americanización al cien por ciento, fundada en la enseñanza del inglés y de las normas de conducta propias de un *yankee* o de un verdadero anglosajón: la educación cívica debía modernizar a los bárbaros. Luego, por medio de una política restrictiva de inmigración, destinada a limitar el número de inmigrantes racialmente distintos a los “nórdicos” o a los “teutones”. Los dirigentes políticos y los

\* Una primera versión del presente texto apareció en el número de septiembre de 2015 de la revista *Le Débat*, París, Francia. Traducción de Juan Cristóbal Cruz Revueltas.

\*\* Miembro del Centro de Estudios de Investigaciones Internacionales (CERI, Francia) de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas (Francia). También es profesor en las universidades de Stanford, Berkeley y Columbia.

educadores estaban, en esa época, influidos directamente por la *eugenesia*, esta nueva ciencia de los pueblos que postulaba la existencia de una jerarquía de razas, entre las cuales la primera era la nórdica, teutónica o anglosajona. El influjo incontrolado de nuevas "razas" judías y eslavo-latinas, originarias de Europa central y mediterránea, se entendía como el suicidio de la raza superior hasta entonces (¿pero por cuánto tiempo?) dominante en Estados Unidos.

Un autor de éxito, Madison Grant, el presidente de la Sociedad Zoológica de Nueva York y uno de los administradores del museo de historia natural, describía así el fenómeno en un libro de título provocador, *The Passing of the Great Race* ("La desaparición de la gran raza"): "Nosotros norteamericanos debemos entender que los ideales altruistas que han guiado nuestro desarrollo social durante el siglo pasado, y el sentimentalismo lacrimógeno que ha hecho de América 'un asilo para los oprimidos', están en vías de precipitar la nación hacia un abismo racial. Si el *melting-pot* continua a hervir sin control y si se continua promoviendo nuestra divisa nacional (*E pluribus unum*) y a olvidar deliberadamente toda 'distinción de raza, de creencia o de color', el tipo de americano de cepa de ascendencia colonial estará destinado a la extinción como lo fueron el ateniense de la época de Pericles o el vikingo de la época de Rollón" (Grant, 1916: 228).

El flujo de nuevos inmigrantes inquietaba a los promotores de una norteamérica anglosajona: los 8.7 millones de inmigrantes que llegaron entre 1901 y 1910 venían, en su mayoría, de Europa central y mediterránea. En 1911, los miembros de una comisión dirigida por el senador William Dilligham, presidente de la Comisión de inmigración del Senado, produjeron un enorme expediente en cuarenta y dos volúmenes sobre la situación de la inmigración en Estados Unidos. Las conclusiones del informe eran particularmente pesimistas: los nuevos inmigrantes eran difícilmente asimilables; formaban en las grandes ciudades "colonias de extranjeros", incapaces de hablar inglés, conviviendo en barrios insalubres y sobrepoblados, incapaces de entablar nexos con los norteamericanos de cepa, ignorando totalmente las instituciones americanas y las normas anglosajonas de convivencia. Sin embargo, sus hijos aprendían inglés en la escuela y parecían capaces de integrarse. Pero su éxito tenía desagradables consecuencias biológicas: llevaba a matrimonios mixtos y con ello contribuían a la debilidad de la calidad del "stock" de los verdaderos norteamericanos, ya que los nuevos inmigrantes eran intelectualmente inferiores a los antiguos. Era necesario, para impedir los desastrosos efectos indeseables del mestizaje, limitar la llegada de extranjeros y asegurar que aquellos que fueran ya residentes fueran convenientemente convertidos en verdaderos norteamericanos, gracias a una campaña activa de americanización organizada, entre otros, por el director de la americanización de la Oficina de la Enseñanza del Ministerio del Interior. Los objetivos de esta campaña de civismo consistían en facilitar el conocimiento y la práctica del inglés, en inculcar los ideales de los fundadores de Estados Unidos; en desarrollar el sentido de responsabilidad de un futuro ciudadano y en consolidar la conciencia de la pertenencia a la nación (King, 2000: 58-61, 90-91; Lacorne, 2003: 135-168).

## Las leyes de cuotas

Adoptada por el Congreso en 1921, una primera ley de cuotas imponía a cada país de procedencia de origen europea una cuota anual igual al 3 por ciento del número de inmigrantes originario del mismo país conforme a lo contabilizado por el censo del 1910. Una segunda ley, la *Johnson Reed Act*, votada en 1924, reducía un poco más las cuotas y la fecha de referencia: solamente 2 por ciento de los inmigrantes originarios de los mismos países, censados en 1890, serían admitidos anualmente en Estados Unidos. Ahora bien, los inmigrantes provenientes de los países indeseables —Polonia, Italia, Grecia, Rusia— eran particularmente menos numerosos en 1890 que en 1910. El resultado de estas medidas restrictivas era considerable: 23.5 millones de inmigrantes admitidos entre 1881 y 1920; 5.5 millones solamente fueron admitidos entre 1921 y 1950. La cantidad de inmigrantes admitidos en 1929 representó sólo la séptima parte de los que se habían instalado en los Estados Unidos en 1907. Las cuotas, y particularmente las cuotas reservadas a los inmigrantes provenientes de Alemania entre 1933 y 1945, nunca fueron completadas, bajo el pretexto que estas podrían constituir una carga pública para las autoridades norteamericanas. En 1914, más de 280 000 inmigrantes venían de Italia. Para finales de 1920 sólo eran 15 000 en promedio. En 1921, 95 089 polacos (judíos en su mayoría); sólo 8111 en promedio para finales de los años 1920 (Zolberg, 2006: 243-245; Collomp, 2006: 107-113). Norteamérica, como lo escribió con justeza Aristide Zolberg, había "dejado de ser una nación de inmigrantes".

## Pensar la nueva América

Es durante esta época difícil, de extrema xenofobia, cuando Horace Kallen se rebela contra las políticas de americanización auspiciadas por las autoridades norteamericanas. No cree en el mito fusional del *melting-pot*, ni en la necesidad de borrar el "guión" de los inmigrantes más recientes: los italianos, los polacos, irlandeses, judío... Para ser americanos a secas, como lo exigían los presidentes Teddy Roosevelt y Woodrow Wilson. Volverse americano, según Kallen, no implicaba borrar las diferencias etno-culturales; al contrario, era necesaria su afirmación responsable y voluntaria. Es el punto de vista que defiende en particular en

dos artículos aparecidos en *The Nation* en 1915 bajo el título de “Democracy versus the Melting-Pot” (Kallen, 1915a: 190-194; Kallen, 1915b: 217-220).<sup>1</sup> El punto de partida de su análisis es la consternación de los viejos anglosajones que no reconocen a la América de sus antepasados. Se apoya sobre el comentario de un “gran hombre de letras americano”, Barrett Wendell, que deplora la desaparición del “espíritu de América” tal y como fue construido en Nueva Inglaterra: “Estamos siendo devorados, escribe Wendell, por una conquista tan completa que el nombre mismo que nos define significa algo distinto que nosotros mismos [...]. Tengo la impresión de sentir lo mismo que un indio ante un ‘nosotros’ que ha dejado de ser” (citado en Kallen, 1915a).<sup>2</sup>

## La revolución debe destruir hasta tal punto las estructuras que su consecuencia es la necesidad de una nueva construcción.

El conjunto del procedimiento de Karen consiste en reconstruir el nuevo avatar del “Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos”, después de las grandes olas de migración de los años 1890-1915, olas de las que él mismo provenía ya que su familia judía (su padre era un rabino ortodoxo) había dejado la ciudad de Berenstadt, en Silesia, para instalarse en Boston, cuando tenía 5 años. Estudiante brillante, Kallen fue admitido como *undergraduate* en Harvard en 1900 y redacta más tarde en la misma universidad una tesis de doctorado bajo la dirección del filósofo William James.

En “Democracy versus the Melting-pot”, Kallen ofrece un análisis detallado de la nueva América compuesta por “pequeñas unidades de diversos grupos étnicos dispersos a través de todo el territorio y reagrupados en las grandes ciudades del Este” y del *Midwest*.

1. Estos dos artículos están disponibles en internet. Han sido agrupados y complementados con un *post-scriptum* de 1924 en Kallen (1998).

2. Wendell fue uno de los profesores de Kallen en Harvard; uno

de sus maestros, a cuya memoria dedica *Culture and Democracy in the United States*.  
 Las políticas de la ciudad y de la enseñanzas publica norteamericanas le recuerdan las prácticas del Imperio austro-húngaro —la dispersión de los intereses étnicos y económicos que incitan a los dirigentes políticos y sindicalistas a encontrar compromisos para satisfacer todo al mismo tiempo, el voto irlandés, el voto judío, el voto alemán o aún el voto del mundo de los negocios o el voto de los trabajadores. En la enseñanza publica, las comisiones escolares, también concebidas sobre una base étnica, buscan facilitar la asimilación de los nuevos inmigrados, según los principios en boga de la americanización o del “americanismo”. Pero el peso de las tradiciones étnicas es tal que estos métodos no tienen éxito en la reproducción de las normas culturales y religiosas de los anglosajones de la vieja América. El peligro que se cierne sobre la nueva América es una asimilación forzada que lleve a una “estandarización de las externalidades”, es decir, a una cultura de masas fundada en el *prêt-à-porter*, muebles producidos en cadena, literatura de masas diseminadas por agencias de distribución, pianos mecánicos, fonógrafos, películas, radios, en fin, una cultura de “fábrica”, una cultura del más pequeños denominador común, que excluye las formas nobles de la gran cultura: el teatro, la música de orquesta, la gran literatura, la artesanía cuidada, la prensa de calidad.

Pero esta americanización superficial, incluso si va a la par de un verdadero ascenso social, no transformará al eslavo, al judío, al alemán o al irlandés. Ni ellos ni sus descendientes perderán su identidad étnica. Desde luego, habrá matrimonios mixtos, sobre todo fuera de la homogeneidad de las grandes ciudades, pero el surgimiento de una nueva “raza” de mestizos americanos, tan angustiante para los sociólogos y demógrafos “mixófobos”, es poco probable, al igual que es poco probable que los nuevos llegados internalicen la “vida interior” de los viejos americanos del *stock* anglosajón, reproduciendo espontáneamente los valores de ancestros que no eran los suyos. El nuevo inmigrante puede adaptarse superficialmente a un medio ambiente socio-económico. Puede cambiar de maneras, profesión, religión, pero “no puede cambiar de abuelo”. Ni la escuela ni la cultura pueden modificar este hecho social. La uniformidad cultural buscada por los norteamericanos no puede sino empobrecer la cultura de los inmigrantes, sin permitir el florecimiento de su potencial etno-cultural. Ahora bien, este potencial es grande, como lo hace constar la excepcional calidad de los periódicos de lengua extranjera, cuyo contenido, la ciencia, incluso las cualidades literarias, sobrepasan por mucho aquellas de la prensa de escándalos, popularizada por William Randolph Hearst, Joseph Pulitzer y los dueños del “yellow journalism”.<sup>3</sup>

Antes que someter a los nuevos inmigrados a la maquinaria aplastante de la cultura de masas inculta, racista y falsamente anglosajona, Kallen propone preservar la herencia cultural, social y espiritual de las pequeñas “naciones” que coexisten en América. Corresponde a los polacos preservar su

de sus maestros, a cuya memoria dedica *Culture and Democracy in the United States*.  
 3. Los tirajes de prensa étnica (más de 700 periódicos en 1920) son impresionantes: 108 000 ejemplares en promedio en 1920, para *Il Progresso Italo-Americano*; 121 000 para *Frei Press* y 121 000 para *Deutsch-Amerikanischer Farmer*; 125 000 para *Zgoda*

“espíritu polaco”; a los alemanes preservar sus monumentos, sus gimnasios, sus clubes literarios; a los judíos difundir su teatro, sus periódicos yiddish, sus escuelas talmúdicas; a los irlandeses mantener sus tradiciones celtas, su teatro, su poderoso nacionalismo, en fin, su “spiritual self-respect” (Kallen, 1998: 111).

El objetivo de una integración exitosa, según Kallen, no es el de aplastar las diferencias étnicas, o encerrar a las étnicas en una camisa de fuerza cultural uniforme y anglosajona, más bien consiste en la afirmación de las diferencias de cada uno de los grupos que conforman a Norteamérica. Estados Unidos debe ser concebido, no como una nación homogénea, a la manera de la (exagerada) de los viejos anglosajones, sino como “una cooperación de diversidades culturales, una federación o una república de culturales nacionales”. Esta formulación es seductora, pero carece de claridad. Ella adquiere todo su sentido cuando se toma en cuenta la dimensión del pensamiento de Kallen. Los grupos humanos que componen a Norteamérica son concebidos por él como elementos orgánicos que disponen de vida propia,<sup>4</sup> indisociables de una cierta herencia ancestral, estructurados en torno de formas particulares de arte, religión, organización social, maneras de pensar, en fin, un “esprit de corps” (*group mind*). Estos grupos o estas culturas, afirma Kallen, “poseen una naturaleza tan orgánicas como las formas físicas de vida” (Kallen, 1932: 83). Trasplantadas al nuevo mundo, estos grupos etnoculturales merecen seguir su florecimiento porque son la fuente de una riqueza y vitalidad frente a las viejas corrientes anglosajonas, esclerotizadas y carentes de valor moral o cultural. Pregonar la asimilación al exceso de las culturas inmigradas en un conjunto autóctono, homogéneo y excesivamente americanizado equivaldría, de hecho, a destruirlas. Con el tiempo, se vieron sofocadas bajo el peso aplastante de una cultura de masas populista y racista, una *Kultur Klux Klan* de la cual Kallen observa los avances fulminantes a principios de los años 1920 (Kallen, 1998: 43).<sup>5</sup>

## Una polisemia de pertenencias

Si la América ideal está compuesta de naciones distintas y en competencia, ¿cómo evitar el desorden y la cacofonía?, ¿cómo impedir el triunfo de los comunitarismos y sus efectos probables: una guerra de cultura y religiones? Consciente de estos riesgos, Kallen esboza una solución original: la edificación de un sistema complejo de múltiples pertenencias: el “pluralismo cultural”, la única alternativa posible al asenso de la *Kultur Klux Klan*. Este pluralismo de un nuevo género exalta las diferencias entre grupos a la vez que las incita a cooperar entre sí para realizar el ideal de un auténtico *E Pluribus Unum*: “es a partir de la pluralidad de los grupos originarios de los cuatro rincones del universo, reunidos sobre la escena americana, enraizados y nutridos sobre su suelo que emerge la unidad americana, con sus poetas, sus pintores, sus músicos y filósofos, al fin capaces

de sentir y expresar esta Unidad” (Kallen, 1998: 42). La fórmula, casi mística, recuerda el idea filosófico del *melting-pot* de Zangwill tan criticado por él mismo. Pero se entiende plenamente cuando Kallen, en un texto más antiguo, hace uso de metáforas musicales: el canto a una sola voz, la polifonía, la orquestación sinfónica.

La peor cosa para una sociedad moderna, tan compleja y diversificada como la “Escena americana” tan bien observada por Henry James en 1907 (James, 1994), sería el unísono, es decir, la cantaleta idéntica de una melodía inmutable, repetida por todos los miembros del coro que simboliza a la sociedad. La unidad es el arma preferida de los americanizadores al cien por ciento, de los eugenistas y de los anglosajonistas. La polisemia, a la inversa, permite construir un conjunto armónico a partir de la sobre posición de voces o de líneas melódicas independientes. La democracia en acción imaginada por Kallen es una “democracia de nacionalidades” que cooperan entre sí en el marco determinado por instituciones políticas comunes.

La principal tarea de esta democracia de un nuevo tipo es “la perfección de los hombres según su naturaleza”. Bajo esta óptica, lo étnico se confunde con lo político, la naturaleza con el artificio y la armonía que resulta es comparable a “un orquesta en la que cada instrumento expresa su timbre y su tonalidad propias. Al igual que cada tipo de instrumento desarrolla su tema y su melodía en una sinfonía, cada grupo étnico puede ser considerado como un instrumento natural que expresa su tema y su melodía en la sociedad en conjunto” (Kallen, 1998: 124-125).

Para explicitar mejor el funcionamiento de su régimen armónico de pertencias múltiples, el filósofo moviliza otra metáfora de naturaleza lingüística: el ciudadano ideal de la comunidad multicultural debe practicar el bilingüismo, vinculando la lengua común de la república con las lenguas o dialectos de los grupos étnicos que conforman la nación. La “lengua de la república” implica el conocimiento del inglés y de las tradiciones políticas propias de Estados Unidos; las “lenguas o dialectos” de los grupos étnicos hacen referencia no solamente a los prácticas lingüísticas, sino también y sobre todo a las tradiciones estéticas, religiosas, intelectuales propias de cada uno de estos grupos. Precisamente es su singularidad la que se debe preservar para evitar la monotonía y el conformismo que sofoca una sociedad americanizada al cien por ciento. Nada es inevitable, nada está determinado de antemano por el sistema armónico de Kallen. La pelota está entre las manos de las “clases dominantes de América”: a ellas les corresponde escoger entre la promesa liberadora de un nuevo pluralismo etnocultural o la permanencia de los viejos hábitos anglosajones (Kallen, 1998: 124-125).

Las críticas de Kallen le reprocharon su romanticismo alemán, su herderismo, su incapacidad a pensar la mezcla de etnias y culturas y la misma posibilidad, en un distante futuro, de una América posétnica, al fin liberada de la preeminencia de las comunidades de pertenencia (Hollinger, 1995: 92-99). Pero Kallen, no se debe olvidar, escribía ante la urgencia en una época

(un periódico polaco), 100 000 para *Ameryka-Echo* (otro periódico polaco); 143 000 para el *Jewish Daily Forward* (un periódico yiddish), 78 000 para el *Day Warheit* (un periódico yiddish), etcétera. Véase (King (2000: 111-112).

4. Cada grupo de inmigrantes, según Kallen, posee una “individualidad étnica”,

sedimentada por su religión, su lengua, sus escuelas, su literatura y su teatro, su *ethos*, su herencia y su orgullo culturales y su concepción singular del *self-respect*.

5. El artículo de Kallen se llamaba “Culture and the Ku Klux Klan. Postscript to be read first”, publicado por primera vez en 1924.

en la que América conocía sin duda “la más formidable xenofobia racial de su historia” (Menand, 2001: 387). No ignoraba la porosidad de las barreras étnicas y religiosas como lo hace constar su propia vida de familia: hijo de un rabino, Kallen era un no creyente. Se casó con una WASP,<sup>6</sup> de nombre Rachel —la hija de un predicador metodista que “practicaba los rituales del judaísmo más fielmente que su marido laico”. Su hija se casó con un cuáquero y educó a su hijo (el nieto de Kallen) en la tradición judía de sus ancestros (Whitefield, 1998: XLVIII-XLXIX).

## La cuestión negra

Si hay un punto ciego en las tesis de Kallen es la cuestión negra que parece escapar a los marcos conceptuales de su pluralismo cultural. Kallen no ignora el problema, pero cuando él mismo fue confrontado a los prejuicios racistas de sus condiscípulos americanos, su respuesta, tímida y condescendiente no podía sino ser decepcionante. Como lo confirman sus biógrafos, al joven filósofo, estudiante de Harvard enviado a Oxford para continuar sus estudios, le repugnaba frecuentar a los estudiantes negros que residían en las secundarias de la pequeña ciudad universitaria. Pero estaba listo para hacer una excepción al brillante condiscípulo de Harvard, Alain Locke, el primer afroamericano admitido en Oxford como “Rhodes Scholar”. Cuando los miembros de la American Club de Oxford anunciaron una cena de gala para celebrar el “Día de acción de gracias”, Kallen descubrió que su camarada Locke, “a Harvard man” como él, no fue invitado ¿Qué hacer? Tomó consejo ante su maestro y mentor Barrett Wendell y se dedicó a aplicar la consigna susurrada por su maestro: Locke no debía ser invitado a la cena para no chocar con la sensibilidad de los estudiantes originarios de Estados Unidos, pero Kallen podía, si lo deseaba, tomar el té con su camarada —lo que se apuró en hacer, “a pesar de repugnarle” el personaje Locke (Menand, 2001: 388-391).<sup>7</sup> El incidente tuvo lugar en 1908. Los sentimientos de Kallen evolucionaron en el transcurso de los años, y ciertamente se esternó por el éxito considerable de la película de Griffith, *The Birth of the Nation*. Esta película, que denunciaba la promiscuidad sexual de los negros y hacía apología del *Ku Klux Klan*, fue proyectada en 1915 en una noche de gala organizada por el presidente Wilson. Es en este contexto que se debe entender las diatribas de Kallen contra el cine y la cultura de masas. La alternativa era, como lo escribió algunos años más tarde: “La *Kultur Klux Klan* o el pluralismo” (Kallen, 1998: 43). No había olvidado entonces la desventura de su camarada de Harvard...

Paradójicamente, Edward Frölich Haskell, el inventor de la palabra “multicultural” utilizada por primera vez en una novela pública en 1941, da a este concepto un sentido inesperado, diferente de la noción de pluralismo cultural y sin comparación con el concepto de “multiculturalismo” encomiado y popularizado en Estados Unidos por los sociólogos, los educadores, los jueces y los legisladores de los años ochenta.

6. Acrónimo de *White, Anglo-Saxon and Protestant*/Blanco, anglosajón, protestante (Nota del Traductor).

7. Boicoteado por los estudiantes blancos de Oxford, Alain Locke se integró sin dificultades en la comunidad de estudiantes “de color” del Imperio británico que pertenecían en su mayoría a la Oxford Cosmopolitan Club. Siguió sus estudios en Alemania y París antes de

“Multicultural” era utilizado por Haskell como un sinónimo de “cosmopolita”. Este término describía el comportamiento de hombres y mujeres cuyo horizonte cultural era el “mundo” y que no tenían sino desprecio por los odios y las pertenencias sórdidas de los pueblos monoculturales desesperadamente anclados a su patria estrecha y chovinista: los *one-country peoples* (Haskell, 1941: 58). Estos últimos, los pueblos de cepa (*natives*), incluso los “campeones inmoderados de las culturales locales” se comportaban como “sapos que tomaban su melodía de dos tonos por la música del universo” (Haskell, 1941: 68-69). La novela de Haskell, cosmopolita y pacifista, cuyo héroe sobrevivía a múltiples peripecias durante la guerra de los Balcanes, se inscribía en la mejor tradición kantiana de una “historia universal desde el punto de vista cosmopolita”. El primer uso inglés de la palabra “multicultural” era entonces transnacional y pos-étnico *avant la lettre*.

## El multiculturalismo hoy

¿Cómo describir el multiculturalismo hoy exactamente un siglo después de los primeros escritos de Kallen sobre el pluralismo cultural?<sup>8</sup> Los seguidores de Kallen son numerosos, incluso cuando no aceptan en bloque todas las ideas del filósofo, en particular el lugar excesivo que otorga al peso de los ancestros y de sus raíces étnicas. Los escritos de Michael Walzer, de Philip Gleason, de Lawrence Fuchs, de Nathan Glazer, de Peter Salin, David Hollinger sobre la identidad americana y los modelos opuestos de *melting-pot* y del multiculturalismo se nutren de referencias a Kallen. El primer pensador de las pertenencias múltiples del ciudadano moderno Lawrence Fuchs, en *The American Kaleidoscope*, da cuenta de la deuda de la sociología moderna con relación a los trabajos de Kallen. Cuando este inventa en 1924 la noción de pluralismo cultural, se representa la nación cívica no como un simple régimen de coexistencia de las poblaciones inmigradas, una “federación de culturas nacionales”, sino como una “fraternidad (*fellowship*) nacional de diversidades culturales”, es decir, un régimen abierto y cooperativo de pertenencias múltiples, unificado por una cultura cívica propiamente americana (Fuchs, 1990: 74; Walzer, 1992; Salin, 1997; Alba y Lee, 2003). Kallen criticaba las formas brutales de asimilación de los extranjeros de las que fue testigo después de la Primera Guerra Mundial, pero su sistema de pensamiento, como bien lo ha descrito Philip Gleason, era “silenciosamente asimilacionista” ya que postulaba, con la metáfora de la polifonía, un alto grado de consenso necesario para garantizar “la cooperación y la armonía” de todos en el marco de una gran república federal. Su lectura de la divisa nacional, *E Pluribus Unum*, provenía efectivamente del plural —la diversidad étnica, cultural y religiosa de los inmigrados— para culminar en la aceptación de un *unum*, en adelante definido como una cultura cívica unificada por una lengua común y por los grandes mitos fundadores de la república (Gleason, 1992: 52).

convertirse en uno de los fundadores y teóricos del *Harlem Renaissance*.

8. Tema de ficción en 1941, la palabra “multiculturalismo” es utilizada por el *Globe and Mail* de Toronto, en 1975, para describir el carácter cosmopolita de las grandes ciudades canadienses. Su empleo se generaliza en Estados Unidos y en Canadá a partir de los años ochenta.

Pero, como lo hace constar la historia de la inmigración hacia Estados Unidos, la dificultad consiste en encontrar un equilibrio satisfactorio entre el *pluribus* y el *unum*: estos dos términos de la ecuación americana están en tensión el uno con el otro. En ciertas épocas, los “nativistas” y los movimientos xenófobos como el partido de los *Know Nothings* o el *Ku Klux Klan* denuncian a los nuevos inmigrantes, cuyos orígenes eslavos, mediterráneos o judíos amenazan con destruir la “esencia de América” anglo-protestante.<sup>9</sup> Más recientemente los republicanos de Arizona y Florida o los líderes del movimiento del *Tea Party* perciben un peligro similar proveniente del Sur y reclaman la erección de un muro infranqueable entre Estados Unidos y México, bajo el pretexto que los latinos serían inasimilables y representarían una amenaza para la cultura y el bienestar de Estados Unidos. Bajo esta perspectiva, es claro que el *unum* es privilegiado en detrimento del *pluribus*. En otras épocas, cuando los afroamericanos, los latinos, pero también los estudiantes radicales se oponen a la guerra de Vietnam, las feministas, los colectivos de lesbianas, gays, bisexuales y transgénero (la comunidad LGBT), denuncian el anglo-centrismo, el poder excesivo de los WASPs o el falo-centrismo de las élites dirigentes, es evidente que se pone en acto el procedimiento contrario: el *pluribus* aplasta al *unum*, en un momento en el que el bello consenso de la “religión cívica”, tan elogiado por Robert Bellah (1967),<sup>10</sup> estalla en concepciones rivales, frecuentemente irreconciliables, respecto al bien común y al ideal patriótico americano. Las controversias suscitadas por el Watergate, el Irangate, el *Civil Rights Movement* (criticado por Malcolm X, Stokely Carmichael y los miembros del *Black Power*) y las revueltas urbanas de los años sesenta han debilitado la grandeza de una “cultura cívica” que, según las famosas encuestas comparativas de Gabriel Almond y Sidney Verba (1963: 4), colocaban a la democracia americana en el primer rango de todas las democracias del mundo.<sup>11</sup>

No se deben exagerar los efectos des-estructuradores de estas tendencias opuestas: los nativistas no tienen la mejor posición, el *Ku Klux Klan* que inquietaba tanto a Kallen está moribundo y los doce millones de indocumentados presentes en suelo de Estados Unidos viven tranquilamente en su país anfitrión. El escándalo no es la xenofobia —existe aún—, sino la incapacidad de los congresistas republicanos y demócratas para ponerse de acuerdo sobre un programa razonable de acceso a la ciudadanía para la mayoría de los “ilegales”. En cuanto a las corrientes separatistas o comunitaristas igualmente su importancia fue exagerada. Los movimientos culturales afro-céntricos, la *Nation of Islam*, han desaparecido de la escena pública o están, también, moribundos. El eslogan revolucionario que blandió Jesse Jackson en Stanford en enero de 1987 frente a quinientos estudiantes —*Hey Hey Ho Ho Western Culture's got to go*— hizo correr mucha tinta. Este eslogan, hoy caduco, fue por cierto mal interpretado por los testigos en aquel entonces: en ningún caso Jesse Jackson buscaba abolir toda referencia a la civilización occidental en

los cursos obligatorios de introducción a los grandes textos. Quería simplemente sostener a los estudiantes y a los educadores progresistas que deseaban adecuar la enseñanza de los grandes cánones literarios de las humanidades clásicas, añadiendo, modestamente, textos más “modernos”, tomados de Aimé Césaire, Toni Morrison, Frederick Douglass, Rigoberta Menchu...<sup>12</sup>

La referencia al eslogan de Jesse Jackson fue alterada por los enemigos de un multiculturalismo desenfrenado. Jackson, en efecto, había precisado a los estudiantes que lo interpelaban: “la cuestión no es el rechazo de la cultura occidental. ¡Todos nosotros somos

## La violencia es consagrada, resguardada y ejercida por los guardianes de la legalidad.

occidentales!” (Lacorne, 1994: 7). Y si hoy la enseñanza de los grandes cánones de la filosofía o de la literatura clásicas es casi inexistente en Stanford, no es debido a las protestas de lo que se llamaba “la izquierda tercermundista”, sino porque las ciencias duras y la cultura de las *start-ups* constituyen, a su manera, las nuevas humanidades: las narraciones fundadoras de David Packard, William Hewlett, Larry Ellison, Steve Jobs, Peter Thiel, Mark Zuckerberg, estimulan mucho más la imaginación que los grandes textos clásicos de antaño: Homero, Platón, Maquiavelo, Locke, Rousseau, Marx, Tocqueville... De ahí el hundimiento, en esta gran universidad, de los departamentos de estudios clásicos, de filosofía y de literatura. Estos campos disciplinarios existen aún (y la reputación de los profesores no ha disminuido), pero no atrae a las multitudes de estudiantes del primer ciclo que se disponen a integrarse a la economía numérica o se preparan a los largos estudios de *engineering*, *computer science*, medicina o biología. Pero es cierto también que en otras universidades de prestigio el abuso de la enseñanza fundada en las teorías postmodernas, demasiado enjergados

estaba orgullosos de su gobierno, contra 46 por ciento de los ingleses, 30 por ciento de los mexicanos, 7 por ciento de los alemanes y 3 por ciento de los italianos.

<sup>12</sup>. Sobre estas declaraciones y las polémicas que produjeron, véase Lacorne (1994: 4-17).

<sup>9</sup>. Sobre estos debates y la lectura que hace de ellos André Siegfried en Francia, véase Lacorne (2003: 169-192).

<sup>10</sup>. Más tarde Bellah (1992: 142) afirmará que “la religión civil en América es hoy un cascarón vacío y roto”.

<sup>11</sup>. Las encuestas precisaban, entre otras cosas, que 85 por ciento de los americanos

y demasiado esotéricas, han contribuido fuertemente al ocaso de las humanidades literarias.

El único lugar en el que la ideología multicultural ha ganado de manera decisiva es entre los muros de las escuelas primarias y secundarias. Es ahí que se forja una pedagogía de la *salad bowl* que pone el acento en la diversidad de las culturas y de los orígenes sobre la problemática de género y la apertura de la sociedad a nuevas corrientes socioculturales. “En mi experiencia como profesor en la escuela pública, escribe el politólogo Rob Reich, la enseñanza multicultural es un hecho no negociable” (Reich, 2002: 31).<sup>13</sup> En esta tónica, el sociólogo Natha Glazer constataba con realismo: “todos somos multiculturales hoy”, a la vez que deplora la insuficiencia de los esfuerzos realizados a favor de la educación de los negros y la persistencia de los regímenes de segregación escolar (Glazer, 1997: 122-146).

En Francia se tiende demasiado a denunciar los estragos del multiculturalismo norteamericano sin apreciar nuestra propia tradición multicultural de la cual Dominique Schnapper recuerda la realidad: desde 1994, “el multiculturalismo de la vida social es un hecho: toda nación, por definición, está formada por poblaciones diversas por su cultura, su medio social, su religión de referencia o de práctica, su origen regional o nacional”. Estas poblaciones pueden conservar, añade, un “núcleo cultural duro, directamente emanado de su herencia étnica, transmitida por la familia no excluye(ndo), por lo demás, la participación en la sociedad política, si estas normas no están en contradicción con los valores de los ciudadanos” (Schnapper, 1994: 99).

No es menos cierto que la centralización francesa, nuestros reflejos jacobinos y el miedo ancestral de una explosión del Estado en comunidades rivales nos impide pensar la unidad en la diversidad. El canto republicano preferido por los franceses es el unísono y no la polifonía privilegiada por Kallen y sus discípulos, de ahí está resistencia a aceptar la expresión pública de diferencias étnicas o religiosas en las escuelas o en el seno del espacio público.

Por razones históricas evidentes, la sociedad norteamericana permanece abierta a las diferencias, mismas que no deja de medir con exceso de precisión. Los censos etno- raciales existen desde 1790. Pero marcadamente su significación y sus usos han cambiado. No se trata de construir una jerarquía de razas, sino de poner los datos recolectados al servicio de

políticas sociales destinadas a luchar contra la discriminación, la segregación escolar y la subrepresentación de las minorías étnicas entre los miembros del Congreso. Hoy en día la “raza” no es más medida como un dato científico objetivo, determinado por los adeptos del darwinismo social; está sin embargo aún presente: es una categoría subjetiva elegida por cada persona censada al responder a la pregunta planteada: “¿cuál es su raza?”. Durante el último censo de 2010 los residentes americanos tenían la obligación de responder a esta pregunta tachando una o varias casillas correspondientes cada una a una raza específica: “Blanco, negro, amerindio, asiático, nativo de Hawai o de otras islas del Pacífico, otra raza”. Otra pregunta, distinta, precisaba: “¿esta persona es de origen hispánico, latino o español?”. Unas subcategorías daban opciones numerosas tales como “china, filipina, coreana...” como respuesta a la primera pregunta; y “mexicana, puertorriqueña, cubana, colombiana” como respuesta a la segunda. El multiculturalismo americano se vive entonces en el marco de un “pentágono etno-racial” según la expresión consagrada por el historiador David Hollinger (1995: 8-9)<sup>14</sup> —un pentágono de fronteras inestables y porosas, puesto que la mitad de los latinos, por ejemplo, rechazan identificarse con una raza en particular (escogen la categoría “otra raza”), y porque el número de individuos multiétnicos o multiraciales no cesa de aumentar de un censo a otro.

La fluidez de las fronteras etno-raciales, su inestabilidad de un censo a otro, los efectos del mestizaje de poblaciones impide fijar las identidades y facilita las múltiples pertenencias que pueden variar de un individuo a otro sin disolver el sentimiento de pertenencia a un *unum* republicano. El presidente Obama, un verdadero mestizo, prefiere definirse en los formularios del censo como “Negro” porque es así como se percibe y es percibido por la mayoría de los norteamericanos (Sugrue, 2010: 121-123). Pero Obama no olvida que es “el hijo de un hombre negro de Kenia y de una mujer blanca de Kansas” y que su historia “ha inscrito en sus genes que esta nación es mucho más que la suma de sus individuos, que todos, tantos como somos, no hacemos sino uno” (Obama, 2008: 30-31). Hillary Clinton, quien es visiblemente blanca de origen europeo, se piensa como perteneciente a un conjunto plural, y el *video clip* escogido por ella para lanzar su campaña presidencial este 2016 envuelve al espectador en un verdadero torbellino multicultural. Aparecen, en este video, un pareja multirracial, una pareja de homosexuales que se toman de la mano y anuncia su próximo matrimonio, una pareja de jóvenes negros cuya joven mujer está embarazada, latinos que hablan español entre ellos, una estudiante asiática que busca empleo, una mujer retirada, un empresario, niños mestizos, dos mujeres enamoradas entre sí, etcétera.<sup>15</sup> Cada uno puede modular su identidad o su relación a las identidades, al tiempo que demuestra su fuerte adhesión a la identidad nacional y a los valores fundadores de Estados Unidos.

Observemos, en fin, un sutil cambio semántico en el uso de la palabra multicultural, frecuentemente remplazado por aquella de *diversidad* para describir el mismo fenómeno, con un evidente cuidado de eufemización de las connotaciones raciales de las políticas de *affirmative action*. Cuando la Corte Suprema, en la famosa sentencia *Bakke*, describe el futuro de la nación,

es para precisar que ésta se funda en un multiculturalismo bien entendido, que necesita la inmersión de las élites “en una *diversidad de ideas y costumbres* que reflejan la de nuestra nación, compuesta de una multitud de pueblos (*a Nation of many peoples*)”. La Corte agrega, tomando como ejemplo el manual de admisión de los estudiantes de Harvard, que “la diversidad étnica no es sino uno elemento entre la serie de factores que una universidad puede con validez tomar en cuenta cuando busca obtener un cuerpo estudiantil heterogéneo”. Para decirlo con claridad, “la raza o el origen étnico” pueden ser considerados “como un ‘plus’” en el expediente de un candidato, sin que este criterio sea necesariamente determinante, y sobre todo sin recurrir a cuotas de admisión previamente establecidos.<sup>16</sup> La vaguedad jurídica deliberadamente mantenida por los jueces para ocultar prácticas discutibles de aritmética racial provocó un vigoroso debate sobre la noción misma de diversidad y de las exigencias a la des-racialización de las prácticas de selección universitarias (Schuck, 2003: 195-202).

Estos llamados fueron escuchados, casi veinte años más tarde, por la opinión pública, pues seis Estados americanos, entre los cuales California y Michigan, acaban de prohibir por referéndum popular las políticas públicas de *affirmative action*, con la esperanza, sin duda, de precipitar el advenimiento de una sociedad post-étnica y pos-racial. Sin embargo, como no ha dejado de subrayarlo el juez Sotomayor en una reciente decisión de la Corte Suprema: “La raza sí cuenta” en los Estados Unidos, y el “mejor medio de impedir las discriminaciones fundadas sobre la raza es el de hablar abiertamente y candidamente del tema (mismo) de la raza”.<sup>17</sup> Los recientes disturbios urbanos de Ferguson (Missouri) y de Baltimore (Maryland); el asesinato racista de nueve fieles en una iglesia afroamericana de Charleston (Carolina del Sur) demuestra la pertinencia de esta declaración. La utopía pluralista imaginada por Kallen, su gran polifonía y su “orquestración de la humanidad” chocan aún con un obstáculo, siempre irreductible: la cuestión negra en los Estados Unidos. ■

## REFERENCIAS

- Alba, R., y V. Lee (2003), *Remaking the American Mainstream. Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge, Harvard University Press.
- Almond, G., y S. Verba (1963), *The Civic Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- Bellah, R. N. (1967), “Civil Religion in America”, *Daedalus*, invierno.
- \_\_\_\_\_, (1992), *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial* [1975], Chicago, Chicago University Press, segunda edición.
- Collomp, C. (2006), “Politique d’immigration et citoyenneté”, en Denis Lacorne (coord.), *Les États-Unis*, París, Fayard/CERI.
- Fuchs, L. (1990), *The American Kaleidoscope. Race, Ethnicity and the Civic Culture*, Hanover, Wesleyan University Press.
- Glazer, N. (1997), *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gleason, P. (1992), *Speaking of Diversity. Language and Ethnicity in Twentieth Century America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Grant, M. (1916), *The Passing of the Great Race or The Racial Basis of European History*, Nueva York, Charles Scribner’s Sons.
- Haskell, E. F. (1941), *Lance. A Novel About Multicultural Men*, Nueva York, John Day.
- Hollinger, D. A. (1995), *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, Nueva York, Basic Books.
- James, H. (1994), *The American Scene*, Nueva York, Penguin Books.
- Kallen, H. M. (1915a), “Democracy versus the Melting-Pot. A Study of American Nationality. Part I”, *The Nation*, vol. 100, núm. 2590, 18 febrero.
- \_\_\_\_\_, (1915a), “Democracy versus the Melting-Pot. A Study of American Nationality. Part II”, *The Nation*, vol. 100, núm. 2591, 25 febrero.
- \_\_\_\_\_, (1932), *Judaism at Bay. Essays Toward the Adjustment of Judaism to Modernity*, Nueva York, Bloch Publishing Co.
- \_\_\_\_\_, (1998), *Culture and Democracy in the United States. Studies in the Group Psychology of the American Peoples*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- King, D. (2000), *Making Americans. Immigration, Race and the Origins of the Diverse Democracy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lacorne, D. (1994), “Des coups de canon dans le vide? La civilisation occidentale dans les universités américaines”, *Vingtième siècle*, núm. 43, julio.
- \_\_\_\_\_, (2003), *La crise de l’identité américaine. Du melting-pot au multiculturalisme*, Gallimard, segunda edición revisada y aumentada.
- Menand, L. (2001), *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.
- Obama, B. (2008), *De la race en Amérique*, París, Grasset.
- Reich, R. (2002), *Bridging Liberalism and Multiculturalism in American Education*, Chicago, Chicago University Press.
- Salins, P. D. (1997), *Assimilation American Style*, Nueva York, Basic Books.
- Schnapper, D. (1994), *La Communauté des citoyens. Sur l’idée moderne de nation*, París, Gallimard.
- Schuck, P. H. (2003), *Diversity in America. Keeping Government at a Safe Distance*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sugrue, T. (2010), *Not Even Past. Barack Obama and the Burden of Race*, Princeton, Princeton University Press.
- Walzer, M. (1992), *What it Means to be an American. Essays on the American Experience*, Nueva York, Marsilio.
- Whitfield, S. (1998), “Introduction to the Transaction Edition”, en H. M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Zolberg, A. (2006), *A Nation By Design. Immigration Policy in the Fashioning of America*, Cambridge, Harvard University Press.
- Zoller, E. (2000), *Grands arrêts de la Cour suprême des États-Unis*, Paris, PUF.

13. Sobre la pedagogía del *salad bowl*, véase Lacorne (2003: 243-254).

14. Se trata, en realidad, de un *hexágono ethno-racial* con la suma, después del censo de 2000, de la nueva categoría de “nativo de Hawái o de otras islas del Pacífico”. Se observará que el *Census Bureau* prevé la supresión de toda referencia a la “raza” en los formularios del censo de 2020. Las categorías étnicas serán mantenidas con la adición probable de una nueva categoría de individuos que se declaren “Middle Eastern or North African”.

15. Hillary Clinton, *Presidential Campaign Announcement*, disponible en línea.

16. Opinión del juez Powell, *Regents of the University of California v. Bakke* 438 U.S. 265 (1978). Utilizo la traducción de Zoller (2000: 937-939, 942).

17. Opinión disidente de la juez Sotomayor, *Schuette v. Coalition to Defend Affirmative Action*, 572 (2014), consultable en línea. Esta decisión reconocía la validez de una referéndum de Michigan que abolía el uso de todo sistema de “trato preferencial” fundado sobre la raza, el sexo, el color, la etnicidad o el origen nacional para la selección de los estudiantes en las universidades públicas del Estado.

debates

# VIOLENCIA EN LA DEMOCRACIA

(Primera parte)

por LUIS GERENA CARRILLO\*

## Presentación

Muertes, mutilaciones, desapariciones, secuestros, abusos, inmolaciones, terrorismo de Estado, bombardeos, genocidios, violencia de género, se han convertido en asuntos cotidianos. Es claro por los medios de comunicación que nadie está exento de ellos: todos somos igualmente vulnerables. La violencia se ha incrementado a tal punto que se vive en la zozobra, incluso hay poblaciones enteras cuya vida no conoce la paz. Los niños crecen asimilando la violencia, y los mayores están condicionados por ella en sus relaciones. Sin embargo, este incremento de la violencia indica que no se trata de una cuestión local, explicable por circunstancias particulares, sino que al parecer es un fenómeno global. Por esta razón, individuos y colectivos de distintas tendencias e intereses, y en diversos lugares, se han visto precisados a investigar sobre la violencia, para enfrentarla, aminorarla o comprenderla. En este sentido, los textos que presentamos estuvieron motivados inicialmente por la siguiente pregunta: ¿por qué en un momento en que impera la democracia la violencia se manifiesta de tantas maneras y a tal grado que no parece tener precedentes en la historia?

Cada uno de estos trabajos siguió esta pauta, y por eso se habla de la violencia considerándola en el contexto de la época contemporánea. Sin embargo, hablamos de violencias, porque se trata de un fenómeno que se manifiesta de múltiples maneras y tiene diversas explicaciones. De acuerdo con esto, el primero de los textos, "Violencia, explosiones y redención", pretende comprender la experiencia, si se le puede llamar así, de la explosión de un coche bomba, esa violencia que es destrucción total, que silencia y destruye toda diferencia. Pero la violencia tiene también en cierta forma una lógica o, mejor dicho, una genealogía si, como Nietzsche lo advierte, asumimos que ha sido el instrumento para construir civilización. "Violencia, memoria y derecho de señores" parte de este supuesto para abordar la violencia del Estado, y la crueldad: "Tenemos

dos cuestiones, primero ese efecto residual del derecho de señores en quienes se cobran las deudas por su cuenta, en quienes amenazan al Estado creando sus propias reglas y utilizando todo tipo de torturas. Por otro lado, la violencia del Estado. Ambos se refuerzan, se oponen o se complementan según los casos. Se trata así, de hacer un análisis de ciertos conceptos jurídicos y políticos que sirven para pensar dos tipos de violencia en nuestros días, la del Estado y la que está más allá de su alcance, pero que es producida con su misma lógica. La lógica del Estado proviene del monopolio de la violencia que históricamente se adjudicó". En contraste con estas tesis, el artículo "Una teoría general de la violencia, de Ibn Jaldún a Ernest Gellner", encuentra en el Estado y en la capacidad innovadora y productiva del capitalismo la posibilidad de la paz, por lo cual intenta explicar la violencia como el resultado de grupos organizados como los yihadistas o los narcotraficantes, cuyo poder rivaliza con el poder del Estado, y que están conformados como clanes, como comunidades en donde la acción individual sólo responde a los intereses de la colectividad. No obstante, el texto "Advertencia sobre la democracia: el régimen nazi", nos recuerda que el nazismo, cuya organización borraba igualmente toda individualidad y utilizó el aparato estatal para perpetrar sus crímenes, llegó al poder gracias a procesos que ahora son emblemáticos de la democracia liberal, como el voto. El nazismo y su violencia se aborda también en el texto "Una moral para tiempos violentos: la propuesta de Hannah Arendt", pero desde la moral, rescatando la posición de esa filósofa y política alemana, quien padeció el nazismo y consideró necesario, a partir de esta experiencia, hacer visible que nuestra comprensión habitual de la moral no nos sirve para entender a un criminal nazi como Eichmann, pero quizá tampoco la violencia que ahora enfrentamos.

\* Profesor de tiempo completo en el Departamento de Filosofía-Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado

de Morelos, donde está adscrito al *Cuerpo Académico Estudios sobre política, ética y cultura*.



# VIOLENCIA

explosiones y redención\*

por HARRIET GARCÍA DE VICUÑA GORTAZAR\*\*

*Dedico este texto, con todo cariño y admiración, a mi amigo Rodrigo Mier González Cadaval. Gracias por todas las horas “perdidas” en los cafés de Cuernavaca, entre risas, conversaciones y proyectos descabellados. Gogoan zaitugu.*

## Volutas de humo

Este artículo no es una defensa ni una incitación; tampoco es una justificación ni una legitimación. No disculpa ni defiende a aquellos que aprietan el disparador. El perturbador y monstruoso artefacto de destrucción que se moviliza para reflexionar sobre la violencia es una metáfora: espeluznante y terrible pero una metáfora. Acerquémonos al horror.

El coche explota. Un huracán de metralla destroza todo lo que encuentra a su paso; el aire se llena de humo; los escombros y los cuerpos mutilados llenan un paisaje que antes de la deflagración pudo ser cualquier cosa; el dolor, el sufrimiento y la incomprensión hacen su aparición. Es el momento para que alguien actúe: ¿hay que eliminar los destrozos o adentrarse en los escombros y curiosear entre las ruinas? Comencemos por esto último.

La explosión nos golpea con fuerza; las preguntas se acumulan: ¿hay que tratar de nombrar lo *innombrable*?, ¿es suficiente presenciárselo?, ¿el horror que produce es tan intenso que es necesario eliminar el sinsentido?, ¿por qué entrar al cráter?, ¿no es mejor salir del agujero y rellenarlo?

\* Agradezco los comentarios de Rodrigo Mier, Agustín Rivero y Dexter Martin. Espero haberlos aprovechado adecuadamente.

La razón por la que damos este extraño paseo es para meditar sobre una sorprendente exigencia a la que nos obliga el pensador que guía gran parte de la siguiente reflexión: pensar una violencia que no devenga ley.

La relación definitoria y significativa entre ley y violencia que descubre Walter Benjamin le lleva a proponer una metáfora singular: la violencia de Dios como aquella que no funda o defiende derecho alguno. Dios destruye y redime en una acción paradójica que el alemán nos propone pensar. Aceptemos el reto.

Fijar la mirada en la explosión de un coche bomba nos ayuda a reflexionar sobre la redención en la destrucción e introduce una delimitación que, consideramos, resulta necesaria para pensar la redención que ocasiona la destrucción: no hay esperanza más allá de la explosión; no hay un Dios que nos prometa una salvación más allá de la hecatombe: la emancipación, si es que aparece, surge entre las ruinas.

La destrucción ocasionada por el coche bomba se convoca como un (no)estado de cosas en el que algo se *presenta*; entre el caos y el destrozo algo *aparece*. Este texto

\*\* Profesor investigador en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

pretende ayudar a *ver* entre el humo de la explosión lo que se *muestra* en los escombros.

Lo que aparece en la atroz deflagración es un espacio en blanco: una situación tan incomprensible y ajena que no sabemos cómo denominar. Pensar la emancipación de la explosión obliga a enfrentarse a ese vacío de sentido en el que las palabras y las denominaciones parecen dejar de operar. Pasear por el cráter de la explosión nos deja mudos por el espanto: tan callados y estupefactos como ante la acción de Dios. Observamos los destrozos con la ayuda de Walter Benjamin: que él nos guíe por la espiral de la violencia.

### El fin esclarece los medios

El berlinés comienza su crítica a la violencia preguntándose si la violencia es algo sólo evaluable con relación a los propósitos que persigue. Parece obvio que la violencia es un medio que se utiliza para lograr determinados objetivos, por lo que un posible camino de reflexión consiste en analizar los fines pretendidos.

Al seguir esta vía y concentrarse en los objetivos, se elimina un problema que podría llegar a hacer inviable el estudio: que las acciones violentas parecen imposibles de discriminar en cuanto tales. Un disparo, una explosión, una cuchillada no se diferencian de otro disparo, otra explosión, otra cuchillada independientemente de que sirvan para cometer un atraco, perpetrar un asesinato político, consumir una venganza pasional o defender la propia vida. Sólo la finalidad permite diferenciar y es, por lo tanto, la que proporciona un ámbito de estudio en el que existen elementos evaluables: los motivos de la acción.

Explorar la razón, la pretensión de la violencia, la justicia de la intención, es la única manera de iluminar la noche en la que todas las violencias son iguales. La voluntad de aquel que aprieta el gatillo es lo que permite distinguir un disparo de otro disparo.

El asesino que busca justicia no puede ser juzgado de la misma manera que aquel que pretende perpetuar la opresión porque, en el reino de los fines, sus homicidios no son la misma cosa. Sólo la adecuada caracterización de lo pretendido por la violencia permite elaborar juicios apropiados sobre ésta.

La respuesta afirmativa a la pregunta que indaga sobre la justicia del motivo distingue la “buena” de la “mala” violencia; garantiza que se usa correctamente (Cfr. Benjamin, 2001: 23). El examen de la justicia de los fines permite, pues, discriminar lo aparentemente igual.

Un disparo es diferente de *otro* disparo. No es lo mismo asesinar por lucro o venganza que por solidaridad o búsqueda de libertad; distinguir esto es lo que nos permite orientarnos en el tupido bosque de la violencia. La mixtura sólo se decanta si entendemos la validez del porqué. Caracterizar la agresión permite orientarnos; pero esta orientación es engañosa.

El problema que detecta el alemán es que al trasladar la centralidad del estudio a la caracterización ética de los múltiples y contradictorios objetivos que se pueden perseguir gracias a la violencia logramos un principio exterior de análisis. Nos permite juzgar los casos de utilización pero no es un criterio adecuado (Benjamin, 2001: 23). El hecho de que el análisis de los objetivos

“clarifique” un fenómeno que se nos presenta perturbadoramente indiferenciado, en el que lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, la libertad y la opresión se persiguen a balazos, tranquiliza los espíritus pero aleja del problema.

Al reflexionar sobre aquello que se pretende lograr con la violencia se elimina de la meditación la característica que parece definitoria del problema: que la violencia es un medio. Supereditar la evaluación de la violencia a la casuística de los objetivos que persigue, la transforma; la convierte en un “dato natural dado” (Benjamin, 2001: 24), en una especie de “materia prima” (Benjamin, 2001: 24) y esta caracterización resuelve engañosamente su carácter más enigmático: se use para lo que se use, siempre es un medio.

Si pensamos que la naturaleza nos ha dotado de la violencia; si es una característica natural y propia del ser humano; si sólo puede ser juzgada con relación a la justicia (o falta de ella) de los objetivos que persigue, su carácter de medio desaparece de la reflexión. Los fines han eclipsado al medio.

Aséptico como el empleo del brazo o la pierna, un disparo deja de ser un problema en sí mismo. No tratamos de entender al brazo; sólo a su dueño. No podemos pensar la violencia; sólo al perpetrador. No logramos analizar el medio; sólo su fin.

Cualquier análisis de la violencia se debe conformar con la elaboración de una *tabla de buenos motivos*. Preguntas como: ¿cuál es su intención?, ¿qué quiere conseguir?, ¿por qué ha disparado? llenan el cuadro de contenidos, pero alejan del enigma del uso polivalente de la violencia. El criterio de los fines, propio del derecho natural, se descubre como un principio que sólo permite acumular una larga lista de fines particulares que deben ser evaluados constantemente.

### Todas las violencias son iguales: medio

El carácter de medio es retomado por el estudio que el derecho positivo hace de la violencia; ésta es la siguiente parada en el análisis de Benjamin. En esta perspectiva la observación se centra en el estudio de la violencia como dato histórico y en la crítica de su legitimidad: cómo se ha utilizado, cuándo se ha originado, quien está autorizado a usarla y cómo se ha apoderado de este derecho son los problemas sobre los que se reflexiona.

El análisis del derecho positivo comienza por la “identificación del origen histórico de cada forma de violencia” (Benjamin, 2001: 25). ¿Cómo aparece?, ¿quién la utiliza?, ¿en que circunstancias?, ¿quién la padece?... son las cuestiones que centran la reflexión; la coyuntura en la que se da el uso efectivo de la violencia se convierte en el foco de atención.

Al privilegiar las características concretas del uso de la violencia, la perspectiva ética deja de ser la única operativa. Al indagar por el nombre del asesino y su método; al catalogar la identidad de las víctimas y el lugar de las muertes; al analizar los recursos involucrados en el homicidio, la importancia para el análisis de las razones de la acción se disuelve.

El porqué de la violencia se ha transformado en una pregunta más; ya no es la única posible. Cómo, cuándo y quién

exigen su derecho. Analizar los recursos, momentos y nombres involucrados en el asesinato permite elaborar una especie de relato material de la violencia. El estudioso puede elaborar una crónica que se desarrolla más acá del reino de los motivos; más acá de la justicia.

### ¿Cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿quién?

El cambio de perspectiva permite estudiar las tecnologías involucradas en el uso de la violencia; elaborar la historia de los momentos y lugares en los que se practicó; confeccionar las biografías de aquellos que la ejercieron o la padecieron.

Las razones de su uso desaparecen del ámbito de análisis, por lo que la pregunta se traslada y transforma: la cuestión ya no es dilucidar cuál es la razón por la que se usa la violencia; el problema consiste en analizar por quiénes y contra quiénes se puede usar.

La primera respuesta que viene a la mente es de una increíble e inquietante banalidad: *la violencia se usa porque se puede usar*. Todo aquel que disponga de los medios materiales necesarios (fuerza física, acceso a objetos susceptibles de ser usados como armas, presupuesto y contactos para la compra de armas y explosivos, ser dueño de un entramado industrial, etcétera) tiene la posibilidad de ser violento. Así pues, ¿las condiciones materiales son la última ratio?, ¿la reflexión sobre el uso de la violencia se agota en la constatación de sus diferentes usos? Ciertamente no. La violencia no sólo se usa porque existan las circunstancias materiales para su empleo. Se utiliza en coyunturas históricas determinadas y por personas concretas.

Las agresiones se ejercen por y se ejercen sobre. Victimarios y víctimas se relacionan mediados por la violencia y esta mediación se da en lugares y épocas definibles. El asesinato, la guerra, la revolución no suceden “fuera de”. Personas y lugares son actores y escenarios del teatro de la violencia. *Alguien* aprieta el gatillo en *algún* lugar.

Policías disparan a delincuentes; aviones bombardean pueblos y ciudades; pelotones de soldados acribillan multitudes; revolucionarios accionan el disparador de una bomba; ultraderechistas apalean mendigos hasta matarlos; fanáticos religiosos separan la cabeza del tronco de sus enemigos; narcotraficantes desmiembran a sus rivales. Todo en algún momento. Todo en algún lugar. ¿Qué les da el derecho de hacerlo?

### Violencia legítima: apoyamos a nuestras tropas

La última pregunta indica que el problema del uso de la violencia va más allá de su materialidad. Los actores y espectadores no se conforman con constatar el disparo: se preguntan por el derecho a disparar de aquel que lo hace. Los involucrados en la macabra actuación se convierten en parte de la historia de la legitimidad de la violencia; enredados como están exponen la apreciación que tienen sobre el uso de la violencia; participan en el relato que cuenta la apropiación de la legitimidad por parte de distintos grupos (Benjamin, 2001: 25).

Todo aquel que usa la violencia quiere, idealmente, verse legitimado; necesita promover la comprensión de los que ven o incluso sufren su acción; ansía mostrarse como el único autorizado para el uso de la violencia. El *derecho* y la *verdad* están de su parte. La necesidad histórica, las circunstancias sociales, el progreso por venir, el destino y su fatalidad... sirven para justificar que, sólo ellos, están legitimados para usar la violencia. Sólo ellos pueden emplearla. Sólo ellos cuentan con la aprobación. Con razón o sin ella, apoyamos a nuestras tropas.

“No podemos esperar a ser atacados para responder. Estos tiempos han terminado y el planeta debe comprenderlo” (Virilio, 2006: 78). La frase de un anónimo estudiante de Durham, Carolina del Norte, que rescata Paul Virilio, muestra con gran claridad el juego de la legitimidad. El dilema ético que se crea al cuestionarse por la justicia de un ataque contra un grupo de individuos que “todavía” no ha hecho nada carece de importancia. La guerra preventiva es una “necesidad histórica” para una superpotencia, Estados Unidos de América, que tiene al mundo como patio trasero (Virilio, 2006: 78). Todo lo que sucede en la tierra es de su incumbencia. No es necesario exponer razones ni argumentos: el tiempo de la diplomacia terminó (Virilio, 2006:78). La violencia preventiva que defiende el orden de cosas es necesaria; el planeta entero así debe legitimarlo.

La cuestión de la legitimidad de la violencia se dirime, por lo tanto, en la percepción que de la acción tienen los involucrados. Por muy injusta e irracional que parezca, legítima es la violencia que se percibe como tal. Luchar por esta percepción es luchar por la legitimidad. Distintas facciones han pretendido mostrarse como las únicas legitimadas para usar la violencia. Con razón o sin ella apoyamos a nuestras tropas. Las preguntas se imponen: ¿cómo justificar semejante legitimidad?, ¿cómo imponer tal percepción?, ¿apelar a la necesidad histórica, las circunstancias, el destino, el mantenimiento del orden... sirve para legitimar la violencia? Por supuesto que sí, pero ¿para qué perder el tiempo?

### La violencia soy yo

Lo curioso de lo que descubre el alemán es que la historia de esta percepción no se caracteriza por un caótico listado de discursos de legitimación de la violencia: se distingue por la apropiación constante del uso y la legitimidad de la violencia por parte de la ley. La ley se apodera del uso exclusivo y sanciona la legitimidad de la violencia. Los sistemas legales, por lo menos en Occidente, se caracterizan por perseguir y deslegitimar la búsqueda individual de cualquier fin natural, personal y privado, mediante el uso de la violencia; se dan a sí mismos el monopolio de su uso, el único posible legítimamente (Benjamin, 2001: 26). La violencia al servicio de la ley es la única permitida.

La búsqueda de justicia, lucro, posición social, transformación política, venganza... mediante la violencia está vetada para grupos y particulares. Justa o injusta, es ilegítima; justa o injusta, es perseguida. Figuras jurídicas e institucionales como el derecho de guerra, el derecho de huelga y la acción policial, son presentadas por Benjamin como ejemplos significativos de esta

apropiación. Sólo el Estado puede declarar la guerra, delimitar y controlar la violencia de los trabajadores en la lucha por las mejoras laborales y reprimir a los revoltosos y a los delincuentes. Nadie más puede. Nadie más debe. Nadie más está legitimado.

La existencia de estos derechos, de esta institución y el marco de legitimidad que proporcionan las distintas legislaciones para un determinado uso de la violencia, permiten vislumbrar que es algo más que lo que aparenta ser: para la ley, la violencia no es sólo un medio para conseguir objetivos. La importancia que la ley otorga a la necesidad de controlar la violencia, la obsesión por dominar su uso, indica que es algo distinto a “un mero medio para asegurar directamente un deseo discrecional” (Benjamin, 2001: 28).

Si la violencia sólo sirviese para satisfacer un deseo inmediato, no sería más que un medio “pirata” (Benjamin, 2008: 28); un modo que, idealmente, cualquiera podría utilizar para obtener el pillaje que posibilita la satisfacción del deseo inmediato. ¿Para qué organizar todo un entramado institucional y legal que garantiza que el único que puede satisfacer sus deseos es la ley?, ¿por qué ese privilegio?, ¿por qué es tan importante para la ley deslegitimar el uso que los demás pueden hacer?, ¿cuál es el peligro? Alguien se juega su existencia en la lucha por el control de la violencia.

### Defender el monopolio

“[...] Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...], reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (Weber, 1979: 83).

El Estado y su ley pueden existir en el momento en que alguien expropia de la posibilidad de uso de la violencia a cualquier persona o grupo en el territorio que controla. Todos los habitantes de la región deben renunciar a la agresión y admitir que la violencia de la ley, la del Estado, es la única legítima. Hay estado en el momento en que hay exclusividad en el uso de la violencia.

La definición de Weber apunta a las razones de la lucha. La obcecación por mantener el privilegio del uso de la violencia por parte del Estado indica que el asunto que se juega aquí no sólo es el de la legitimidad de la violencia, es decir, el de su simple percepción: el Estado se presenta como el único legitimado para usar la violencia porque *necesita* ser el único que pueda usarla: su existencia depende de ello. Reclamar victoriosamente la exclusividad del uso de la violencia le permite *ser*.

Independientemente de los fines que norma la ley que defiende (la igualdad, el libre mercado, la libertad, la ley de Dios, el poder individual...), cualquier Estado se enfrenta a su propia destrucción en el momento en que la violencia escapa a su control. Cualquier violencia no sancionada por el marco legal descubre lo inestable de la ley: es asesina de la ley y del Estado. Revolucionarios, asesinos, ladrones, muchedumbres violentas, grupos incontrolados ... cuestionan la ley; al buscar satisfacer violentamente sus deseos *fuera de la ley*, generan sospechas sobre la existencia particular del precepto.

La violencia, el medio que *puede* obtener cualquier cosa, cuestiona en la práctica la validez de los modos de relación

sancionados por la norma. Una mercancía se puede comprar, pero también robar. A un enemigo se le puede denunciar, pero también matar. A un gobierno se lo puede censurar, pero también derrocar. Deseos discrecionales todos ellos que no *sólo* se pueden tratar de satisfacer por la vía legal.

La violencia ilegítima, fuera del control de la ley, cuestiona la validez y la necesidad de esa ley. La violencia desbocada descubre lo concreto, particular y circunstancial del marco legal que sanciona las relaciones sociales. Es así, pero puede ser de otra manera. La falta de control sobre la violencia cuestiona la potestad del orden legal. La ley se descubre discutible en el momento en que los particulares hacen uso de la fuerza. Este descubrimiento es el que trata de impedir el Estado al monopolizar el uso de la violencia.

### Defensa y creación

Al acaparar el uso de la de la violencia, la ley se presenta como el único camino posible para la satisfacción de los deseos y necesidades de aquellos que viven bajo su dominio. La *certeza* en la legitimidad de la violencia legal hace que la comunidad se discipline; nadie puede cuestionar su autoridad al perseguir sus anhelos fuera de la ley, es decir, con un uso ilegítimo de la violencia. El “medio pirata” que satisface caprichos individuales deja de ser una opción.

Convencer de la legitimidad de la violencia legal ayuda a defender la existencia del orden, del orden existente. La fragilidad que descubre la violencia descontrolada se cubre con el velo de la legitimidad. La legalidad trata de dejar sin armas al enemigo. El violento contrincante de la ley puede acabar con la ley; con esta ley. Un grupo violento, en el momento en que logre prevalecer, impondrá sus creencias, modos y objetivos; creará ley. *Esta* legalidad no puede permitir *otra* legalidad. Se defenderá del ataque.

La violencia que derroca la ley permite fundar ley. La violencia que defiende la ley permite conservar la ley (Benjamin, 2001: 32). Sin importar cuales sean los fines que defiende, funda ley cuando los objetivos perseguidos por ella prevalecen; conserva ley cuando reprime a aquellos que violentan el orden. Aquella quiere implementar algo nuevo; ésta mantener y conservar.

### Un nuevo comienzo

La violencia y la ley se descubren en estrecha relación. Defensores y enemigos de la ley vigente se enzarzan en una confrontación feroz: unos defienden y otros atacan; unos quieren orden y otros, revolución.

La violencia revolucionaria es ejemplo significativo de lucha contra la ley y el Estado. Los revolucionarios tratan de derrocar al Estado y sus leyes. La revolución lucha por propinar un golpe devastador gracias al cual el orden de cosas desaparecerá: algo nuevo llega tras el conflicto. El concepto de revolución que ha prevalecido en la modernidad está ligado a la certeza del nuevo comienzo. La revolución debe destruir hasta tal

punto las estructuras que su consecuencia es la necesidad de una nueva construcción: algo totalmente nuevo *quiere* aparecer. El corte es tan devastador que el devenir histórico posterior se presenta como una absoluta incógnita (Arendt, 2013: 42).

El nuevo comienzo, el nuevo origen, se concibe como el momento en que el reino de la libertad comenzará en la tierra (Arendt, 2013: 43): el porvenir es una incógnita, porque, rotas las cadenas de la opresión, el mundo enfrentará la titánica tarea de generar una forma de gobierno absolutamente novedosa. El nuevo tiempo exige la nueva política. El nuevo tiempo exige construir la libertad (Arendt, 2013: 53).

## La revolución debe destruir hasta tal punto las estructuras que su consecuencia es la necesidad de una nueva construcción.

La exigencia revolucionaria de construcción de una realidad totalmente nueva en la que la edificación de la libertad sea la tarea perentoria parece no necesitar nada del viejo mundo. No se necesitan las ruinas del pasado de opresión: sus escombros no sirven. Los materiales y los métodos constructivos son distintos; los objetivos del edificio son totalmente diferentes. La nueva existencia se construye sobre el páramo que ha creado la violencia revolucionaria; pero ¿el páramo está tan vacío como pensamos?

### Despojo

"[...] la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación" (Arendt, 2013: 28). El nuevo comienzo lo funda la violencia revolucionaria. La violencia allana el terreno en el que la nueva realidad se puede construir y es ella, precisamente, el *recuerdo imborrable* del pasado.

La violencia revolucionaria despoja del monopolio de la violencia a aquellos que son derrocados por su fuerza. Los revolucionarios prevalecen en el momento en que acaban con la vieja ley y son capaces de implementar la propia. La usurpación se completa cuando la violencia que resiste no puede aguantar el ataque de la violencia que quiere crear.

El triunfo de la revolución es absoluto cuando la vieja ley cae y la nueva aparece. En el instante en que el monopolio de la violencia cambia de manos, la revolución se ha completado. La revolución triunfante se apodera de la ley; usurpa la violencia a sus "legítimos" dueños. Los revolucionarios *necesitan* apoderarse de la violencia del Estado para construir el nuevo orden político. La revolución necesita ser defendida y legitimada. La revolución no puede renunciar a la violencia que la ha llevado al triunfo; no puede renunciar a la ley. La violencia del viejo mundo es el cimiento del nuevo. Los fragmentos del nuevo edificio se unen con el antiguo adhesivo de la violencia.

### Un viejo mundo nuevo

La necesidad de la usurpación de la violencia es la base de la crítica que Lenin hace de la posibilidad de una revolución no violenta. Para el revolucionario soviético resulta obvio que no hay revolución sin violencia. Es necesaria para que la opresión "desaparezca".

La obligación de la clase proletaria consiste en destruir el Estado burgués. La razón es muy clara: es la "fuerza especial de represión" (Lenin, 1961: 154) con la que la burguesía domina al proletariado. El Estado y la ley defienden los privilegios de los pocos que son dueños de los medios de producción.

Los trabajadores deben demoler la estructura represiva y prevalecer sobre las fuerzas que tratan de mantener el orden de cosas. Todo Estado es una fuerza organizada para reprimir a las clases oprimidas (Lenin, 1961: 155): para impedir que la clase dirigente pierda sus prerrogativas. Acabar con la ley burguesa e imponer la ley proletaria es la tarea revolucionaria. Implantar el Estado proletario es el objetivo de la revolución (Lenin, 1961: 155).

La revolución en la que piensa Lenin debe destruir la estructura vigente. Los proletarios no pueden esperar una pacífica extinción del Estado burgués (Lenin, 1961: 154). Pensar que el Estado capitalista y las relaciones sociales que la ley norma se colapsarán misteriosamente parece una gran ingenuidad. El deber del proletariado es luchar contra él.

La supresión pacífica sólo es posible, en palabras de Lenin, para el Estado en su organización proletaria: sólo en ese caso el Estado puede extinguirse (Lenin, 1961: 156). En todos las demás posibilidades, la violencia debe acabar con el entramado estatal. La actual represión sólo desaparece si es destruida.

Los revolucionarios que luchan por derribar el Estado se descubren, pues, con vocación de Estado. El objetivo es claro: eliminar un Estado e implantar otro. Acabar con una ley e implantar otra. Sustituir una fuerza especial de represión por otra. La revolución proletaria pensada por Lenin quiere imponer el último tipo de Estado: la última ley. Con ella, los muchos reprimirán a los pocos, a aquellos que añoren los tiempos en

los que las mayorías estaban al servicio de una élite acomodada. Cuando la represión deje de ser necesaria, el Estado se disolverá. El reino de la libertad empieza con una nueva ley y se completa con su extinción ... lo cual resulta extraño.

La diferencia que marca el revolucionario soviético entre los procesos de transformación de los dos tipos de Estado que centran su reflexión resulta curiosa. El Estado burgués debe ser derrocado; el Estado proletario desaparecerá.

La revolución, aparentemente, carece de sentido en el momento en que nadie *necesita* del Estado. La violencia es necesaria mientras la ley es imprescindible. La usurpación de la violencia parece misteriosamente obligatoria para el revolucionario: el defensor de la libertad debe reprimir.

El revolucionario bolchevique abomina esta tiranía, la cual considera injusta y despreciable, pero no renuncia a las armas de la opresión; es necesario apoderarse de la violencia para combatir a los enemigos de la libertad que, esbozados y expectantes, esperan la oportunidad para revertir los logros de la revolución. Eso no se puede permitir.

El revolucionario reprime a los revoltosos y legitima la nueva opresión con apelaciones a la libertad de la mayoría que, ahora sí, se ha liberado de las cadenas. Con el triunfo de la revolución, son los menos los que sufren el yugo, lo cual es razón suficiente para justificar y legitimar su uso: sólo los culpables y los nostálgicos de la antigua opresión serán sojuzgados.

En el chocante discurso revolucionario leninista, la apropiación de la violencia se presenta como una especie de necesidad no deseada. El Estado es una herramienta que se debe utilizar pero que no se *quiere*. El revolucionario sueña con la supresión del Estado y su violencia pero se ve en la penosa obligación de utilizarlo; la necesidad histórica así lo exige.

La usurpación de la violencia es necesaria para que la *genuina* justicia y la *auténtica* legitimidad aparezcan. Lo injusto de la opresión burguesa se tiene que sustituir por lo justo de la opresión proletaria. No es justo que una minoría codiciosa domine y explote a la mayoría. Sí lo es que la mayoría explotada domine a los avariciosos y poco solidarios explotadores.

La colectividad no puede percibir como legítima la explotación a la que es sometida: es absurdo. Sólo parece haber una solución: que la mayoría perciba como legítima la violencia que ella misma ejerce. Los muchos expropián a los pocos la violencia y se constituyen en estado.

La justicia y la legitimidad parecen acompañar al carro de la triunfante violencia revolucionaria. Las mayorías se apoderan de la violencia para que la justicia y la legitimidad sean, ahora sí, los fundamentos del nuevo Estado. Tras la revolución, la justicia y la legitimidad fundamentan "realmente" la ley.

### Violencia en la tierra

La vocación leninista por la ley resulta de lo más paradójica. El discurso bolchevique que defiende la libertad y el fin de la opresión se descubre ávido de legalidad, de violencia. Otra ley es necesaria; otro tipo de dominio se debe organizar. La revolución quiere implementar sus objetivos, organizar el "reino de la libertad" y, para eso, necesita devenir ley. Mantener el

Estado es la manera de apuntalar los logros, de destruir a los enemigos, de hacer prevalecer el diseño. La revolución *también* apoya a sus tropas; *también* defiende su ley. La sorprendente "ley revolucionaria" debe prevalecer.

En el nuevo mundo la violencia se perpetúa. El monopolio de la violencia permite, una vez más, que el orden concreto de cosas se presente como el único posible. Una ley, otra ley, la ley es la consecuencia de la apropiación de la violencia por la revolución. El viejo mundo permanece. La fundación y la conservación de la ley aparecen como los productos recurrentes de la violencia. Más acá de la justificación y la legitimidad con las que se presente, la ley es su objetivo.

La estrecha relación entre el poder, la ley y la violencia descubre pues como problemáticos, los análisis que estudian la justicia de los fines o la legitimidad de los medios. La historia de la violencia es la historia de la creación y la defensa de la ley, y sólo con relación a ella podremos detectar su acción. Es necesario analizar distintas "manifestaciones objetivas" (Benjamin, 2001: 40) de la misma para así detectar características significativas del funcionamiento de la relación entre violencia y ley. Esta relación surge en el inicio: aparece en el tiempo del mito. La historia de la violencia comienza en los cielos.

### Violencia en los cielos

La violencia de los dioses, tal como se describe en los mitos griegos, resulta un ejemplo privilegiado para el análisis. La crueldad de los olímpicos nos coloca delante de una violencia *sin sentido*. Las acciones de los felices sempiternos no se justifican ni se intentan legitimar; parecen motivadas por un incomprensible y cruel arbitrarismo. En los mitos griegos los dioses ejercen la violencia de manera despiadada y no tienen necesidad de explicar sus acciones: son los dioses. La increíble ferocidad con la que tratan a Níobe es un anécdota significativa de esta violencia sin justificación ni legitimidad. Níobe, esposa de Anfión, es madre de 7 hijos y 7 hijas. El orgullo por lo numeroso de su familia es tal, que se atreve a decir que es superior a la diosa Leto, madre de solamente un hijo y una hija. Ofendida la diosa, pide a Apolo y Ártemis que la venguen, lo cual hacen matando a todos los hijos de la tebana, salvo a dos. Loca por el dolor Níobe huye a Sípilo donde los dioses la transforman en roca (Grimal, 2010: 381 y s).

En una primera lectura el asesinato de los hijos de Níobe puede interpretarse como una venganza de los caprichosos dioses griegos por la afrenta de la madre. Satisfecho el agravio, el problema desaparece; pero ¿en qué consiste la afrenta? La osadía de decirse superior a Leto parece ser la razón por la que la venganza de los dioses cae con toda la crueldad sobre Níobe pero, irónicamente, el ultraje concreto aparece como tal en el momento en que hay castigo.

Níobe no está transgrediendo la ley: está ayudando a fundarla. La ley se crea en el instante en que, por primera vez, se castiga... ¿la transgresión? El asesinato de los niños, el dolor de la tebana, establece una nueva ley que es posible codificar de la siguiente manera: no te dirás superior a los dioses. Pero ella no lo sabía; ni siquiera existía esa ley.

## La marca de la culpabilidad

Los dioses hacen suya la violencia, amenazan con utilizarla y fundan la ley: los dioses pueden castigar y castigan si lo consideran necesario. La violencia es consagrada, resguardada y ejercida por los guardianes de la legalidad fundada por la expiación de la tebana.

El castigo a Níobe crea la ley que permite castigarla. Es culpable *desde* el momento en que es castigada. La ley que ayuda a crear con sus sacrílegas palabras es la que permite sancionar lo que ha dicho. Paradoja de paradojas.

La culpa de la tebana no remite a la transgresión, sino a la pura vigencia de la ley: la violencia que funda ley obliga a la vida a entrar en el ámbito del derecho (Agamben, 2003: 41) y, por lo tanto, a adquirir la marca de la culpabilidad. Níobe es culpable.

La ley que funda la violencia de los dioses obliga; crea culpables. El “capricho de los dioses”, la “arbitraria venganza”, el “castigo” contra Níobe llenan la vida de ley y culpabilidad. La norma determina el ámbito de lo lícito y de lo ilícito y la despreocupada Níobe, tan orgullosa de su fertilidad, se adentra en la ley como culpable.

La vida de Níobe comienza a regirse por la ley en el momento en el que la ley es creada. Sus palabras son ilegales y deben ser castigadas. La violencia de Apolo y Ártemis ha creado la norma que rige la vida y *todos*, incluso Níobe, deben obedecerla. La transgresión no será tolerada. La ignorancia del edicto no es excusa: tampoco su *previa* inexistencia.

La vida natural, ajena a la culpa y al castigo, entra en el orden del derecho por la fuerza de la violencia creadora de ley (Agamben, 2003: 43). El griego ve constituido el orden gracias a la acción de las divinidades que atesoran y ejercen violencia. Que no entienda, comparta o justifique es irrelevante. La ley y su obligatoriedad han surgido.

El castigo a Níobe es ejemplo significativo de la relación entre violencia y ley. En él se descubre, de manera clara, la manera de actuar y los efectos de la violencia. Los dioses no se justifican, no apelan a la justicia de sus acciones o a la legitimidad de sus medios: fundan una ley, la defienden con la amenaza (o la práctica) de la violencia y obligan a todos aquellos sujetos a su dominio a regir su vida por la misma. Con razón o sin ella, con justicia o ausencia de la misma, legitimados o no por el aterrado pueblo griego, la violencia de los dioses ha creado ley.

### Dura Lex

El aparente absurdo del sufrimiento que los dioses hacen padecer a Níobe nos coloca delante de la característica definitoria de la ley que funda la violencia: exige obediencia. Los preceptos y normas son de obligado cumplimiento. El sinsentido, la “necesaria retroactividad”, lo irrelevante de lo concreto de su sanción, lo innecesario de apelar a justicia o legitimidad alguna, descubren la fuerza de la ley como el *lugar* en el que violencia y ley se imbrican: la amenaza o el uso de la violencia aseguran lo *necesario* de la ley.

El vigor de la ley concreta aparece en el poder de disciplinar a todos los individuos bajo “su protección”; en la fuerza para introducir la vida de los sujetos en *su derecho*. La ley que

existe es la ley que obliga: la violencia la impone y la resguarda. Lo imperativo de la ley es el logro de la violencia. Lo concreto de la ley se diluye en su forma abstracta, en su obligatoriedad. No importa si norma la circulación vial, el intercambio de mercancías, los derechos de los prisioneros de guerra, los derechos reproductivos, la justicia social o la más represiva tiranía: coacción y disciplina: sujeta la vida a normas. Este es su objetivo; esta es su labor. La violencia que Apolo y Ártemis ejercen sobre Níobe funda un Estado en el que la ley es indiscernible de la vida que tiene que regular (Agamben, 2003: 73): cumplir el mandato de la ley es vivir.

### Fuerza de ley

La ley obliga: llena la vida de normas. Su fuerza alcanza el momento culminante en el instante en que se libra de su contenido concreto. El estado de excepción, es decir, el orden que se consigue gracias a la fuerza de ley sin ley, sin contenido normativo coherente (Agamben, 2005: 81), en el que “una pura violencia sin *logos* pretende actuar un enunciado sin ningún referente real” (Agamben, 2005: 83), marca la apoteosis de la ley y de su violencia.

Las restricciones al libre tránsito que *dicen defender* el libre tránsito;<sup>1</sup> las vulneraciones a las constituciones que *dicen defender* las constituciones;<sup>2</sup> las violaciones a los derechos humanos que *dicen defender* los derechos humanos...<sup>3</sup> contradicciones entre el discurso y la práctica que introducen la vida en un ámbito de *ley sin ley* son ejemplos de la firmeza legal: fuerza liberada de las restricciones de la norma concreta.

La ley alcanza su máxima expresión, es decir, su mayor grado de violencia en el momento en que no está atada a sí misma. Sin contenido, pura forma, la violencia se libera. Ya no necesita justificarse o legitimarse: sólo refiere a su fuerza. La ley ha tomado control absoluto de la vida cuando la contradicción entre el discurso y la acción hacen imposible discutir su contenido: la única opción posible es obedecer.

El estado de excepción es el momento en que la relación entre ley y violencia aparece de manera más clara. Una fuerza que no necesita justificarse o legitimarse, de la cual se afirma lo contrario de lo que implementa, es el momento máximo de sujeción de la vida a la ley. La norma se cumple sin un por qué; se cumple contra el sentido común; se cumple contra la propia norma. La vida se disciplina. La fuerza arbitraria de la excepción convertida en norma descubre la base del orden legal: la amenaza o el empleo de la violencia.<sup>4</sup> La fuerza de la ley se defiende con la amenaza de la implacable venganza de los *dioses*: de todos aquellos que se han erigido en sus representantes en la tierra.

### Salvación

La ley está ávida de violencia. La necesita para defender la necesidad de que la vida se rija bajo su señorío. Los dioses vigilan desde los cielos. ¿Algún día dejarán de vigilarnos?, ¿podemos acabar con el panteón de los *violentos* sempiternos? Acabar

con la violencia implica acabar con la ley; pero la ley se defiende *violentamente*. Acabar *violentamente* con la ley crea una nueva ley; los *nuevos dioses* no renuncian a su privilegio. ¿Qué hacer para derrocar la violenta tiranía de los *dioses*? Contestar a esta pregunta obliga a pensar una violencia contraria a la que funda o defiende ley; pensar en una violencia que libere a los seres humanos de la fuerza de la ley.

Si aquella funda derecho, esta debe destruirlo; si aquella establece límites, esta debe eliminarlos; si aquella culpabiliza y exige la expiación del culpable, esta redime; si aquella aparece amenazante, lista para atacar con el amparo de la ley, esta golpea sin avisar; si aquella es sangrienta, esta es letal pero incruenta; si la primera se revela en el mito, la segunda aparece en la acción de Dios (Benjamin, 2001: 41). El alemán afirma que la violencia divina es *exactamente contraria* a la que aparece en el mito. Cuando Dios ejerce su violencia, no fuerza a los seres humanos a entrar en la ley: los redime; no los castiga: los rescata. El diluvio universal, la destrucción de Sodoma y Gomorra, las plagas de Egipto...<sup>5</sup> la sistemática destrucción de "bienes, derecho y vida" (Benjamin, 2001: 42) es redentora. No afecta al alma de los seres vivientes (Benjamin, 2001: 42); el estrago de la materia, la norma y la existencia salva y redime las almas.

### Masacre

El berlinés parece haber perdido el juicio. La violencia divina se presenta como una gigantesca abominación. El paisaje de destrucción que nos imaginamos tras la acción de Dios nos lleva al escándalo absoluto. ¿Cómo es posible que el asesinato masivo, el genocidio, sea redentor?, ¿son los cementerios el lugar de los redimidos?, ¿no es la vida aquello que tiene que ser redimido?

La defensa de la mera vida no sirve, en palabras del alemán, para cuestionar el valor significativo de la redención que se *muestra* en la violencia divina. Elevar a categoría de dogma absoluto el "no matarás" olvida la precariedad de la existencia a la que condenan sus semejantes a la inmensa mayoría (Benjamin, 2001: 43). La vida está llena de normas y de obligaciones, de ley y violencia. ¿Es la vida miserable algo que tiene que ser defendido? La mera vida era aquello sobre lo que los antiguos dioses depositaban la marca de la culpabilidad al introducirla en el ámbito de la ley (Benjamin, 2001: 44).<sup>6</sup> Ahora, la vida bajo la ley, es sagrada e inviolable. La percepción sobre el valor de la vida ha cambiado: el dilema de la violencia, no. Esto es sobre lo que queremos reflexionar. La *metáfora* de la violencia divina *muestra*: lo que *aparece* en la devastación es la destrucción de la ley. El exterminio *libera* a culpables e inocentes

del derecho y su violencia. La ley es destruida en esta acción salvífica. Al acabar con la vida, Dios destruye la ley que es indiscernible de ella. La violencia divina redime al ser humano de la ley que se ha apoderado de su existencia. Pensar la violencia de Dios permite pensar un mundo liberado de la ley.

### Mundo redimido

La promesa de redención de Dios parece inalcanzable para el hombre (Benjamin, 2001: 44). El poder de *destruir* los cuerpos y de *salvar* las almas que Dios atesora no es de este mundo. ¿Inalcanzable?, ¿inmoral e incomprendible?, ¿deseable tal vez?; ¿cómo pensar la paradoja de la destrucción redentora de la violencia divina?

## La violencia es consagrada, resguardada y ejercida por los guardianes de la legalidad.

¿Puede el ser humano *vivir* entre las ruinas de la destrucción? En la acción de la violencia divina intuimos un dilema: ¿qué pasa después? El Dios que asesina los cuerpos salva las almas: nos promete la eterna felicidad en la que la redención será efectiva más allá de la devastación. Pero esta promesa escapa a las posibilidades de cualquier poder humano.

Para pensar el mundo redimido es necesario eliminar la esperanza que la metáfora de la violencia divina posibilita y abandonar la creencia en un cielo de los redimidos. Si la destrucción es redentora, los escombros son el lugar de los redimidos. La redención, si puede *aparecer* en la acción humana, debe *aparecer* en el cráter de la una explosión.

1. Controles en aeropuertos y carreteras en los que se detiene a cualquiera que "luzca sospechoso".

2. Supresión de las garantías individuales en virtud de las leyes antiterroristas.

3. Encarcelamiento sin juicio previo en prisiones como la de Guantánamo en Cuba.

4. Como ejemplo de los "alcances" del estado de excepción: en el campo de concentración nazi de Bergen-Belsen los prisioneros sólo podían usar las letrinas en determinados momentos del día. Las colas eran interminables y muchos presos no podían esperar hasta que llegara su turno. Algunos prisioneros usaban sus cuencos de sopa como orinales por miedo a ser tiroteados por la SS en su

camino a las letrinas (Werner, 2013: 184 y s.). La defecación legalizada.

5. En la *Filosofía de la historia*, Voltaire contabiliza un total de 239 020 judíos asesinados "por sus propios hermanos, o por orden del mismo Dios, desde que empezaron a errar por los desiertos hasta los tiempos en que tuvieron un rey elegido por el azar" (Voltaire, 1990: 201).

6. Los dioses convierten a Niobe en roca como eterno recordatorio de su "culpable transgresión".

## Un coche explota

El artefacto que se propone como metáfora para pensar la *redención de la destrucción* es el coche bomba. Las razones por las cuales se elige este aberrante dispositivo son las siguientes: puede ser usado, idealmente, por cualquiera; es la fuerza aérea de los pobres (Davis, 2009: 16). Nadie ostenta el monopolio de su uso. La tecnología involucrada y los costos de fabricación son mínimos en comparación con su capacidad destructiva (Davis, 2009: 21); un arma de destrucción masiva que no necesita de la tecnología y la capacidad productiva de ningún Estado o entramado industrial. *Destrucción* asequible para todo bolsillo; *redención* al alcance de todos. Los más variados grupos la han utilizado como instrumento de aniquilación; grupos anarquistas, sionistas mesiánicos, la resistencia vietnamita contra la ocupación francesa y norteamericana, la extrema derecha francesa (*Organisation de l'armée secrète* [Organización del ejército secreto]) en la guerra argelina, derechistas enemigos del gobierno norteamericano, independentistas corsos, vascos e irlandeses, el Mossad israelí, la Organización para la Liberación de Palestina, Hezbollah, la CIA y el KGB, los tigres tameses de Sri Lanka, los narcotraficantes colombianos, la mafia siciliana y un largo etcétera (Davis, 2009).

## Destrucción asequible para todo bolsillo; redención al alcance de todos.

El hecho de que su uso sea tan generalizado lo hace aparecer como perfecto ejemplo del problema que es el estudio de los fines. La cantidad y variedad de los objetivos supuestamente perseguidos por aquellos que han utilizado este dispositivo resulta tan inabarcable que debemos centrarnos en su característica de medio para tratar de analizar el fenómeno. La meta de los grupos que lo usan es tan variada y contradictoria que sólo los efectos concretos del medio, del ingenio asesino, tienen cierta coherencia de análisis; es un instrumento que lo único que genera es destrucción indistinta.

## Sin piedad

“(*Sic*) No habéis mostrado ninguna compasión hacia nosotros! Nosotros actuaremos del mismo modo. ¡Os vamos a dinamitar!”. Amenaza Anarquista, 1919, citado en Davis (2009: 19).

La amenaza permite intuir el objetivo último buscado con el coche bomba: la devastación que no se detiene ante nada; la muerte generalizada. El efecto de la explosión es absolutamente indiscriminado. No distingue entre las víctimas y destruye todo lo que se encuentra en su radio de acción. Amigos y enemigos, inocentes y culpables, justos e impíos caen bajo los efectos de la explosión. La aniquilación es la única consecuencia. El estallido no tiene compasión alguna. Nadie ni nada escapa de la deflagración. Su acción es aterradora y letal.

El primer ataque con coche bomba registrado lo perpetró el anarquista Mario Buda.<sup>7</sup> Inmigrante italiano en Estados Unidos, Buda estacionó su carro en Wall Street, esquina con Broad Street, como protesta por la detención de sus camaradas Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti. Como efecto de la explosión, los trabajadores de las oficinas cercanas fueron heridos por los cristales de las ventanas reventadas; los peatones atravesados por las esquirlas de metal; los coches estacionados fueron víctimas del fuego de la explosión. El atentado costó la vida a 40 personas,<sup>8</sup> hirió a 200 personas, paralizó, por primera vez en la historia, la actividad bursátil y propició una movilización militar; 100 soldados fueron trasladados a Wall Street para proteger la zona. El artificio homicida asesinó a representantes de la gran burguesía y anónimos videntes y trabajadores; destruyó edificios y coches estacionados. Sin piedad y sin miramientos.

La destrucción provocada exige la intervención de un ejército de médicos y servicios de emergencia que minimicen el dolor de las víctimas, de constructores que traten de reconstruir lo devastado. Sentimos la obligación de eliminar los inquietantes efectos de la explosión. Sólo una actuación exterior que trate de disminuir los efectos de la explosión parece tener sentido. Pero debemos entrar al cráter de la explosión antes de que lo hagan desaparecer.

## El cráter

La onda expansiva no se detiene por consideración alguna en su aniquilación. La explosión golpea sin avisar, lo cual maximiza sus efectos destructivos. Un amasijo informe de hierros retorcidos, escombros, sangre y cuerpos mutilados forman el paisaje que rodea a aquel que se adentra en el cráter.

Los efectos del artefacto son espeluznantes. El límite de los estragos que ocasiona lo decide su capacidad explosiva; no aplica ninguna discriminación ética o política; *inocentes* y *culpables* caen fulminados por la fuerza de la explosión. La explosión es letal, pero no se ensaña; no se centra en ningún objetivo particular, pero a todos aniquila. Destruye todo límite y jerarquía; toda diferencia es eliminada en la deflagración. Los muros se derrumban; los cuerpos son carbonizados; las máquinas explotan. ¿Qué se nos *muestra* en el cráter?, ¿algo

distinto al indeseable efecto de la locura homicida *aparece* en la pila de cascotes?

La explosión del coche bomba comparte, de manera inquietante, características con la violencia que Benjamin atribuye a Dios. Sus acciones son equiparables: todo lo destruyen y, por lo tanto, ¿la explosión del coche bomba *muestra* la redención?, ¿qué aparece al hacer explotar la bomba? Un *sinsentido* que nos permite *ver* la redención. Pero antes debemos viajar a Sicilia.

### Acabemos con la vieja mierda

Tras la detención en 1993 del Salvatore Totò Riina, capo de la mafia siciliana, la *Cosa Nostra* inició una campaña con coches bomba contra las instituciones culturales y los tesoros artísticos de su tierra natal (Davis, 2009: 131 y ss.). La intención era aterrizarse a la sociedad italiana y obligar al gobierno a terminar con la persecución de miembros de la mafia. Los mafiosos decidieron colocar coches bomba en todo aquello que pudiese atraer a los turistas: atacaron la galería de los Uffizi en Florencia,<sup>9</sup> la Scala de Milán<sup>10</sup> y la basílica de San Juan de Letrán, en la que ocasionaron serios daños. Los imponentes monumentos sufrieron los efectos de la explosión.

Los daños fueron cuantiosos y las instituciones culturales resintieron el efecto de los ataques. Tras los atentados, los diseños de los nuevos museos han incorporado elementos que los convierten en un "bunker cultural" (Davis, 2009: 133). Quedó clara la necesidad de proteger a la cultura de la onda expansiva.

Los sicilianos atacaron con saña todo aquello que despectivamente denominaban como la "vieja mierda" (Davis, 2009: 131). Los coches bomba se convirtieron en la escoba que debía hacer desaparecer las heces del suelo italiano. Toda la porquería que el gobierno resguardaba celosamente debía ser *eliminada*. Pero la escoba utilizada no ayudó a limpiar la inmunidad: al contrario.

### El coche bomba es una mierda

Las explosiones lograron eliminar la pertinencia y validez de las clasificaciones que daban sentido a los objetos destruidos. Toda catalogación de los escombros resulta imposible. Los límites, diferencias, definiciones, estilos, épocas, se invalidan. Toda selección o categorización es impracticable ante el montón de escombros que *une* lo que antes de la explosión *fue* un cuadro renacentista o una estatua medieval: el registrador se encuentra delante de un montón de mierda que no sabe cómo clasificar.

Lo absurdo, incomprensible y aberrante del artefacto nos permite nombrarlo, por muy chocante que resulte, con la misma palabra con la que J. Robert Oppenheimer, padre de la bomba atómica, se dice que denominó a su creación: *mierda* (Werner, 2013: 176). Se atribuye esta denominación del artefacto a la dudosa capacidad estratégica de la bomba atómica: ¿para qué

conquistar una ciudad en llamas y contaminada con radiación? De la misma manera el coche bomba parece no tener ningún uso estratégico comprensible: ¿quién reclama como suyo un cráter lleno de escombros?

Los coches bomba de los mafiosos derrumbaron los muros de los museos e iglesias; quemaron los lienzos en los que estaban las obras de los maestros; destruyeron las galerías que albergaban a los amantes de la ópera. Y entonces la mierda apareció en toda su fetidez.

La mierda es aquello que percibimos como lo que sólo tiene un destino: la eliminación. Nada más que eso es posible; no hay explicación o uso posible; escapa a toda designación. Aquello de lo que abominamos o nos resulta radicalmente incomprensible suele adquirir esta denominación (Werner, 2013: 176), en un intento desesperado por tratar de nombrar algo cuya realidad crea un "estado de cosas que elude la intervención lingüística" (Werner, 2013: 176): no puede ser dicho ni pensado.

Los objetos resguardados, catalogados y jerarquizados por las instituciones eran la abominación que los mafiosos querían hacer desaparecer. Los tesoros visitados por millones de turistas eran la mierda que la explosión haría desaparecer. Pero la cantidad de mierda aumentó. El coche bomba logró que todo el mundo oliese la mierda.

Como una especie de Rey Midas de las cloacas, el coche bomba todo lo convierte en mierda. Los seres humanos se convierten en restos mutilados; los edificios, en escombros; todo se pierde en el cráter de la explosión. El coche bomba es una mierda porque todo lo que entra en su radio de acción es convertido en mierda: en algo que no tiene valor. Es una mierda porque sus efectos no producen nada más que mutilación y escombros: un agujero de sentido que no se deja definir ni racionalizar. Sus efectos son demasiado *malignos* para ser nombrados (Werner, 2013: 176). Es una mierda porque lo único que crea es un repugnante sinsentido.

### Sin sentido

El cráter de la explosión es incomprensible. ¿Qué es? Lo que *muestra* no tiene sentido. La explosión del coche bomba crea una situación indecible que irónicamente nos permite ver. El paisaje de destrucción que crea el efecto de la explosión del coche bomba nos permite vislumbrar la redención; en los escombros, entre las llamas, tras el olor a sangre... la luz de la *salvación* aparece.

De la misma manera que la violencia de Dios, la explosión del coche bomba marca un lugar vacío de sentido: las dos acciones generan un espacio semántico en blanco; ¿qué es? (Werner, 2013: 116). No somos capaces de definirlo.

El diluvio redentor, la explosión que no tiene misericordia, muestran aquello que no puede ser dominado por la ley: la mierda; igualdad sin cualidades, de la que nada se puede

7. En este caso un carro de caballos. La descripción tomada de Davis (2009: 13 y s.).

8. Entre los muertos se encontraban el presidente de *Equitable Trust*, *Alvin Krech*, y el hijo de J. P. Morgan, dueño de *J.P. Morgan and Company*.

9. En este ataque la explosión destruyó o dañó 135 pinturas; entre ellas había obras de Giotto, Tiziano, Rubens y Van Dyck.

10. En la explosión fue destruido el Pabellón de Arte Contemporáneo.

decir; ingobernable e indefinible; “maligna” y refractaria a las jerarquías.

El “alma” que no toca la violencia divina o la explosión del coche bomba es la estricta y radical igualdad de lo destruido. La redención que elimina toda ley es la que crea la igualdad de lo que no tiene cualidades: la igualdad de la materia informe e indecible que la mierda simboliza. Todo es posible en un montón de mierda: nada es superior ni mejor. Jerarquías, conceptos, categorías y leyes han desaparecido.

## **De la misma manera que la violencia de Dios, la explosión del coche bomba marca un lugar vacío de sentido: las dos acciones generan un espacio semántico en blanco; ¿qué es? no somos capaces de definirlo.**

Sin valor, ni grado, ni escalafón todo deviene radicalmente igual. Nada puede ser dicho, nada puede ser pensado. Lo estrictamente igual no se deja atrapar por la ley o la razón. ¿Es posible atesorar la mierda?

La estricta igualdad, rebelde a la definición, se muestra como el estado de los redimidos. La violencia como puro medio, ajeno a cualquier fin, es radicalmente igualadora. Su acción nos redime de nuestra “condición de”: inocentes o culpables, justos o impíos, revolucionarios o contrarrevolucionarios, proletarios o burgueses, occidentales u orientales, es decir, nos redime de cualquier categoría o concepto que pretenda definirnos. Nada se puede decir; nadie nos puede decir.

Ver la radical igualdad que logra la destrucción obliga a problematizar la posibi-

lidad de una humanidad redimida por una nueva ley; salvada gracias al logro de un *diferente* estado de cosas. La redención de la violencia divina no logra una nueva y mejor legislación; sólo igualdad.

Dios destruye la obligatoriedad de la ley al acabar con la vida dominada por ella: el comportamiento ya no es disciplinado por fuerza alguna. El coche bomba destruye todas las definiciones y conceptos que determinaban aquello que ha convertido en escombros: ¿cómo delimitar lo indiscernible? Nada es mejor que nada; todo tiene el mismo *valor*: ninguno; todo es repulsivo; *igualmente* repulsivo. ¿Qué sentido tiene obligar a elegir un trozo de mierda sobre otro?

La maleabilidad de la mierda simboliza el estado de cosas que, por asqueroso que resulte, permite intuir una situación en la que la ley ha desaparecido y con ella la violencia que la *hace ser*. Nada es obligatorio, todo está permitido. El mundo liberado de la ley y de su fuerza se nos muestra en el diluvio y la explosión como el lugar en el que las imposiciones se cierran. El cielo de los redimidos se nos muestra como una gran *cloaca de igualdad*. **m**

---

### REFERENCIAS

- Agamben, G. (2003), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G. (2005), *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Arendt, H. (2013), *Sobre la revolución*. Madrid, Alianza Editorial.
- Benjamin, W. (2001), “Para una crítica de la violencia”, en W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- Davis, M. (2009), *El coche de Buda. Breve historia del coche bomba*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Grimal, P. (2010), *Diccionario de mitología griega y romana*, Madrid, Paidós.
- Lenin, V.I. (1961), *El Estado y la revolución*, en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Tomo II, Moscú, Editorial Progreso.
- Virilio, P. (2006), *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Voltaire (1990), *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.
- Weber, M. (1979), *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.
- Werner, F. (2013), *La materia oscura: Historia cultural de la mierda*, Barcelona, Tusquets.



# VIOLENCIA

memoria y derecho de señores

por ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS\* Y NATALIA E. TALAVERA BABY\*\*

*La crueldad nos brinda la voluptuosidad más elevada del sentimiento de poder.*

Friedrich Nietzsche, *Aurora*.

I Es en el "Segundo Tratado" de *La genealogía de la moral* donde Nietzsche hace una "breve historia" del castigo.<sup>1</sup> Un texto que se ha leído de muchas maneras y desde el cual podemos hoy hacernos preguntas sobre la crueldad, sobre los métodos para castigar y lo que el derecho, el Estado, y las instituciones sociales deben a ellos. Derecho y crueldad son ejes del trabajo, pero también la memoria. Una memoria que capacitó al hombre para hacer promesas y que al mismo tiempo, como condición de ello, lo volvió un ser "calculable, regular, necesario, [para] poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete" (Nietzsche, 2013: 85). El famoso *Mensch*, "la medida de todas las cosas", es un animal no racional, sino capaz de hacer promesas. Es decir, es el ser que puede responder por sus contratos, el

de la responsabilidad entendida como la calculabilidad de lo que se promete. El hombre se volvió calculable y, al final de un largo proceso de domesticación, devino un *individuo soberano, sujeto de derechos*. En palabras de Etienne Balibar "Citoyen sujet" (Balibar, 1989). Es decir, un ser autónomo, independiente, idéntico a sí mismo y al que "le es lícito hacer promesas", pero al mismo tiempo sometido. Para que este nuevo hombre poderoso, libre y racional fuera posible, la historia debió teñirse del color de la sangre: "Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria" (Nietzsche, 2013: 88). Cuando ese hombre, que comenzó a hacerse calculable y a preocuparse por crear un futuro para sí y los suyos, decidió hacerse una memoria, es decir, una historia, tuvo que recurrir a los sacrificios, a las mutilaciones, a los suplicios legales y religiosos, a las masacres, etcétera.

\* Universidad Autónoma del Estado de Morelos

\*\* Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

1. "Breve historia" no quiere decir pequeña o insuficiente. Al contrario, fiel a su costumbre

de trabajar con el aforismo, Nietzsche hace condensaciones que abarcan una historia de Occidente que puede ser resumida en un tratado sobre la moral. No es pues una abstracción lo que nos muestra el autor, es una lógica, la de la formación de la memoria.

Todas ellas actividades que hacen del dolor el recurso más eficaz para la mnemotécnica. El origen del hombre ha de encontrarse, entonces, en las huellas del sufrimiento. Pero la crueldad con que se ejercen los tormentos está correlacionada al grado de memoria alcanzado.

## **El hombre se volvió calculable y, al final de un largo proceso de domesticación, devino un individuo soberano, sujeto de derechos.**

Es decir, en una civilización cuyos habitantes han adquirido un alto grado de domesticación, la crudeza y el horror de sus usos, así como la dureza de sus leyes, se ven disminuidos.<sup>2</sup> De este modo, Nietzsche llama la atención sobre la forma en cómo se ha construido “un pueblo de pensadores”, es decir, el pueblo europeo del siglo XIX. Nos dice que esta civilización descansa sobre la base de técnicas de castigo como el empalamiento, el descuartizamiento, la lapidación, el desollamiento, la asfixia, los distintos tipos de torturas<sup>3</sup> o la más famosa, la decapitación. El autor nos muestra algunas de las formas de apropiación del cuerpo, de la vida y de la muerte que los seres humanos han

2. Es interesante el planteamiento de una crueldad que se propone exterminar el olvido y de una memoria que, producto de la crueldad, se impone la tarea de conservar el resultado de ese proceso histórico basado en el sufrimiento, a saber, el hombre domesticado. ¿Qué se podría pensar en relación a las prácticas que se plantan como defensoras de una memoria histórica, que luchan contra el olvido de un acontecimiento horroroso y cruel? Nietzsche ha sido el pensador que más jugó con la dialéctica memoria-olvido. En este texto, nos muestra una memoria labrada con sangre. Pero en otro, nos muestra un olvido feliz. Recordemos la bella imagen del “rumiante”. El hombre contempla el rebaño que ignora lo que es ayer y hoy, come, digiere descansa, duerme y así, el día y la noche y mañana y pasado. Entonces, el hombre le dice: “¿Por qué no me hablas de tu felicidad?” El animal responde: “Quizá porque olvidé lo

usado y de las cuáles muchas aún permanecen.<sup>4</sup> ¿De dónde vienen esas extrañas prácticas? Y al decir “extrañas” se expresa más un deseo que una realidad, pues todos sabemos que son cotidianas, particularmente en México. Estas técnicas no las inventó el narcotráfico, sino que son producto de miles de años a través de los cuales hemos sido domesticados. Así que la barbarie no es algo ajeno a la civilización, sino su condición misma de posibilidad. Se dice que el bárbaro es aquel que comete actos crueles: “Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás, ello no quiere decir que realmente no sepan que su naturaleza es humana, ni que lo olviden, sino que se comportan como si los demás no fueran humanos” (Todorov, 2008: 33). Esta lógica de Todorov es cuestionable. Nietzsche respondería: ¿Acaso no es la civilización también cruel!? Eso que llamamos civilización se construyó con sangre. Y a la par que se iba construyendo, delimitaba un espacio para monopolizar la crueldad y ver en los demás rastros de “inhumanidad”. En este sentido, en efecto, Nietzsche aventaja a Todorov. Veamos por qué.

A la mitad del tratado, Nietzsche señala la procedencia del concepto moral *culpa* del concepto material *tener deudas*.<sup>5</sup> Y se remite rápidamente al concepto de la *pena*. Señala que la asociación entre la pena y la culpa, hoy mediada por la responsabilidad del delincuente, no es natural sino el resultado de un largo proceso histórico. En sus orígenes, las penas se imponían “por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante” (Nietzsche, 2013: 92). Pero el libre fluir de esa cólera estaba supeditado a las leyes de la equivalencia. Es decir, a la creencia de que todo daño podía ser compensado, incluso con el sufrimiento del causante del daño. El fundamento de esta idea se encuentra en la “relación contractual entre acreedor y deudor, que [...] remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico” (Nietzsche, 2013: 92), ya presentes en las primeras civilizaciones humanas. En esta relación de intercambio la capacidad de hacer promesas adquirió un gran valor. Por ello, el deudor, para garantizar la seriedad y la confianza en su palabra de restitución, empeñaba a su acreedor algo que aún poseía (un pedazo de su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o su bienaventuranza o la salvación de su alma, como sucedía en Egipto). Pero principalmente el acreedor era libre de ejercer su crueldad sin escrúpulos sobre el cuerpo del deudor. Este “derecho” está más allá de las formas estatales modernas. De hecho, Nietzsche parece oponerlo al moderno sistema estatal jurídico. La paga consiste en una violencia gozosa contra el

que quería decir”. El hombre se queda sorprendido. El animal es feliz porque olvida, en cambio, la memoria le afecta al hombre todo el tiempo. El hombre vive anclado en el pasado, en una memoria infeliz. En cambio, el animal en un olvido constante y por tanto, feliz (Cfr., Nietzsche, 1999).

3. “[...] el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en uso en los siglos XIV y XV) [...] recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas” (Nietzsche, 2013: 90).

4. Particularmente en México, las torturas, los desollamientos y las decapitaciones, entre otras formas de crueldad, forman parte de la cotidianidad del país. Algunos de los martirios son llevados a cabo por organizaciones delictivas como el narcotráfico, otros por el Estado. Basta recordar el rostro desollado del estudiante Julio César Mondragón, compañero de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, aún desaparecidos; o las fosas comunes con innumerables cuerpos descuartizados y quemados.

5. “Culpa” en alemán se dice *Schuld*, mientras que para “tener deudas” se utiliza el término de *Schulden* (Nietzsche, 2013: 91).

deudor, en la cual el acreedor toma la vida del otro haciéndolo sufrir por el placer de hacerlo. El derecho de señores que sostiene esta relación contractual no refiere al derecho señorial de los feudos europeos de la Edad Media —aunque éste puede verse como una consecuencia o un residuo de aquel— sino a prácticas más antiguas que hicieron madurar las instituciones jurídicas, los deberes y los compromisos que se contraen cuando se hacen promesas. Recordemos que Nietzsche está haciendo la historia de los conceptos de “culpa” (tener deudas), de “responsabilidad” y de “conciencia”:

Por medio de la pena infligida al deudor, el acreedor participa de un derecho de señores: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un “inferior” —o, al menos, en el caso de que la auténtica potestad punitiva, la aplicación de la pena, haya pasado ya a la “autoridad”, el verlo despreciado y maltratado. La compensación consiste, pues, en una remisión y en un derecho a la crueldad (Nietzsche, 2013: 94).

Más adelante, lejos de conformarse con demostrar que existe este derecho que el Estado moderno ha tratado de paliar, Nietzsche da cuenta de que este derecho de señores ha llegado a ser tal gracias a procedimientos de interpretación y de poderes en el discurso. Al final del tratado sostiene:

[...] que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse [en este caso el derecho de señores] es interpretado una y otra vez por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse*, es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos e incluso totalmente borrados (Nietzsche, 2013: 111).

Enseñorearse quiere decir volverse dueño, propietario de algo que está ahí y que es subyugado por una nueva fuerza que repliega a la anterior interpretación hacia nuevos fines, hacia nuevos propósitos y con nuevos efectos. En este caso, más que fijarnos en la forma en que nombramos las cosas, tendríamos que hacer la historia de las fuerzas que hicieron que fueran nombradas así, siguiendo la suposición de que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y distribuida por cierto número de procedimientos que tiene por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2008: 14). El discurso es el medio, pero también el objeto de una lucha, es el poder del que cualquiera desea adueñarse. Y, en este sentido, podríamos considerar que este derecho de señores es un efecto residual de esta antigua forma de castigar y cobrarse las deudas, apropiado en la modernidad por el Estado, quien ahora será el encargado de castigar, de tasar las penas, de violentar a todo aquel que amenace la

paz. La comunidad, también mantiene con sus miembro “esa importante relación fundamental, la relación del acreedor con su deudor” (Nietzsche, 2013: 102). La comunidad es un acreedor engañado por aquellos que incumplen las promesas de no hacer daño. Así, surge la figura del delincuente, quien no es recíproco con los beneficios y los préstamos de vivir en comunidad, como la seguridad y la paz, sino que además atenta contra su acreedor. En consecuencia, la comunidad tendrá que recordarle, como es justo, “*la importancia que tales bienes poseen*. La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, —y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidad” (Nietzsche, 2013: 104). Sin embargo, la dureza del derecho penal se suaviza conforme el poder y la autoconciencia de una comunidad aumentan. Un acreedor enriquecido se vuelve aún más humano; incluso, tal crecimiento de su riqueza está condicionado por la cantidad de daños que pueda tolerar, dejando impunes a quienes lo han dañado y ofendido. De este modo, “*la justicia, que comenzó con ‘todo es pagable, todo tiene que ser pagado’, acaba por hacer la vista gorda y dejar escapar al solvente, —acaba, como toda cosa buena en la tierra, suprimiéndose a sí misma*” (Nietzsche, 2013: 105). Esta capacidad de auto-supresión de la justicia amplía los horizontes del castigo y de la culpa, y abre una nueva problemática: si la *gracia* es ahora el nuevo privilegio del soberano, es decir, su “más allá del derecho” (Nietzsche, 2013: 106), ¿en qué lugar es posible ubicar el ejercicio de la crueldad, dentro o fuera de la ley? Si bien, por el momento no es posible responder a esta pregunta, Nietzsche ubica otra dimensión de la crueldad: la subjetividad.

Anteriormente se mencionó el proceso de domesticación experimentado por el hombre para poder construirse una memoria y así la posibilidad de un futuro. Dicha transformación, que estuvo condicionada fundamentalmente por el castigo, implicó hacer del individuo un ser más maleable y calculable. En consecuencia, los “efectos de la pena” estuvieron lejos de animar el remordimiento en el malhechor, sino que contribuyeron al incremento de su inteligencia y memoria; a la intensificación de sentimientos como la desconfianza y el miedo, y especialmente al conocimiento de su debilidad y vulnerabilidad. El hombre, así domesticado, guarda dentro de sí una “profunda dolencia”, eso que Nietzsche llama con cierto pesimismo “la mala conciencia”. ¿Qué es “esta planta, la más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrena?” (Nietzsche, 2013: 119). La mala conciencia supone la interiorización de aquellos instintos que en otro momento y bajo la misma circunstancia eran expulsados y satisfechos en el exterior, especialmente en otro individuo o ser viviente:

Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera *se vuelven hacia adentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con eso se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando

*inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad —las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones— hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción —todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la “mala conciencia” (Nietzsche, 2013: 122).

De un solo golpe, el hombre desvalorizó todos sus instintos, dejándolos en suspenso. La separación violenta con su pasado y la generación de nuevas experiencias y situaciones plantaron en él una profunda y siniestra dolencia, la más grande de la humanidad, a saber, el sufrimiento *autoinfligido*. Esta modificación no fue gradual ni voluntaria, sino una ruptura impuesta por el azar ante la cual no se ofreció la menor resistencia. El logro de la inhibición y del sometimiento de una población fue posibilitado por actos de violencia constantes ejercidos por el grupo conquistador, que Nietzsche compara con la figura del Estado. Para el autor, el Estado debe su origen a un encuentro violento entre dos grupos: uno, mayor en número pero informe, desorganizado y errante; otro, conformado por pocos, pero dotado de “fuerza para organizar”, violentar y conquistar. El diminuto *quantum* de libertad expulsado por la ferocidad de éstos sienta las bases para la implantación de la mala conciencia en aquellos: “Ese instinto de libertad, vuelto *latente* a la fuerza [...], reprimido, retirado, encarcelado en lo interior y que acaba por descargarse y desahogarse tan sólo contra sí mismo: eso, sólo eso es, en su inicio, la *mala conciencia*” (Nietzsche, 2013: 125-126). De este modo, la crueldad que los conquistadores ejercieron sobre el pueblo vencido se convierte en una crueldad de artista, es decir, en una violencia ejercida contra sí mismo con la finalidad de dar a la propia materia, dura y resistente, una forma. Y todos los valores morales como la abnegación, el desinterés o el sacrificio, que aparentan contrariar al egoísmo, tendrán su fundamento en “la voluntad de maltratarse a sí mismo”, en el hacerse sufrir por el placer de hacerlo.

Freud recibe con brazos abiertos la teoría de Nietzsche, pero dándole un matiz psicológico. En su texto, “El yo y el ello”, el psicoanalista hace una interesante referencia sobre la constitución del Yo. La pregunta con la que abre el desarrollo del artículo es acerca de *¿cómo algo inconciente deviene conciente?* O más precisamente, *¿cómo algo se hace preconciente?* La respuesta que ofrece es “por conexión con las correspondientes representaciones-palabra” (Freud, 2007a: 22). Lo llamativo de esta afirmación es que el autor define a estas representaciones-palabra como restos o huellas *mnémicas*. Y entre aquellas cosas que pueden salir a la conciencia se encuentra el dolor. Éste es ubicado por Freud en un lugar intermedio entre el exterior y el interior del sujeto, a tal grado que, incluso, “se comporta como una percepción interior aún cuando provenga del mundo exterior” (Freud, 2007a: 24). Pero también, el dolor es forjador de conciencia, en especial de aquella que se construye en relación

al propio cuerpo: “[...] el modo en que a raíz de enfermedades dolorosas uno adquiere nueva noticia de sus órganos es quizás arquetípico del modo en que uno llega en general a la representación de su cuerpo propio” (Freud, 2007a: 25).

Para Freud, inspirado por las observaciones de Georg Groddeck, el yo es pasivo. Por lo cual, los seres humanos —o al menos todos los seres con conciencia— son “*vividos* por poderes ignotos, ingobernables” (Freud, 2007a: 25). “Eso otro psíquico” en lo cual se continúa el yo como una extensión superficial, y que permanece inconciente —o lo que en términos de Nietzsche no ha sido aún domesticado—, ese resto no civilizado, y en parte *olvidado*,<sup>6</sup> recibe el nombre de *ello*. El yo es, como la memoria forjada a base de castigos, “el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al ello, que contiene las pasiones” (Freud, 2007a: 27). Y es, además, lo que deriva de las sensaciones emanadas de la superficie corporal, es un “yo-cuerpo” que proyecta, a su vez, una superficie psíquica. ¿Y qué otro lugar del cuerpo es más privilegiado para recibir los infortunios de la crueldad, sino la piel?

La conciencia moral, también llamada en psicoanálisis “sentimiento inconciente de culpa”, es otra cuestión que extiende relaciones cercanas con los argumentos nietzscheanos. Es fácil adivinar que se trata, ni más ni menos, que de la “mala conciencia”. Ha de recordarse que Nietzsche establecía una correlación entre la ferocidad de la crueldad y la memoria alcanzada. Pues bien, Freud de algún modo también lo hace, valiéndose de una nueva categoría: el *superyó*. Éste es definido como “el residuo de las primeras elecciones de objeto del ello” (Freud, 2007a: 36) que además contiene la significatividad de una ley ambigua: debe ser y no debe ser como el padre. Pero lo que interesa subrayar es que, justamente cuando la represión del carácter paterno adviene con mayor rapidez por influencia de la educación (dentro de la cual podríamos ubicar al castigo), el imperativo superyóico se impone con mayor crueldad en una forma compulsiva —recordemos que en Freud la compulsión está ligada a la pulsión de muerte.

El superyó es la crueldad interiorizada y ejercida contra el individuo mismo. Es el abogado del ello, que se enfrenta sin descanso al yo. De él emanan los sentimientos de humillación, insatisfacción e insuficiencia, adoptados por la religión. El superyó funciona como “el monumento recordatorio de la endeblez y dependencia en que el yo se encontró en el pasado” (Freud, 2007a: 49) y, como sentimiento de culpa, “halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo del padecer” (Freud, 2007a: 50). Lo que gobierna al superyó es una parte de la pulsión de muerte que ha sido desexualizada, “que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte, cuando el yo no consiguió defenderse antes de su tirano mediante el vuelco a la manía” (Freud, 2007a: 54).

En 1924, en un texto titulado *El problema económico del masoquismo*, Freud (2007b) propondrá una forma un tanto pesimista de concebir al hombre. Dirá que éste se ha constituido sobre la base de la pasividad y el dolor. Y más aún, la eventual crueldad que el ser humano pudiera ejercer contra el exterior, sólo podrá ser posible a condición de que el dolor y el

sufrimiento se hayan instalado como fundamentos constitucionales (estructurales). En otros términos, el hombre occidental es el producto de la recepción pasiva del sufrimiento y toda su civilización y su cultura se fundan sobre un “dolor de existir”, hasta cierto punto “incurable”.

II Ahora abordaremos el problema de la violencia. Veremos si es posible ligar la reflexión de Nietzsche con el de la soberanía y el de la violencia estatal. En un texto de 1921, *Para una crítica de la violencia*, Walter Benjamin (1999) sostuvo que el sistema jurídico europeo surgido de las guerras territoriales del siglo XVII estaba regulado por oposiciones. La primera y más fundamental es la de derecho-violencia, idea donde el derecho cancela una violencia originaria y la transforma en Estado legítimo que garantice la paz. Pero según Benjamin la violencia no es cancelada por el derecho pues él mismo constituye un sistema de violencia que intenta subsumir todas las prácticas que escapen a su regulación. Esta idea también fue desarrollada por Freud en un texto llamado *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en el cual afirma que “el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que inflamarían a los individuos” (Freud, 2007c: 281). Pero Benjamin aporta algo importante, dicha regulación es histórica, pues nuevas experiencias y prácticas surgen de cambios en la moral, las creencias, las costumbres, etcétera. La formación de los derechos implica, como decía Nietzsche (2003), grados de poder que han sido reconocidos y garantizados por otros. En este sentido, si hay una alteración importante entre los poderes, los derechos previamente constituidos cederán el paso a la formación de otros nuevos. Pues “dondequiera que reina el derecho, se mantiene cierto estado y cierto límite de poder y se rechaza todo aumento o disminución. El derecho que reconocemos a los demás es una concesión del sentimiento de nuestro poder al sentimiento del poder ajeno” (Nietzsche, 2003: 95). El derecho trata de subsumir esos cambios y regularlos aunque no de manera total, ya que las fisuras en su regulación son día a día actualizadas. El texto de Benjamin, previamente mencionado, muestra la imposibilidad jurídica por normar la totalidad de las relaciones sociales. El autor da varios ejemplos en donde a una violencia que amenaza al Estado, éste le responde con una violencia regulatoria, la más evidente en el texto es la de huelga revolucionaria y la de la huelga política, a propósito del proletariado.<sup>7</sup> Cuando éste amenaza al derecho con la violencia revolucionaria, se produce el derecho de huelga. Este derecho no es una conquista laboral o progresiva, sino una concesión del Estado cuando se ve amenazado por una clase que pretende ejercer extrajudicialmente la violencia. Benjamin parece asombrarse de que la clase trabajadora sea el único sujeto jurídico que pueda ejercer la violencia (aparte del Estado). Pero ese poder para ejercer la violencia se ve reprimido muy pronto cuando los

trabajadores llaman a la huelga general (o revolucionaria), con la cual todos los gremios paralizan sus actividades y entonces el conflicto se vuelve conflicto de todos los sindicatos. Huelga general que los trabajadores argumentan es su derecho.

Los trabajadores se escudarán siempre en el derecho de huelga, mientras que el Estado la considerará un abuso de ese derecho, por no haber sido concebido “así”, por violar la vigencia de sus disposiciones extraordinarias. El Estado puede alegar que un paro simultáneo de todos los sectores, a pesar de no existir para todos ellos un motivo justificado, por las previsiones del legislador, es contrario a derecho (Benjamin, 1999: 27-28).

## **El Estado debe su origen a un encuentro violento entre dos grupos: uno, mayor en número pero informe, desorganizado y errante; otro, conformado por pocos, pero dotado de “fuerza para organizar”, violentar y conquistar.**

Este “no haber sido concebido así” indica que la huelga fue pensada para un sector específico, para un sujeto específico o para un gremio específico. Todos los gremios tienen derecho a la huelga, pero no todos en su conjunto y al mismo tiempo. Ello no es una contradicción de la lógica del derecho sino “una contradicción de la situación práctica del derecho”. El derecho de huelga está ahí siempre y cuando no amenace a los instrumentos que le dieron vida, esto es, al Estado y al derecho. Aquí la huelga revolucionaria (general) es la fractura que el derecho mismo produce. El temor del Estado a no seguir ejerciendo la violencia

simpatía que el pueblo tiene por el gran delincuente, esto es, aquel que burla el derecho.

6. Decimos en parte porque no todo el ello es reprimido (Cfr. Freud, 2007 a: 26).  
7. Antes Benjamin ha llamado la atención sobre el monopolio de la violencia que ejerce el Estado al impedir que personas privadas la ejerzan. Ello produce la

legítima concede el derecho a huelga. Pero luego este derecho produce la violencia que amenaza al Estado.

El texto analiza otros aspectos donde el derecho se ve encerrado en aporías que él mismo produce y que amenazan constantemente con su disolución. Por ejemplo, el derecho de guerra. Derrida también reparó en esta contradicción:

Ese derecho comporta las mismas contradicciones que el derecho de huelga. Aparentemente unos sujetos de derecho declaran la guerra para sancionar violencias cuyos objetivos parecen naturales (el otro quiere apoderarse de un territorio, de bienes, de mujeres; quiere mi muerte, yo lo mato). Pero esta violencia guerrera que se asemeja al “bandillaje” fuera de la ley, la violencia pirata o de robo (*raubende Gewalt*) se despliega siempre *en el interior* de la esfera del derecho. Es una anomalía *en el interior* de la juridicidad con la cual parecía romper (Derrida, 1994: 99).

## El hombre occidental es el producto de la recepción pasiva del sufrimiento, por lo que toda su civilización y cultura se fundan sobre un “dolor de existir”.

Benjamin, paso a paso muestra los temores históricos del poder legítimo para dejar la violencia en manos no sancionadas: “El Estado, teme esta violencia decididamente por ser fundadora de derecho, por tener que reconocerla como tal, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, o cuando las clases sociales lo fuerzan a conceder el derecho de huelga” (Benjamin, 1999: 29). La importancia del texto de Benjamin es que muestra que las oposiciones son dogmáticas y pueden ser fracturadas. La mentira será otra fisura del derecho, pues originariamente no se castigaba, al menos en los derechos romano y germánico. Sin embargo, el derecho, al temer las violencias producidas por el engaño sancionará a la mentira como

falta. Aunque aquí, podríamos decir que el derecho sigue siendo fracturado siempre que una mentira es dicha sin tener consecuencias jurídicas, por ejemplo en el ámbito de la moral o de la política. Las relaciones interpersonales, también escapan a la regulación jurídica y sobre todo a su violencia, en la medida en que se sustentan en sentimientos tales como el amor o la solidaridad. Y aún las relaciones diplomáticas escapan al derecho. La violencia es asunto del derecho y del Estado de derecho. O, en otros términos, “el derecho y el poder van inevitablemente de la mano” (Freud, 2007d: 184). Sin embargo, el derecho siempre se ve fracturado por experiencias y prácticas que se le escapan (la huelga revolucionaria, la mentira, el gran delincuente, las relaciones interpersonales, incluso, la diplomacia). En general lo que teme el Estado es una violencia que funde derecho, un derecho que no tenga el derecho de violencia que él se arroga: “El afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones es hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional” (Freud, 2007d: 184). Preguntémonos si estos dos tipos de violencia, no son en verdad las violencias que someten a nuestra sociedad particular, pero en general al mundo contemporáneo. Derrida lo pensó así:

Lo que teme el Estado, esto es, el derecho en su mayor fuerza, no es tanto el crimen o el bandillaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que éstos sean. (Es cierto que hoy esas instituciones quasiaestatales e internacionales tienen un estatuto más radical que la del bandillaje, y representan una amenaza con la que tantos Estados no llegan a enfrentarse sino haciendo alianza con ella, y sometiéndose a ella, por ejemplo, al sacar provecho con el “blanqueo de dinero”, por más que finja que la combate por todos los medios). El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, esto es, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) o de transformar relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho (Derrida, 1999: 89- 90).

El Estado no teme la violencia, sino que se le arrebata el derecho a ejercerla, es decir, el “derecho al derecho”. Estamos hablando desde luego de las premisas de un Estado territorial, jurídico. No del llamado “Estado de bienestar” que compensa las desventajas sociales producidas por la economía. Un Estado, hoy cada vez más en desuso con las reformas neoliberales en todo el mundo. Concluamos ya.

III Tenemos dos cuestiones, primero ese efecto residual del derecho de señores en quienes se cobran las deudas por su cuenta, en quienes amenazan al Estado creando sus propias reglas y utilizando todo tipo de torturas. Por otro lado, la violencia del Estado. Ambos se refuerzan, se oponen o se complementan según los casos. Se trata así, de hacer un análisis de ciertos conceptos jurídicos y políticos que sirven para pensar dos tipos de violencia en nuestros días, la del Estado y la que está más allá de su alcance, pero que es producida con su

misma lógica. La lógica del Estado proviene del monopolio de la violencia que históricamente se adjudicó. De esa formación de la mala conciencia que Nietzsche no dejó de estudiar. Pero, al mismo tiempo, el Estado produjo lógicas de soberanía que se introdujeron en las estructuras de actuación individual. Quizá sea cierto hoy más que nunca la idea de Platón: "el individuo coincide con el Estado", aunque no como quería el griego, es decir, en la virtud. La lógica estatal coincide en que no sólo el Estado es soberano, también el individuo, es decir, aquel que puede "dar la muerte" y puede descargar su poder por una deuda incumplida, de manera cruel. El derecho de señores del que habla Nietzsche, es un derecho a la crueldad, pero no es practicado hoy solo por el Estado, sino por todo tipo de "maquinarias de guerra" que le pelean al Estado el "derecho al derecho", es decir, la soberanía, la excepcionalidad que Schmitt vio en la suposición de distinguir lo político. El momento de descargar toda la violencia posible sobre un individuo es una opción estatal, pero también individual y extrajurídica. El asesinato masivo de mujeres, de niños, la trata de personas, la explotación sexual y laboral, pueden bien ser analizados como esos derechos de señores extraestatales o, como esas fisuras de las que habla Benjamin. Quizá la era de la estatalidad no esté aún llegando a su fin, sino que en adelante deberá compartir, luchar con aquellos poderes que lo cuestionan. No por la falta de mejoras sociales, sino por el monopolio de la violencia.

Los textos aquí analizados sirven para visibilizar la violencia jurídica sancionada por el Estado y que se materializa en los ejércitos, en las invasiones a países pobres en nombre o no, de los derechos humanos, pero también el exceso, es decir, la crueldad. Debemos analizar eso que Derrida (1995) llamó "Plagas del orden mundial" y que a continuación enlistamos:

1. El paro o el desempleo. La falta de regulación de la actividad humana. El no-trabajo, o sub-empleo. O en su defecto, un nueva manera "in-forme" de conducirse", los parias, los sin empleo, los que no están en un modo de vida regulada, pero que producen todo tipo de prácticas laborales. Benéficas o maléficas para los actores sociales.
2. La exclusión masiva de ciudadanos sin techo, (los homeless) sin familia, sin seguridad social.
3. La guerra económica de los países. Derrida, un poco ingenuamente, los ubica en la geografía de lo que se llamó en el siglo XX, el primer mundo, pero que se extiende ahora a Latinoamérica, Asia, y el mundo en general. Y que produce refugiados, emigrados, desterritorializados por todos lados.
4. La incapacidad de los Estados para regular la economía. Lo que los convierte en una "fuerza de represión" como decían Marx y Lenin, nada más. Sólo tienen las armas, no el control del mercado.
5. La deuda externa de todos los países pobres, que son pobres por procesos de colonización y por la lógica del capitalismo. No pobres en sí mismos.
6. La industria y el comercio de armamentos. Un gran flujo de armas de alto poder o de "pequeño poder" como

en el caso del terrorismo, que necesita sólo recursos mínimos para ocasionar daños.

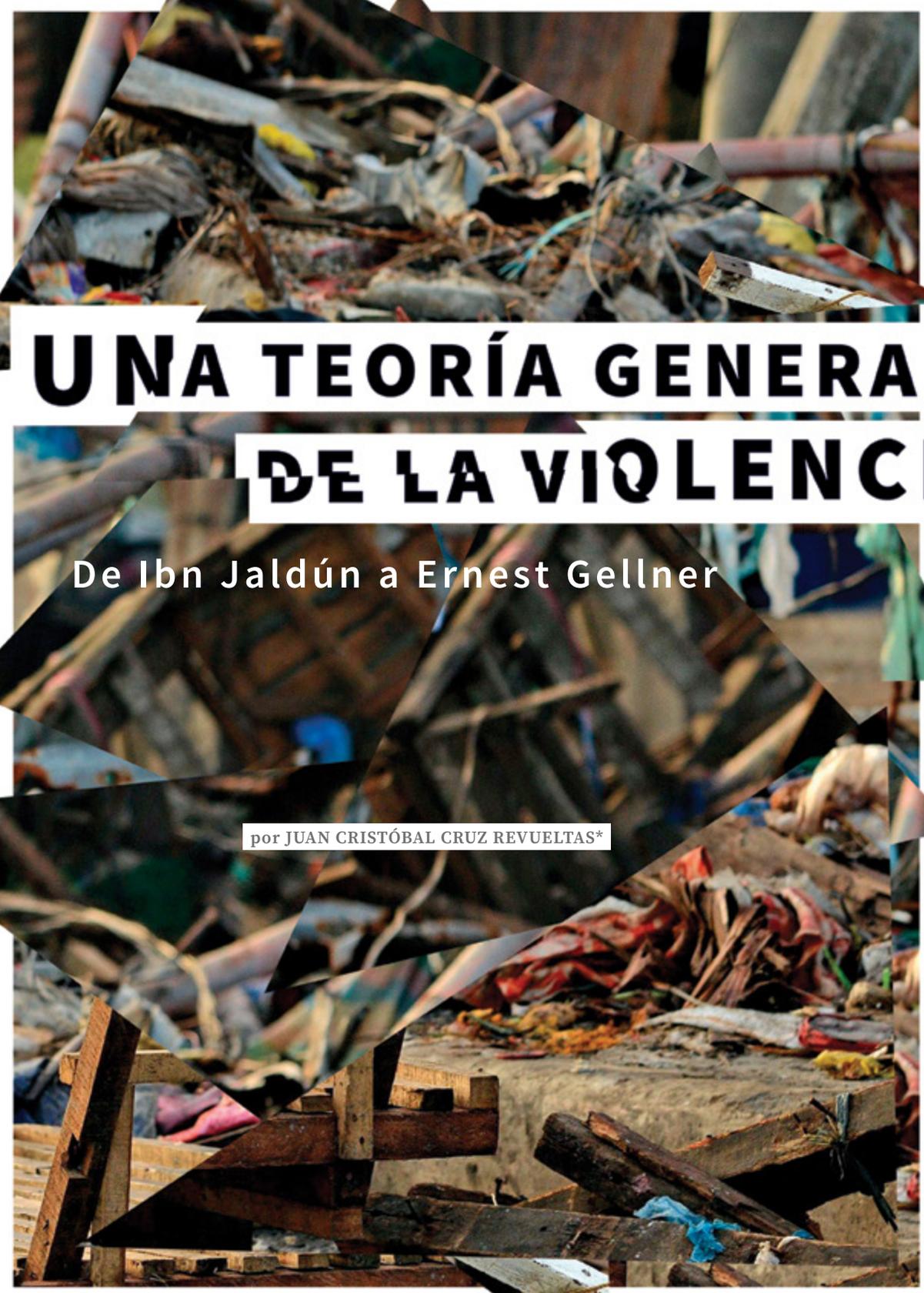
7. La diseminación del armamento atómico. El desarrollo de armas cada vez más poderosas y sofisticadas para atacar, ya no sólo a un Estado, sino a grupos rivales, Estados, etnias.
8. Las guerras inter-étnicas, las formas en que la identidad cultural vuelve a levantar cabeza por encima del cosmopolitismo.
9. Los Estados fantasma. Es decir, grandes mafias del poder extrajudicial como el narcotráfico y las trasnacionales, incluidas las deportivas como la FIFA.
10. El debilitamiento de las Naciones Unidas y lo que representó en la geopolítica en el siglo XX o hacia mediados de éste.

Todo esto debe ponerse en consideración. La crueldad masificada pasa por la violencia de todos los tipos y venida de todos los sectores sociales. Incluso ahí, en donde los Estados aún ansían la comunidad de la democracia y la tolerancia ilustrada. Pero a todo esto, deben oponerse las nuevas formas de vida que intentan sociedades intersticiales. Fisuras que permiten la solidaridad y el acomodo de las poblaciones que defienden ya no el mundo nuevo, sino la posibilidad de una existencia ética (el indigenismo, los jóvenes ocupas, el desprecio por la mercantilización de la vida, la conciencia de que vivimos en un planeta en donde no solo habitamos los hombres sino los otros que somos todos, incluidos los animales).

Sirvan pues, estos primeros apuntes para pensar ciertos fenómenos contemporáneos en términos estrictamente de lo que ciertos textos de la tradición filosófica pueden aportar a la discusión. Deben ser vistos como una tesis, estos es, un argumento que después de formulado, se presta a ser debatido, defendido o contra argumentado. ■

## REFERENCIAS

- Balibar, E. (1989), "Citoyen Sujet", *Confrontation*, núm. 20.
- Benjamin, W. (1999), *Para una crítica de la violencia*, Madrid, Taurus.
- Derrida, J. (1994), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.
- Derrida, J. (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta.
- Foucault, M. (2008), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- Freud, S. (2007a), "El yo y el ello", en S. Freud, *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (2007b), "El problema económico del masoquismo", en S. Freud, *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (2007c), "De guerra y muerte. Temas de actualidad", en S. Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (2007d), "¿Por qué la guerra?", en S. Freud, *Obras completas*, vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Nietzsche, F. (2003), *Aurora*, Barcelona, El barquero.
- Nietzsche, F. (1999), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca nueva.
- Nietzsche, F. (2013), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Todorov, T. (2008), *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Círculo de lectores.



# UNA TEORÍA GENERAL DE LA VIOLENCIA

De Ibn Jaldún a Ernest Gellner

por JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS\*

Para abordar el problema de la violencia que nos ocupa, partiré de las teorías de la historia y del vínculo social implícitas en la obra del pensador medieval, tunecino pero de familia andaluz, Ibn Jaldún; luego discutiré la teoría general de la violencia que a partir de la lectura de Jaldún hace el gran teórico del nacionalismo, Ernest Gellner. Nuestro interés por Ibn Jaldún (1332-1406) se justifica debido a que en su célebre obra *La Muqaddimah* o *Al-Muqaddima* (elaborada en 1377), la violencia aparece como un eje central explicativo de la historia universal. En particular pienso en dos aspectos en los que el autor pone énfasis: en primer lugar, el historiador árabe entiende la civilización como un constante ciclo inevitable de recaídas en episodios de violencia. En segundo lugar, en su explicación de la historia universal da una importancia capital a la *Asabiya*, término que se pueda traducir, aproximadamente, como clan. Con el término *Asabiya* Jaldún se refiere a los grupos organizados que poseen una fuerte cohesión y una plena consciencia de su unidad como entidad colectiva. Dicho en otros términos, son grupos con un “espíritu de cuerpo” — hoy diríamos que constituyen una comunidad por oposición a una sociedad—, sujetos a lo que Emile Durkheim denomina “solidaridad mecánica”, propia de las sociedades en las que los individuos se perciben ante todo como semejantes al resto de los miembros de la misma comunidad y por lo tanto poseen sólo una tosca consciencia de sí mismos (como individuos). Su importancia reside en el hecho que para Jaldún la *Asabiya* juega el papel de causa explicativa de la dinámica de la historia: así, por ejemplo, fue la fuerza de la *Asabiya* lo que permitió el triunfo de los nómadas árabes sobre los imperios persa y bizantino, y es el espíritu de la *Asabiya* lo que reaparece en cada momento histórico crítico o de transición. Como veremos más adelante, en nuestros días pareciera efectivamente que estamos ante un resurgimiento de la violencia, no sólo en el mundo árabe y musulmán, sino también en zonas como América Latina, que tiene su origen en grupos como los descritos por Jaldún, es decir, grupos con fuerte espíritu de cohesión, yihadistas o narcotraficantes organizados, que ganan cada vez más presencia, son cada vez más violentos y se presentan como instancias que rivalizan con el poder de los Estados.

Haciendo una descripción esquemática de la obra de Jaldún, también llamada los *Prolegómenos*, vemos que si en el Antiguo Testamento la humanidad está dividida entre Caín (“fundador de la primera ciudad”) y su hermano Abel (el pastor), también Jaldún articula su pensamiento a partir de la oposición nómadas y sedentarios, campo y ciudad. El historiador defiende que la vida en el campo (la agricultura y la ganadería) antecede a aquella de la ciudad y ésta debe su existencia y su población al campo. Sin embargo, con el tiempo, con la aparición de excedentes, del lujo, por la división social, y por necesidades estratégicas, surgen inevitablemente las ciudades.

Resalta notoriamente el hecho que Jaldún da una preeminencia no sólo histórica sino también moral a los nómadas y a los habitantes del campo sobre aquellos de las ciudades. Los

primeros son, para Jaldún, menos corruptos y más bravos. La rudeza del desierto, nos dice, hace más fuerte el espíritu; así como sentencia que la “pureza de sangre” se encuentra entre los nómadas árabes. En tanto que en el caso de los segundos, los ciudadanos, estos están irremediabilmente destinados a dejarse corromper por sus autoridades. Los comerciantes son, según juzga Jaldún, “moralmente inferiores”. Dicho en otras palabras, los nómadas son vistos como seres libres, en tanto que los ciudadanos son considerados como seres prisioneros de un rol y de una jerarquía social. De antemano el resultado de la oposición está dado: la superioridad moral se transmuta en superioridad física; los nómadas, requeridos por el gobierno de la ciudad para garantizar su protección, tarde o temprano terminan por conquistar o apoderarse de la ciudad.

Pero la historia no es estática. Anticipando medio milenio algunos aspectos de la dialéctica amo-esclavo de Hegel, Jaldún ve en el triunfo del clan la semilla de su propia destrucción. En efecto, al conquistar el poder gracias a su espíritu de cuerpo, con el tiempo, una *Asabiya* se vuelve sedentaria y tiende a volverse dinastía e imperio. Esto tiene dos implicaciones mayores que tienden a fragilizar a mediano o a largo plazo su estabilidad. En primer lugar, la lógica de su expansión territorial juega contra las condiciones de su cohesión social. En segundo lugar, un imperio necesariamente tiene que debilitar a sus súbditos, ya que, con el fin de generar excedentes, debe desarmarlos, volverlos productores (comerciantes, agricultores...) y, a fin de cuentas, sujetos a impuestos. En tercer lugar, conforme el acceso al poder empieza a brindar sus frutos (propiedades, sirvientes, lujos, sensualidad, etcétera), los miembros del clan dejan “de ser hombres” pues el ciudadano no sólo se vuelve más astuto que honesto, sino que se vuelve también incapaz de satisfacer por sí mismo sus propias necesidades. Todo ello favorece que el hombre de la ciudad pierda progresivamente el “coraje” y el antiguo espíritu guerrero. Con el tiempo, para proteger sus fronteras y preservar el orden, los gobernantes se ven inexorablemente obligados a apoyarse en los grupos de la periferia del Imperio que no se han urbanizado y aún poseen el espíritu de grupo y los valores guerreros (algo semejante a lo que se ve hoy en día con la conformación del denominado *DAESH*). Pero éstos señores de la guerra, tarde o temprano, terminarán por conquistar, a su vez, el poder, al desplazar a los antiguos soberanos, debilitados por el confort de su antiguo éxito. De esta forma, el inevitable mecanismo de la historia se repite. Este sucesivo paso de la *Asabiya* al Imperio y de la Imperio a la *Asabiya* explica la concepción cíclica de la historia de la civilización de Jaldún. Su visión es una suerte de fatalismo en el que la humanidad no puede salir del eterno engranaje de la violencia. Como apunta Gellner, Jaldún nos pone ante el dilema de ser civilizados o ser nobles o, peor, nos condena a oscilar eternamente entre periodos de prosperidad y de decadencia.

Podemos ver que la dinámica de la civilización que describe Jaldún conforma también un ciclo de mentalidades, de pasiones y de valores éticos. Los grupos nómadas adhieren a

\* Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

valores guerreros, de independencia y de virilidad. Por lo demás, tienen el atractivo de ofrecer un universo mental confortable para muchos o al menos para todo aquellos a quienes entusiasma el sentimiento de fraternidad y angustia la ausencia de certidumbres cosmológicas y éticas: las verdades están dadas por la autoridad y existe un fuerte consenso en el que “todos” se reconocen. Entre más absurdas o delirantes son las creencias que los unen, señala Gellner, entre más esas creencias los distinguen de otros grupos, más cohesión tendrá, a fin de cuentas, el grupo. Se trata de un universo de valores que concede muy poca autonomía y capacidad crítica a sus miembros; por lo que facilita, cuando el líder lo requiere, el sacrificio de los individuos. Paradójicamente, el recurrente odio a la “decadencia” de la ciudad (desde Babilonia a París y Nueva York) no impide, como lo admite *implícitamente* Jaldún, que todos los pueblos nómadas se han sentido y se sientan atraídos y tentados por “Babilonia”, con su “tranquilidad y bienestar”, con su lujo, sensualidad y confort. El esquema de Jaldún no es comprensible sin esta seducción que siempre ha producido la urbe sobre los pueblos nómadas. Es de observar a este respecto que, apoyándose en Nietzsche y en Scheler, Albert Camus distingue entre el hombre del resentimiento y el hombre rebelde; mientras el hombre rebelde, quiere acabar con toda humillación, el hombre del resentimiento se levanta contra la opresión con el único fin de sustituir al opresor. Es decir, su deseo es el de ocupar su lugar, y ser opresor a su vez. Visto así, la dinámica que mueve la historia de la humanidad según expone Jaldún, que la *Asabiya* se ponga en marcha eternamente contra “Babilonia”, expresa menos una alternativa o “contramodelo” civilizatorio que una dinámica reactiva y de resentimiento.

Es aquí donde el Estado moderno nacido en Europa adquiere relevancia: el Estado moderno es la salida del ciclo hasta entonces inexorable descrito por Jaldún. El gran éxito del Estado moderno es el haber logrado conciliar, durante varios siglos, una sociedad productiva y un monopolio de la violencia legítimo sin necesidad de delegarlo a un grupo periférico que termine, con el tiempo, por alcanzar el poder por la violencia (valga notar que unos de los obsesiones de Maquiavelo, padre del pensamiento político moderno, es el terminar con la necesidad de recurrir a los mercenarios). Ante este escenario, no extraña que muchas de las diferentes teorías de la modernidad (Norbert Elias, Ernest Gellner, René Girard, Castoriadis, entre otros) coincidan en identificar los procesos de modernización o de desarrollo social, con formas y mecanismos de pacificación de las sociedades.

Ernst Gellner, quien conocía bien la obra de Jaldún, ve efectivamente en el Estado moderno la salida de la situación de permanente violencia de las sociedades agrarias. Más allá de la tipología de Jaldún, los imperios que describe el pensador árabe son sociedades agrarias que, a diferencia de las sociedades primitivas, se caracterizan por el hecho que producen un excedente. Pero se trata de un excedente de bienes variable dependiente del ciclo y de la fortuna de las cosechas. En general, en estas sociedades agrarias no existe un criterio indiscutido de distribución, por lo que su reparto sólo puede ser dirimido a

través del ejercicio de un poder arbitrario y de la violencia. Por lo demás, el imperativo dominante en este tipo de sociedades no es la producción ni la innovación, sino mantener el orden social (Gellner, 1977: 185). En consecuencia, son sociedades generalmente autoritarias cuya estructura social está definida por un juego de roles en el que a cada miembro le corresponde un participación predefinida para el reparto de los excedentes: “la posición social, más que la productividad individual o la eficiencia económica, es lo que determina el derecho que un hombre tiene a los recursos” (Gellner, 1977: 185). Como las define Durkheim, suelen ser sociedades segmentarias, sociedades organizadas en subunidades, en donde cada segmento controla a cada uno de sus miembros en cada uno de los aspectos de su vida. A diferencia de las sociedades primitivas en donde a falta de excedentes la violencia es contingente, en las sociedades agrarias la violencia se vuelve una institución central. A fin de cuentas, la riqueza es acaparada por el grupo dominante y los señores de la guerra. Bajo este tipo de dominio, los valores predominantes son la virilidad, la posesión de la tierra y el nacimiento de varones. El poder de las armas se complementa con un grupo que detenta las normas legitimidad de la cultura: sólo ellos tiene acceso directo a “la palabra sagrada”, poseen el monopolio de la interpretación del “libro sagrado”, hablan la lengua “sacra”, son los “verdaderos descendientes del profeta”. Salir de dichas normas es salir del principio de lealtad del grupo y por lo tanto del mismo grupo. Dicho en otros términos, estos detentores del poder simbólico, el clero, controlan la “membresía” de los miembros del grupo, tiene el poder de decidir que pertenece y quien no pertenece o debe ser expulsado del grupo.

Lo que Gellner enfatiza y que Jaldún no podía ver por razones históricas, es el hecho que, a diferencia de las sociedades descritas por Jaldún, y gracias al desarrollo tecnológico en la sociedad moderna, la producción crece de manera *sostenida e ilimitada*, como lo subraya Gellner (1977: 190). Es apenas en el siglo XVI que por primera vez en la historia de la humanidad el crecimiento del Producto Interno Bruto es mayor al crecimiento demográfico. Este desarrollo no era suficiente en sí para asegurar el éxito de la sociedad moderna, ya que los matones nunca han dudado en “matar a los gansos que proveen los huevos más grandes”, nos dice Gellner (1977: 189). Pero con el tiempo surge un fenómeno de difusión: cuando los Estados con mayor producción y acumulación de riqueza se vuelven predominantes, obligan progresivamente a los Estados vecinos a sufrir la misma transformación so pena de perder la competencia en el equilibrio de poderes (por ejemplo, la tragedia de la “Italia” de la época de Maquiavelo, es su retraso ante los Estados-nación ya constituidos como lo eran entonces Francia y España).

De forma semejante a la dinámica descrita por Jaldún, este cambio de sociedad se acompaña de un transformación de los valores dominantes, la actividad comercial se vuelve más honorable que la guerra y la producción de bienes más importante que la cohesión social. En un conocido trabajo, Albert Hirschman, muestra que a partir del siglo XVII el interés, el cálculo y la racionalidad sustituyen a las pasiones aristocráticas

como el honor y la gloria. Su lectura coincide con aquella de Norberto Elias cuando cuenta cómo los aristócratas del viejo régimen se dejan llevar por sus pasiones guerreras y se dejan matar ante las nuevas tecnologías de guerra; una generación más tarde, la violencia sigue presente pero ahora es menos física y más literaria y simbólica (también es conocido que las pasiones aristocráticas jugaron un papel importante en el desencadenamiento de la Primera Guerra mundial (Cruz Revueltas, 2014). Valga enfatizar que el cambio decisivo respecto a la visión de Jaldún es el hecho que salimos de la visión cíclica de la historia. Efectivamente, los pensadores de la Ilustración lo vieron e interpretaron su época como el momento en el que por fin la humanidad se liberaba para siempre de los señores de la guerra y los aristócratas y de los manipuladores (los sacerdotes).

Es de notar que para Gellner lo determinante no reside necesariamente en la democracia, es decir, en la idea que la sociedad debe reflejar la voluntad de sus miembros por el simple hecho que ya estamos siempre en sociedad antes de poder elegir. Lo importante son las condiciones culturales e institucionales. A lo largo de la historia de la humanidad la mayor parte de las sociedades se han mantenido bajo una forma de violencia institucionalizada: con un monopolio ideológico e institucional, con una doctrina elevada a condición sagrada y vinculada al orden social, con una estructura social rígida y predeterminada. El punto más relevante reside en el hecho que mientras que en el pasado lo que mantenía unido al grupo era la estructura social, en el mundo moderno lo que nos une es la cultura. Mientras en las sociedades premodernas cada uno tiene asignado un rol específico y un lugar determinado en la jerarquía social, la sociedad moderna se compone de un conjunto anónimo de personas con roles intercambiables pero que comparten una misma cultura. No extraña que a principios del siglo XVI, lejos de la visión jerárquica por nacimiento de un Platón, Nicolás Maquiavelo sea el primero en teorizar la idea que cualquiera puede llegar a convertirse en príncipe, lo que define a partir de entonces al poder es la contingencia de su posesión. De aquí la ventaja y a la vez la angustia que produce la sociedad moderna: *a priori* uno puede alcanzar cualquier posición social, por lo mismo uno nunca posee totalmente una posición definitiva. A manera del Segismundo de Calderón de la Barca (1635), el hombre moderno todo el tiempo se sueña príncipe y todo el tiempo se teme simple prisionero; desconoce su verdadera posición por el simple hecho que no hay tal. El hombre barroco representa bien esa transición en la que se ha perdido las certezas que creía tener el hombre antiguo. La que distingue a fin de cuentas a la sociedad moderna es su dependencia respecto al crecimiento constante y al desarrollo tecnológico, por lo que es incompatible con los roles predeterminados y con la subordinación a una concepción dogmática, rígida y menos congelada del mundo. Esto es conforme con la definición clásica de la lógica de innovación del capitalismo que en los años cuarenta del siglo pasado da Joseph A. Schumpeter: "De hecho, el impulso fundamental que mantiene en movimiento la máquina capitalista proviene de los nuevos objetos de consumo, los nuevos métodos de producción y de transporte, los nuevos mercados, los nuevos tipos

de organización industrial [...] que revoluciona incesantemente desde el interior la estructura económica al destruir permanentemente sus viejos elementos y al crear permanentemente elementos nuevos" (Ferry, 2014: 21).

Ante el cambio constante que produce esta "destrucción creativa" el individuo de la sociedad civil moderna no puede creer que el orden social sea sagrado, menos aún porque también se requiere que los individuos puedan cumplir de manera contingente con distintas o nuevas tareas. Pero ello significa también un ámbito no despreciable de libertad: no sólo el desarrollo tecnológico permite salir progresivamente de las sociedades abiertamente esclavistas, también en este nuevo tipo de sociedad se puede pertenecer a diversas asociaciones contradictorias, salir de ellas y cambiar constan-

## **La riqueza es acaparada por el grupo dominante y los señores de la guerra.**

temente de opinión sin ser acusado de traición; los vínculos sociales son flexibles y fundamentalmente instrumentales (Gellner, 1996: 99). La sociedad civil permite salir de la violencia institucional del antiguo régimen que constreñía a cada individuo a un rol predeterminado (desde antes del nacimiento hasta la muerte), en el que existía un monopolio doctrinario y los clérigos administraban los símbolos de legitimidad. También nos libera del dominio de los señores de la guerra y de sus valores masculinos.

Siguiendo esta línea de lectura, recientemente Steven Pinker (2011) ha defendido que desde la Ilustración y su crítica de la tortura, del encarcelamiento político, de la persecución religiosa y la "revolución" de los derechos, se ha generado un desarrollo de la empatía, del dominio de sí, del pensamiento racional, de la

cooperación social, incluso de la feminización de la sociedad. Por su parte, Raymond Boudon parece coincidir con Pinker cuando piensa que hay “programas morales” que se van afirmando con el tiempo y que irían en el sentido de esta pacificación (por ejemplo, la idea de dignidad del hombre). En tanto que el filósofo Michel Serres cree que el hecho de que al ladrón lo llamamos cleptómano; al pretensioso, megalómano; al criminal, sicópata, etcétera, es un cambio semántico sintomático de una sociedad que ha logrado reducir las relaciones de violencia.

Es claro que esta hipótesis de una pacificación (positiva) de las sociedades modernas se encuentra en confrontación abierta con aquellas lecturas que ven en la modernidad o en la democracia un proyecto de sesgo totalitario, tema que se ha vuelto un obsesivo lugar común en nuestros días, o aquellas interpretaciones que ven en los últimos cien años, sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial, la reaparición de fenómenos de “brutalización de las

En cuanto a sostener que el mundo moderno es particularmente violento, no sólo se trata de una crítica demasiado general y poco matizada, sino que también implica olvidar el alto grado de violencia en las sociedades no estatales y en las sociedades tradicionales. Desde el paleolítico existen rastros de masacres (Talheim, Alemania); los restos hallados en Trincheras Dolina, España, hacen patente que en el neolítico el canibalismo es una suerte de institución social, misma que se prolonga en las grandes civilizaciones hasta la “guerra florida” entre los aztecas (es de notar que la práctica del canibalismo reapareció durante la revolución cultura maísta causando centenares de víctimas [Bonnin, 1993]). También sabemos que Ötzi, quien vivió 3300 años antes de nuestra Era y cuya momia fue encontrada en los Alpes italianos, murió brutalmente asesinado. De acuerdo al celebre trabajo de Lawrence Keeley, *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, las sociedades no estatales están marcadas por un enorme nivel de violencia; como el título de la obra lo sugiere, la idea *rousseauiana* de un estado de naturaleza idílico o de un hombre original “bueno” es simplemente un mito.

Con relación a las sociedades tradicionales, desde Gilgamesh, la Ilíada, el Antiguo testamento, Platón, el Mahabarata hasta Ibn Jaldún, la guerra ha sido entendida en este tipo de sociedades como una constante invariable de su imaginario. También en ellas, como lo muestran los casos de la Ilíada, de Platón o del mismo Jaldún, la figura del guerrero ha sido constantemente vista como la expresión de un espíritu superior. Si creemos a Marie-Thérèse Urvoy, el Islam supone la guerra contra los infieles cada diez años o incluso de manera permanente (Urvoy, 2007: 376). Un ejemplo particularmente profundo y estremecedor es la escena central de la gran epopeya hindú, el Bhagavad Gita, en la que, antes del comienzo de la batalla, a pedido de Arjuna, Krishna hace parar su carro de combate en medio de los dos grandes ejércitos a punto de enfrentarse: “Viendo el hijo de Kunti (Arjuna) todos aquellos parientes y amigos en orden de batalla, se sintió lleno de sufrimiento y tristeza” (Olañeta, 2011: 14). El resto del relato consiste en cómo Krishna convence a Arjuna que la muerte de sus cercanos, presentes en ambos bandos, no tiene mayor importancia (este tipo de obras no han perdido su fuerza; por ejemplo, en 1949 el asesino de Mahatma Gandhi, un radical hinduista, pidió que se le ahorcara con el Bhagavad Gita en su bolsillo). Es de notar que la “moral” del Bhagavad Gita recuerda mucho aquella del Evangelio de Lucas (XIV, 26), de acuerdo al cual Jesús habría dicho: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su vida, no puede ser mi discípulo”. A lo anterior, se puede agregar el hecho que el mundo premoderno conoció grandes masacres. Por ejemplo, se ha calculado que la conquista mongólica del siglo XIII produjo 40 millones de muertos, que equivaldría demográficamente en nuestros días a 278 millones de muertos (Pinker, 2011).

En cuanto a la modernidad, muchos de los pensadores que la han defendido como un proceso de pacificación, de Kant a Gellner, no son pensadores ingenuos convencidos del “ineluctable triunfo de la racionalidad”. Respecto a Kant es bien

## La modernidad no es un proceso lineal ni un destino metafísico.

sociedades” (George L. Mose). Con relación al primer género de argumentos nos encontramos ante la paradoja que su mayor fuente de inspiración es la crítica a la modernidad de Martin Heidegger, un pensador del que ahora es bien conocida su cercanía al nazismo y su antisemitismo. ¡La principal crítica de la modernidad viene entonces de un autor que permaneció ciego ante la violencia nazi, aún treinta años después de terminada la Segunda Guerra Mundial! Esto no absuelve a la modernidad, pero es un indicio preocupante respecto a esta línea de pensadores (a la ceguera de Heidegger también se puede sumar la de Foucault ante la Revolución iraní o la Badiou ante el comunismo... que se puede explicar por su común desprecio ante los logros del pensamiento político y jurídico moderno).

conocido su escepticismo frente a estos árboles que han nacido torcidos, los humanos, y que no se pueden volver a enderezar. El proyecto kantiano de paz universal es una idea orientadora cuya realización no posee certeza alguna. En cuanto a Gellner, este autor no ve el proceso de pacificación en el conjunto de la modernidad. La modernidad incluye también para Gellner dos fenómenos políticos particularmente violentos: el nacionalismo y, aunque pueda parecer paradójico, la *Umma* musulmana. Fenómeno éste último que, de acuerdo con Gellner, antes que un retorno a los orígenes del Islam, es la forma de modernización de las sociedades musulmanas (es su "nacionalismo"). Como ya hemos indicado, Gellner prefiere identificar la salida de la violencia con la aparición y desarrollo de la sociedad civil, a saber, con la sociedad que se ha liberado del poder de los señores de la guerra, que posee un alto grado de autonomía frente al Estado y donde no existe una doctrina obligatoria, ni una opresión sobre el individuo por parte de sus pares. Pero este tipo de sociedad sólo se da gracias a una serie de equilibrios sumamente difíciles de conseguir (límites al poder, contrapesos institucionales, pluralidad política, laicidad, garantías jurídica, etcétera); a falta de estos límites, los individuos pueden sufrir la violencia vertical de los gobernantes o la violencia horizontal de sus pares. En otras palabras, la pacificación alcanzada por la sociedad civil, al menos en el mundo occidental, fue el resultado de un concurso de circunstancias que en buena medida pueden haber sido contingentes y bien pueden estar concluyendo en nuestros días.

Entre algunos cambios que favorecería el final de la sociedad civil podemos enumerar: el fin del miedo de la exterminación mutua y total de la guerra fría que impidió una tercera Guerra mundial; hoy estamos ante una recomposición del equilibrio mundial con la aparición de un nuevo gran poder como China, la redefinición del poder ruso o la aparición de grandes movimientos de corte religioso que pueden favorecer sociedades autoritarias; bien puede suceder que la utilidad marginal de la producción de bienes sea en un futuro próximo igual o al menos cercana a cero (como puede ser con la creación de la copiadora 3d); o que la capacidad de innovación de las sociedades contemporáneas se reduzca. Así, en los últimos años el "final del crecimiento" o al menos la posibilidad de un periodo largo de estancamiento económico ha sido una hipótesis defendida por numerosos e influyentes economistas (Robert Gordon, Paul Krugman, Thomas Piketty o James Galbraith, entre otros). Si decae la dinámica de innovación del capitalismo puede ser que de nuevo la posición de poder dentro de una sociedad vuelva a ser un criterio determinante, que los matones vuelvan a tomar el poder (como tiende a ser en ciertas regiones del Medio Oriente o de México).

## Conclusión

Si Gellner tiene razón, ello implica abandonar o al menos desconfiar de las visiones demasiado generales de la modernidad, sobre todo cuando ellas llevan a juicios perentorios ("La modernidad como ocultamiento del ser", "La modernidad como imperio de la razón instrumental", "logocentrismo", "neoliberalismo").

Si bien la modernidad ha sido el marco de una gran violencia (bajo dos formas de religiosidad moderna: el nacionalismo y la *Umma* religiosa en nuestros días), también ha dado lugar a formas de pacificación inéditas y a grados de liberalización quizá únicos en la historia de la humanidad, como en el caso de los derechos de la mujer, de las minorías sexuales, de los derechos de la infancia, los últimos 60 años de paz continua en la zona de Europa occidental, la neutralización de los conflictos religiosos, etcétera. Se suele señalar la creciente desigualdad económica en nuestros días (hecho innegable y con múltiples impactos negativos), pero se suele olvidar que regiones enteras que han estado sumidas desde siempre en la pobreza están saliendo de ella por primera vez (basta pensar en Corea del Sur, China y ahora India). Sin duda la sociedad contemporánea no está exenta de múltiples formas de enajenación y opresión, pero no debe hacernos olvidar, como se hace con frecuencia, la enorme violencia de las sociedades pre estatales y tradicionales.

Durante los últimos cien años una poderosa retórica filosófica ha excomulgado constantemente a las sociedades democráticas o desarrolladas (hoy en día generalmente se trata de pensadores invitados a los foros de las grandes universidades de todo el mundo, globalizados y presentes en todos los medios de comunicación), pero en este mismo periodo las corrientes de migración han votado con los pies y han preferido dichas sociedades. Este es un hecho que nos debe interpelar. La modernidad no es un proceso lineal ni un destino metafísico, tampoco estamos a salvo de la reaparición de formas de extrema violencia y franca barbarie, y puede que hoy en día estemos viviendo una fragilización del proceso de pacificación o su franca desaparición en zonas enteras del planeta. Justamente por ello las formas de control y mediación institucional del poder que ha producido la sociedad civil moderna son particularmente valiosas. En sentido contrario de lo que ha hecho la retórica filosófica mencionada (y muchas veces dominante) y aunque "no se venda" también como los falsos radicalismos, la labor de los pensadores sociales debe consistir en entenderlas, evitar su destrucción y buscar preservarlas. No estamos ante oposición simplista Hobbes/Rousseau, el hombre se inclina a la violencia pero los niveles de violencia pueden variar históricamente, puede aumentar pero también decrecer, el desarrollo de la sociedad civil descrita por Gellner es prueba de este último caso. ■

---

## REFERENCIAS

- Cruz Revueltas, J. C. (2014), "Reflexiones sobre la Gran Guerra de 1914", *Inventio*, núm. 21.
- Bonnin, M. (1993), "Zheng Yi. un écrivain chez le cannibales", *Perspectives chinoises*, núms. 11-12.
- Ferry, L. (2014), *L'innovation destructrice*, París, Plon.
- Gellner, E. (1996), *Condiciones de la libertad*, Barcelona, Paidós.
- Gellner, E. (1977), *Antropología y política, revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa.
- Olañeta, J. J. (ed.), (2011), *Bhagavad Gītā*, España.
- Pinker, S. (2011), *The Better Angels of Our Nature, Why Violence has declined*, Nueva York, Viking.
- Urvoy, M.-T. (2007), "Guerre et Paix", en Amir-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, París, Robert Laffont.

ADVERTENCIA SOBRE LA DEMOCRACIA:

# EL RÉGIMEN NAZI

por JOSÉ GABRIEL MEDINA ARROYO\*

*Veremos, sin embargo, cómo cabe recibir del pasado, ya que no una orientación positiva, ciertos consejos negativos. No nos dirá el pretérito lo que debemos hacer, pero sí lo que debemos evitar (Ortega y Gasset, 1985: 104).*

## El demonio de la democracia

La democracia es el modo de gobierno más extendido en el mundo hoy, se encuentra en constante expansión y es visto como uno de los logros más altos que alcanzado la humanidad; es presentado como la culminación del progreso político del hombre. El involucramiento de la totalidad de la población de determinado territorio mediante el voto es ofrecido como la liberación definitiva del hombre ante sus opresores. John Locke asegura que: "al unirse los hombres por vez primera en sociedad, todo el poder de la comunidad reside naturalmente en la mayoría; y ésta puede emplear todo ese poder en hacer periódicamente leyes para la comunidad, y en ejecutar esas leyes sirviéndose de los oficiales que la mayoría nombre. En ese caso, la forma de gobierno es una democracia perfecta" (Locke, 2000: 139). La definición de "democracia perfecta" de parte de un partidario de la democracia funciona para entender a la perfección donde yace su gran fortaleza, permitiendo rastrear de manera efectiva la capacidad máxima de la democracia; es fundamental entender dónde se sostiene la democracia: el poder de la mayoría, y es esta misma mayoría que ejerce su poder cuando dictamina las leyes que van a ser aplicadas a todos. Me parece ilustrativo porque nos genera un bosquejo del funcionamiento de la democracia, del gobierno del pueblo, del gobierno de la mayoría.

\* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Sin embargo, la democracia está sobrevalorada. La historia da muestras de que la democracia actual no es una forma de gobierno tan satisfactoria como se ha llegado a sostener. Desde la época de Platón y Aristóteles hasta atravesar por el pensamiento de Rousseau se advertía sobre la obligatoriedad de comunidades reducidas para una conveniente ejecución de dicha forma de gobierno. En cambio, se ha llegado a valorar que la intervención masiva de los habitantes de sociedades extensas sólo podría extender la capacidad democrática de representar la voz de la población, pero en realidad, se advertía que esto era una capacidad corrosiva de la democracia. Es importante señalar, además, que mientras otras formas de gobierno han sido “superadas” o son consideradas obsoletas por las deficiencias y grietas que han manifestado, la democracia continua vigente y absuelta, presentando sus grietas presuntamente como esporádicas —aunque sistemáticas y repetitivas— fallas que no tienen mayor relevancia.

Esta es la razón por la que me propongo discutir la relación entre la democracia y el nazismo. Si bien para el régimen nazi se pueden rastrear y encontrar decenas de causantes de su ascenso y múltiples vías adyacentes sobre el desarrollo del mismo, considero pertinente en este caso solamente vincular ambos términos señalando la incorregible fisura de la democracia a partir de la cual el totalitarismo nazi se infiltró como forma de gobierno legítimo.

La democracia fue la posibilitadora del nazismo, porque no se puede ser ingenuos al respecto: llegaron al poder por medio de la legalidad ofrecida por la democracia, además de que jamás abandonaron la base lícita ofrecida por ella. Los nazis emplearon y se beneficiaron del aparato político establecido para satisfacer sus fines. Si bien yo nunca dudaría como “los que saben del nazismo” de la política totalitaria del sistema nazi ya que es absolutamente innegable y múltiples y valiosos estudios han resultado del análisis del nazismo, me interesa señalar, insisto, que la naturaleza y cimientos del nazismo se encuentran enraizados en la democracia como posibilitadora de la violencia totalitaria, para lo cual es prudente mencionar dos hechos históricos.

### **Democracionalsocialismo**

El primer hecho tiene nombre propio, cuyas siglas son: NSDAP —Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán o Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores—, el partido político con el cual Adolf Hitler se consolidó, que tenía una fuerte influencia en las votaciones y se presentó como el medio para subir al poder, aprovechándose de la situación en la que se encontraban los alemanes: el regreso de tropas después de la derrota en la Primera Guerra Mundial, la depresión anímica tras la derrota, una hiperinflación, las excesivas cantidades económicas que se debían pagar a Francia, Italia, Reino Unido.

Existían otros partidos políticos y muchos coincidían con el resurgimiento alemán y una búsqueda de culpables de la situación en la que se encontraban. Sin embargo, fue el partido nazi el que mejor articuló su discurso para tener mayor influencia en el pueblo, así fue como el presidente Hindenburg nombró

canciller a Hitler en 1933. Después los nazis, secretamente, planean y ejecutan el incendio del *Reichstag* donde se culpa a los comunistas —deteniendo a los presuntos culpables de la situación alemana y quienes, al mismo tiempo, resultaron ser sus rivales políticos más destacados y con quienes tropezaron solamente de manera accidental—, se encarcela a varios de sus líderes que tenían una influencia considerable en el parlamento, anulándolos contundentemente. A continuación Hitler persuade al presidente de realizar nuevas votaciones para que, finalmente, con estas y con poco más de 17 millones de votos —17, 277 180 exactamente—, los nazis se consagren con el 43.9 por ciento en el *Reichstag*, ocupando 288 asientos.

Para los nazis, una vez que poseen una mayoría aplastante en el parlamento, no les es complicado emplear la capacidad para generar leyes intrínsecas a su posición de autoridad y de representación de más de cuatro de cada diez alemanes —incluyendo no sólo a hombres adultos, sino también a mujeres— para que una vez generadas las alianzas estratégicas en el parlamento alemán que asegurarían la aprobación de nuevas leyes, acceder a otorgarle a Hitler una autonomía para generar leyes sin necesidad de consultar al parlamento mismo —un control y poder total—, así como anular o cancelar a los demás partidos políticos y prohibir el surgimiento de nuevos partidos, todo esto en menos de seis meses. Al respecto no hubo nada que la convicción moral del pueblo —pues la base de la legalidad de las leyes proviene de ellos— hiciera para evitarlo, esta democracia representativa había depositado el poder en el NSDAP y, por sí misma, no contaba con un freno de emergencia, un áncora ante tales perversidades.

Así, se puede llegar a creer que Hitler acabó con la democracia en Alemania. Sin embargo, hace falta considerar que para posicionarse Hitler y el régimen nazi utilizaron las herramientas que la democracia representativa otorgaba a sus representantes, vieron la oportunidad para emplear a la democracia como herramienta en favor de un totalitarismo y consolidarse en la cima. Además, tanto el régimen nazi como Hitler necesitaban del apoyo constante de la mayoría para respaldar sus acciones y continuar con sus planes, es decir, requerían del consentimiento del pueblo para que éste se subiera al tren del nazismo. Al respecto, no estoy sugiriendo que el pueblo alemán alabara las estrategias y el genocidio de parte de sus gobernantes pero las avalaba al no oponerse firmemente, *verbigracia*, frente a la búsqueda de todos aquellos grupos “indeseables” e “innecesarios” para el resurgimiento alemán. Es decir que no estoy sugiriendo que si no formaban parte de la solución eran parte del problema, sino que, de manera más radical: en su mayoría no sólo no se oponían a la cacería de grupos minoritarios, sino que eran colaborativos con programas como el *Aktion t4* y sólo eran tan compasivos y humanistas en la medida que se los permitieran las leyes.

Es de sumo valor el aporte de Hobbes para comprender el papel de Hitler como líder, pues, siguiendo la lectura de Laurence Berns, Hobbes sostenía que “en una democracia no se puede evitar la promoción de personas indignas pues en la democracia siempre hay una enconada competencia entre los oradores populares, o demagogos” (Berns, 2012: 391). En

este sentido el pensamiento de Hobbes puede describir la democracia en la que se encontraba respaldado el régimen nazi, puesto que la política alemana no pudo evitar el ascenso nazi —ni su consolidación como totalitarismo—, ya que la competencia entre los demagogos había obtenido un vencedor y nadie puede dudar de la capacidad de Hitler como orador, como manipulador de masas y populista —y la democracia no censura la competencia, sino que la promueve. En este sentido, podemos seguir la misma línea cuando asegura que “puede dudarse de que la democracia en realidad sea algo distinto de una aristocracia de oradores o de la temporal monarquía de un orador” (Berns, 2012: 391).

El gobierno de un orador tras el gobierno de otro y luego otro, es significativo ya que nos señala la capacidad nociva de la democracia de cambiar el trayecto de una nación —como la alemana— con un nuevo demagogo que pueda expresarse mejor y manipular la atención de la muchedumbre asumiendo cuestiones como apremiantes, asuntos como evidentes y situaciones como más o menos urgentes —según le convenga—, dependiendo de lo popular que sea en ese entonces y tomando decisiones populares que resulten contraproducentes.

Si bien parece que se había apoderado de una vez por todas de Alemania, él y todo su gobierno necesitaban apoyo constante de las muchedumbres para realizar sus actos y continuar en el poder, tal como nos sugiere Giovanni Sartori —en otro aspecto aunque igual parece funcionar su análisis relacionado con el nazismo— que: “una muchedumbre de miles de personas aprueba por aclamación propuestas que la misma muchedumbre dividida en pequeños grupos rechazaría [...] Por este camino es que vence el demagogo, el manipulador por excelencia de la soberanía popular. El demagogo se apoya en las muchedumbres gritando que el pueblo tiene siempre la razón” (Sartori, 1993: 84). Una muchedumbre masificada que cree que es su voluntad la que atraviesa al gobernante y por la cual él actuará regresando al gobernado la materialización de lo anhelado, inyectando en el gobernado la realización máxima política: la capacidad de poder elegir el rumbo de la humanidad.

Hitler se apoyaba fuertemente en la mayoría alemana, sin embargo, la misma mayoría alemana veía en Hitler un líder al que

seguir, puesto que él jamás se presentó como un represor o un usurpador. Es fundamental comprender que él no se impuso mediante un golpe de Estado —aunque sí lo haya intentado anteriormente—, ni tampoco ocasionó una revolución y mucho menos humillaba al pueblo alemán; al contrario, él exaltaba al pueblo alemán. Hitler respondía a inquietudes particulares de cada grupo distintivo. Es decir, había reunido un pueblo que lo siguiera como un ídolo, con diferentes grupos y diferentes intereses bajo la misma bandera: la nazi, todo esto apoyado de su gran capacidad discursiva.

Además, hace falta considerar lo que Ian Kershaw sostiene cuando asegura que: “la expansión de su poder y, en parte como causa y en parte como efecto de ella, la progresiva radicalización e imparable dinámica del régimen no pueden atribuirse, sin embargo, a la personalidad y a las intenciones ideológicas de Hitler [...] ambas se hallaban íntimamente ligadas a la motivación de la muchedumbre del nazismo” (Kershaw, 2003: 103-104). Es decir, que no todo se le puede atribuir a la capacidad demagógica del *Führer*, es obvio que el apoyo que Hitler encontraba en la mayoría alemana —durante las constantes victorias en el extranjero— le permitía continuar con sus planes. Sin embargo, es espeluznante pensar que el pueblo alemán se haya encantado con Hitler —el asesino de judíos, de locos, de traidores, el expansionista a cualquier precio. Para esto Hitler se apoyó fuertemente en la propaganda, así obtuvo el control de la opinión pública, una identificación del ciudadano alemán con el Estado mediante diferentes consignas; por ejemplo, Joseph Goebbels afirmaba una mentira una vez y novecientas noventa y nueve veces más hasta que se convirtiese en verdad.

Con la propaganda se les decía qué debían pensar sobre cualquier aspecto, cuál debía ser su postura y opinión sobre cada cuestión: es decir, los sumergía en el totalitarismo. La propaganda imponía la ideología oficial. Creaba la idea del pueblo alemán como una unidad nacional, y esto lo reafirmaba con la expulsión, incluso la destrucción de los grupos indeseables e “impuros”. Con Goebbels a la cabeza del departamento de propaganda habían logrado el control casi absoluto de todos los medios de información, es por eso que, en este sentido, Sebastian Haffner asegura que “una vez que los nazis han descubierto que la propaganda es parte de la política, han creado el aparato propagandístico más poderoso del mundo [...] todo periódico es un órgano del Ministerio para la Ilustración Popular y la Propaganda; las películas, la literatura, la música, el arte y la ciencia son diferentes campo de la propaganda nacionalsocialista” (Haffner, 2005: 53).

Además de que, como acertadamente explica el mismo Haffner “se obliga a la prensa una y otra vez a que no imprima fotografías o noticias que puedan despertar la compasión por alguna persona o grupo. Es evidente que los nazis temen el poder de la compasión de los alemanes leales” (Haffner, 2005: 117). En este punto, Haffner sugiere la necesidad de los nazis en el continuo apoyo de la muchedumbre y la precaución de no perder este apoyo. El apoyo de un pueblo alemán bombardeado por la propaganda, un pueblo cuya autonomía de pensamiento estaba siendo manipulada, exagerada, la capacidad crítica había sido anulada y contrarrestada. Como dice Sartori

“en nuestro tiempo, la influencia de las colectividades autónomas... está disminuyendo. Agrego que aquella influencia está guiada; no son vistas como público que actúa con autonomía sino como masas manipuladas... muchedumbres de manifestantes” (Sartori, 1993: 84). El monzón propagandístico sobre esta muchedumbre de manifestantes era continuo, se les decía permanentemente qué debían pensar sobre todos los aspectos de cada asunto; sin embargo, no era posible ocultar la brutalidad del régimen en el exterior, y esta brutalidad era observada por esta muchedumbre como “una consecuencia lamentable pero inevitable para el resurgimiento alemán”.

### El diablo votado para Dios

Finalmente considero oportuno prestar atención al comentario de Finley Moses quien asegura que “el consenso no es necesariamente un bien por sí mismo. En Alemania existía bastante consenso, por no decir unanimidad acerca de la ‘solución final’. Y nadie requiere la unanimidad para al punto hablar de consenso” (Finley, 1980: 52). Una unanimidad democrática de parte de sujetos que no se encuentran completamente enterados de la situación política, ya sea gracias a la propaganda extendida en todo el sistema o por simple desinterés al no verse afectados directamente.

De esta manera es que la propaganda toma sentido, puesto que el derecho y la legalidad de las acciones emprendidas por los políticos se fundamentan en la existencia —ilusoria o real, no importa— de la toma de decisiones de los ciudadanos; de esta forma el ciudadano consciente de la realidad política que vive en una democracia se ve amputado de su subversiva postura política y es, al momento de confrontarse ante unas leyes avaladas por la mayoría, que se observa coartado y condicionado, y entonces el pueblo en su totalidad se ve lisiado al amputar a aquellos. Así es que los ciudadanos amputados se ven guiados por la muchedumbre enajenada por la propaganda, y de esta manera los habitantes participan dentro de la construcción de una nación. Así pues, es como asegura Ortega y Gasset: “la soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio” (Ortega y Gasset, 1985: 84). La opinión no cualificada de muchedumbre mutilada y enajenada pasa a formar parte no sólo del régimen totalitario sino del —mal llamado— pluralismo que constituye un Estado. Es decir que la democracia entrega la soberanía al pueblo sin detenerse a analizar qué clase de habitantes lo constituyen o en qué condiciones se encuentra y qué elecciones podrían ser tomadas —incluida la posibilidad de permitir el desarrollo óptimo del totalitarismo—. Al respecto Bobbio ya anunciaba que: “el problema político por excelencia es el que se refiere no tanto a quién detenta el poder sino a la manera de limitarlo y controlarlo. El buen gobierno no se juzga por el número grande o pequeño de quienes lo poseen sino del número grande o pequeño que es lícito que hagan” (Bobbio, 2008: 64). Esta capacidad de obtener un totalitarismo a través de la democracia parece —sorprendentemente— no alertar sobre su falta de control, ya no sólo de la capacidad de oprimir

a minorías, sino también, de quiénes participan en esta selección y de quiénes pueden ser elegidos.

Sería extraño pensar en que en una sociedad el diablo pudiera convertirse en Dios o viceversa. Sin embargo, Thoreau afirma de manera irónica que en una democracia: “si la mayoría vota al diablo para ser Dios, la minoría vivirá y se comportará de acuerdo con ello y obedecerá al candidato vencedor, confiando que un día u otro tal vez por medio del voto [...] pueda reinstaurar a Dios” (Thoreau, 2009: 75); pero la gracia de su metáfora se convierte en una cruda representación de aquellas minorías alemanas que se vieron violentadas por el nazismo donde 17, 277 180 alemanes consideraron beneficioso votar a los demonios como ángeles. Con la posibilidad de cambio solidificada en la capacidad de firmar la boleta y llevarla a las casillas cada cierto período de tiempo es que al Diablo votado como Dios lleva al mundo entero a uno de los cataclismos más grandes presenciados, protagonizados y dirigidos por la humanidad: la segunda guerra mundial. En un gobierno donde los intelectuales “no sabían cómo oponerse a la soberanía popular [es que] un egoísmo de grupo se puede dar y las minorías van perdiendo porque no hay nadie que vote por ellos” (Gandler, 2015) y es que “las minorías nada ganan, como no sea el cambiar de amo”. Allí, la mayoría manda con su egoísmo de grupo, el egoísmo de grupo impone leyes y se ejecutan sobre todos, aún si no se forma parte de esa “élite” mayoritaria y a pesar de que dichas leyes puedan socavar tanto las libertades de la población en su totalidad o solamente la de algún grupo marginado e incómodo para la mayoría. Así pues, los demonios votados para ser ángeles son guiados por el diablo que es votado para Dios y la maquinaria que llamamos democracia transmuta en un totalitarismo; considero prudente no ignorar esta transmutación para permanecer alerta a los consejos negativos que debemos evitar, como lo es, indudablemente, el totalitarismo, y, también la crisálida que permitió su desarrollo. ■

### REFERENCIAS

- Berns, L. (2012), “Thomas Hobbes”, en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE.
- Bobbio, N. (2008), *Liberalismo y democracia*, México, FCE.
- Finley, M. I. (1980), *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel.
- Gandler, S. (2015), *Entre realidad de la barbarie y la ausencia de una interrupción revolucionaria*, ponencia presentada en el *Coloquio sobre la Barbarie*, México, UNAM.
- Haffner, S. (2005), *Alemania: Jekyll y Hyde*, Madrid, Destino.
- Kershaw, I. (2003), *Hitler*, s.l., Biblioteca Nueva.
- Locke, J. (2000), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1985), *La rebelión de las masas*, México, Planeta De Agostini.
- Sartori, G. (1993), *Qué es la democracia*, México, Patria.
- Thoreau, H. D. (2009), *Desobediencia civil y otros textos*, Buenos Aires, Terramar.
- Traverso, E., (2001), *El totalitarismo, historia de un debate*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires.
- Žižek, S., (2002), *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*, Valencia, Pre-textos.



# UNA MORAL PARA TIEMPOS VIOLENTOS

La propuesta de Hannah Arendt

por LUIS GERENA CARRILLO\*



El estudio profundo que llevó a cabo Hannah Arendt del totalitarismo tiene el cariz de denuncia, pues para ella se trató de un sistema de destrucción masivo dirigido no sólo contra los judíos, sino contra la humanidad (Canovan, 1995: 20). En este sentido, su propósito por descifrarlo la conduce a advertir del peligro que representa, ya que fue la solución radical a un grupo de problemas no resueltos, la cristalización del antisemitismo, el racismo y el imperialismo en un sistema totalitario. Por esta razón, el totalitarismo es una tentación latente para la solución de problemas semejantes en aquellos casos en que no se quiera una salida digna del ser humano (Young-Bruehl, 2006: 268).

Sin embargo, para ella comprender el totalitarismo y especialmente encontrar una solución al mismo que nos permita enfrentarlo y evitarlo, significa replantear las categorías con las que hasta ese momento habíamos abordado los fenómenos políticos, sociales y morales, debido a que el totalitarismo constituyó algo completamente nuevo, una forma de opresión sin precedentes, que nos mostró sin cortapisas la capacidad de destrucción de los sistemas de poder de la época contemporánea, una revolución para la cual: "[...] ninguna de nuestras categorías tradicionales legales, morales o utilitarias conforme al sentido común [...] podrá servirnos para abordarlo" (Arendt, 2002: 682).

Un ejemplo concreto de lo que significa el totalitarismo y de la imposibilidad de comprenderlo desde las categorías existentes, lo encontró Arendt justamente en el caso Eichmann,<sup>1</sup> quien supuestamente fue el encargado de ejecutar lo que se conoce como la "solución final", la cual tenía como objetivo "el exterminio físico de los judíos". Sin

embargo, este juicio le reveló el problema que implicaba el totalitarismo principalmente para nuestra comprensión de la moralidad, pues en contra de lo que suponían quienes juzgaron a Eichmann y la gente en general, para Arendt resultó prioritario hacer visible que un solo individuo no podría haber ejecutado un crimen de esa magnitud: en la solución final intervinieron los colaboradores que estaban bajo el mando de Eichmann y sus superiores, pero también la burocracia administrativa del Estado, así como otros Estados que en ese momento eran aliados de Alemania, e incluso los Consejos Judíos (Arendt, 2000: 95-96, 103, 109-112 y 121-122). A diferencia de lo que pensaba antes de conocer personalmente a Eichmann, no resultó ser el individuo perverso que ella suponía, sino un hombre común y corriente, que entendía todo lo que había hecho básicamente como una cuestión de eficiencia burocrática, quien se veía como el engranaje de un sistema, cuya tarea era principalmente hacer posible que se cumplieran los fines del movimiento nazi (Arendt, 2000: 45-46 y 79).<sup>2</sup>

El caso Eichmann le planteó a Arendt el interrogante de si podemos seguir asumiendo varios de los supuestos que son la base de nuestra comprensión de la moralidad: ¿podemos comprender la moral como basada en una conciencia que nos permite distinguir el bien del mal? (Hansen, 2011: 135-136). ¿Todo hombre "normal" puede hacer esta distinción? Si esto es así, ¿por qué durante la Alemania nazi tantas personas que tenían principios morales cometieron crímenes? (Arendt, 2000: 47).

La respuesta que da Arendt a estas preguntas, la condujeron a sugerir una comprensión distinta de la moralidad, que ya no estaría basada en la aceptación de

\* Profesor de la Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, donde se encuentra adscrito al Cuerpo Académico *Estudios sobre política, ética y cultura*.

1. El cual la condujo a cambiar su posición sobre cuestiones centrales que había sostenido en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, especialmente su postura con respecto al mal como el producto de seres perversos. Eichmann le mostró que el mal puede ser banal, en el sentido de que sus motivos pueden

ser completamente superfluos (Young-Bruehl, 2006: 470-471). 2. Lo cual tenía que ver también con el "idealismo" de Eichmann, quien lo comprendía de una manera vehemente: "Igual que el resto de los humanos, el perfecto idealista tenía también sus sentimientos personales y experimentaba sus propias emociones, pero, a diferencia de aquellos, jamás permitía que obstaculizaran su actuación, en el caso de que contradijeran la "idea" (Arendt, 2000: 70).

ciertas normas de conducta; ni siquiera sería una reflexión sobre nuestros valores que nos permitiera aceptar unos y rechazar otros. Para Arendt, lo que le permitió a Eichmann y a muchos otros cometer los crímenes que cometieron, a pesar de ser personas normales, no fue la falta de valores, sino el hecho de que eran personas que no pensaban (Arendt, 2000: 80 y ss.). Por esta razón, para ella la moral tiene que volver a este pensar, en el cual el individuo se reconoce igualmente como otro y por ello puede entablar un diálogo consigo mismo a partir del cual puede juzgar.

En este artículo, mi interés es exponer esta posición de Arendt con respecto a la moralidad, para lo cual comenzaré por mostrar cómo para esta autora la moralidad resulta ser una mera aceptación de costumbres, que por ello rompe con el principio constitutivo de la moralidad que enunció el Sócrates de Platón: es mejor sufrir injusticia que cometerla. De acuerdo con esto, enseguida expondré la propuesta moral de Arendt.

### Una vuelta a Trasímaco: es mejor cometer injusticia que sufrirla

En esta sección comenzaré con Platón, quien es el punto de partida de Arendt, ya que una de sus preocupaciones filosóficas primordiales fue demostrar que la base de la moralidad se encuentra en el precepto socrático de que es mejor sufrir injusticia que cometerla,<sup>3</sup> y en este sentido entendió la crisis moral como el abandono del mismo por parte de la mayoría, la cual en una crisis cree más bien que es peor sufrir injusticia que cometerla. Esta es también la conclusión de Arendt (2007: 49-50), por lo cual la mención de Platón puede resultar iluminadora para entender su posición. Así, en esta sección expondré en qué consiste la crisis en Platón, y luego pasaré a señalar las coincidencias y diferencias con Arendt.

Platón expone su comprensión de la crisis a través de una discusión de dos posturas que además de otras cosas en común, consideran que la crisis ha revelado más bien lo que sería la naturaleza humana y las maneras en que realmente llevamos a cabo los acuerdos que dan origen a la ley y los valores: una de estas posturas la expone el personaje Calicles, quien en el *Gorgias* (481b-522e) representa a los jóvenes aristócratas de la Atenas de finales

del siglo V; la otra, Platón se la atribuye a Trasímaco, un famoso político y sofista quien discute con Sócrates en el libro I de la *República*, y cuya propuesta es retomada y defendida por Glaucón y Adimando en los libros II y III de este diálogo.

En otro lugar me ocupé de la exposición de estas dos posturas (Gerena, 2014: 155-161), pero aquí quisiera concentrarme en el aspecto de este problema que para Platón constituiría el centro del mismo y que explica por qué para la mayoría, hablando burdamente, el bien es el placer y el mal el dolor: porque las creencias se asumen sin un examen previo, sin haber establecido si son verdaderas o falsas, por lo cual son fácilmente intercambiables por otras. De acuerdo con esto, las creencias no conllevan una posición acerca de lo que es correcto e incorrecto, sino que justamente la elección se hace siguiendo al placer o al dolor, y es por esto que solo se busca manipular o ser manipulado. Y esta es la razón por la cual, para Platón, se cree que es peor sufrir injusticia que cometerla.

En el *Gorgias* Platón desarrolla esta tesis al hacer el examen de la explicación que da Calicles, quien básicamente sostiene que por naturaleza el individuo actúa motivado por el placer y el dolor, entendiendo por placer la satisfacción del deseo y por dolor la carencia y necesidad que se experimenta con el deseo. Basado en estos supuestos, asume que el placer libera de la necesidad, por lo cual solo se puede ser feliz y libre satisfaciendo el deseo (*cf.* 491e-492a y 492c). De acuerdo con esto, él cree que para cualquiera es peor sufrir injusticia que cometerla, pues sufrir injusticia significa la privación del placer. Sólo un esclavo, nos dice Calicles, podría creer lo contrario (*cf.* 483b).

Platón, en el *Gorgias*, enfrenta esta propuesta elaborando una explicación alternativa de naturaleza de acuerdo con la cual es posible distinguir el estado de salud y de enfermedad tanto del cuerpo como del alma,<sup>4</sup> mostrando que la propuesta de Calicles no sólo no permitiría hacer la distinción, sino que podría acarrear la enfermedad del cuerpo al proponer la satisfacción indiscriminada del deseo, pero especialmente del alma, debido a que ella no podría distinguir lo bueno de lo malo, sino que simplemente estaría yendo de la satisfacción de un deseo a otro, sin estabilidad en sus creencias (*cf.* 505a-c). De acuerdo con esto, en su exposición de la conversación entre Calicles y Sócrates, Platón va revelando al primero como un claro ejemplo de lo que él sostiene: en el amor a su amado y al *demos*, Calicles no busca otra cosa que satisfacerlos, por lo cual sus creencias cambian si cambian las de ellos: "En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere; también respecto a ese bello joven, el hijo de Pirilampes, te sucede otro tanto" (481e).

En este sentido, si bien Calicles inicialmente expresa sin vergüenza lo que él piensa, se muestra molesto constantemente con el examen que a continuación lleva a cabo Sócrates de su postura, al punto de que en momentos importantes cambia de opinión sólo para evitar ser refutado (*cf.* 495a y 499b-c), rompiendo con lo que para Platón sería uno de los principios básicos del diálogo: que el interlocutor diga lo que

3. Aunque la misma Arendt advierte que podemos encontrar un precepto muy semejante en Demócrito (Arendt, 2007: 179).

4. Para Platón tanto el alma como el cuerpo para estar sanos tienen que estar en orden y proporción. Este orden en el cuerpo

se llama salud y en el alma norma y ley (*cf.* 504c).

5. En un momento del diálogo, Calicles insatisfecho con la refutación que hace Sócrates de sus tesis, quiere renunciar, pero continúa solo porque Gorgias lo induce a ello (497b y 501c).

realmente piensa (Robinson, 1953: 78). Calicles, finalmente, sin interés por un diálogo que no lo complace, se niega a responder voluntariamente<sup>5</sup> las preguntas de Sócrates, quien se ve obligado a terminar la conversación respondiendo él mismo las preguntas que formula.

Calicles no está dispuesto a hacer un examen de sus creencias, por lo que no está dispuesto al diálogo con Sócrates, con lo cual, igualmente, como este lo señala, no está dispuesto a la amistad (*cf.* 499c). De esta manera, él sólo tolera los intercambios en donde se da la complacencia entre las partes; no hay por ello un interés en el diálogo con miras al conocimiento y la verdad, que hagan posible abandonar las creencias falsas y llegar a ser mejor gracias al intercambio. Para Calicles, más bien, el diálogo y el discurso, y especialmente este último, son un instrumento de manipulación, pues él no cree que haya otro fin distinto del placer. En este sentido, Calicles parece suponer que en última instancia toda motivación es externa al sujeto: por esto a él lo mueve la mayoría, o su amante, o su demo o Gorgias, lo cual implica que sus creencias no son estables. En el *Gorgias*, Platón, por boca de Sócrates, nos recuerda un mito de un sabio siciliano o pitagórico que explica desde una perspectiva adversa a la de Calicles el estado de alma de este hombre que satisface todos sus deseos, que no tiene un dominio de sí: el mito indica que a este hombre lo rige la parte del alma que corresponde a los deseos o apetitos, la cual es fácil de persuadir y cambia repentinamente de arriba abajo. Debido a su docilidad y obediencia, el sabio se la figuró como un tonel, pero en los insensatos, en los cuales esta parte es sin freno y expuesta, sería como un tonel agujereado. De acuerdo con esto, a diferencia de lo que cree Calicles, para el sabio la satisfacción indiscriminada de los deseos conduce a la perpetua insatisfacción y por ello a la infelicidad (493b-c).

Para comprender mejor esta imagen podemos recurrir a los libros VIII y IX de la *República* (Parry, 2007: 394), donde Platón intenta explicar cómo se origina la *polis* más injusta (la tiranía) de la *polis* más justa (la aristocracia), con el fin de probar que la *polis* más injusta es donde predomina la mayor infelicidad y que el carácter tiránico es el que constituye la vida más infeliz. Platón describe este proceso como uno en el cual la razón y con ello el conocimiento en un momento determinado no son ya los que establecen el orden y la unidad de la *polis* y del individuo, por lo cual asumen esta función las otras partes del alma (la irascible y la apetitiva), las cuales, puesto que naturalmente no son aptas para gobernar, van generando cada vez más falta de unidad, lo cual conlleva el aumento gradual del conflicto y la injusticia, terminando el proceso en la tiranía. De acuerdo con esto, los regímenes e individuos que se generan con la decadencia de la aristocracia lo hacen gracias a que los conflictos se solucionan a partir de la parte irascible o apetitiva y en este sentido privilegiando una pasión sobre otra. Veamos, por ejemplo, cómo explica Platón el origen de la *polis* y del individuo irascible. La *polis* aristocrática decae cuando ya no hay unidad y cohesión entre los guardianes, debido a que

no todos buscan el bien común, por lo cual no todos están interesados en proteger a los ciudadanos, sino que algunos quieren esclavizarlos para apoderarse de sus propiedades. El individuo de este régimen decadente integra este conflicto: la tendencia hacia el bien común, pero también la necesidad de propiedades y de riqueza. Platón lo describe como el hijo de un aristócrata quien en un momento tiene que decidir por alguna de estas formas de vida, mostrando que la decisión no la lleva a cabo con base en un examen de sus creencias, sino que el individuo sigue la tendencia de la parte del alma que predomina en él: la irascible: “[...] y en razón de no ser mal hombre por naturaleza sino de andar en malas compañías, al ser arrastrado en ambas direcciones, llega a un compromiso, y ofrece el gobierno de sí mismo al principio intermedio ambicioso y fogoso, y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores” (550b3-7).

Según Platón, los siguientes regímenes y caracteres propios de estos, se generan profundizando más en el conflicto inicial, lo cual significa que, puesto que no hay un ordenamiento de la razón —la única que para él establece los límites a los deseos de las parte irascible y apetitiva, ya que sabe lo que es bueno para cada una—, el individuo tiende a caer en la satisfacción indiscriminada del deseo, lo cual, en contra de lo que piensa Calicles, no es un signo de que el individuo es libre, sino de que está atrapado cada vez más por la parte apetitiva, la cual sin la razón se convierte en una especie de “obsesión erótica”<sup>6</sup> (*cf.* 560a-561a y 572d-e). Por esto, el tirano, quien está completamente dominado por esta parte, no discrimina entre unos deseos y otros, sino que satisface a todos por igual, pero especialmente aquellos deseos innecesarios que, además, son criminales.<sup>7</sup> Esto significa en realidad que el tirano es insaciable, está consumido todo el tiempo por el dolor del deseo y vive en la ignorancia, ya que se ha despojado completamente de las creencias que podrían restringirlo en algún sentido (574d-e). Por esta razón, el hombre tiránico es alguien que en su locura toma todo lo que su obsesión erótica le dicta, sin que se limite para ello de abusar de su padre o de su madre, y si tiene la mala fortuna de poder gobernar, tomará entonces toda la ciudad, la esclavizará para intentar satisfacer su obsesión (575d). Sin embargo, es el tirano quien se encuentra esclavizado por su propia obsesión, por la cual es un hombre infeliz, pues no es libre, no tiene amigos y no puede acceder al verdadero placer:

Por consiguiente, aunque a algunos no les parezca, es en realidad el verdadero tirano un verdadero esclavo, forzado a la mayor adulación y servilismo, lisonjero de los hombres más perversos; alguien que no satisface sus deseos en medida alguna sino que está necesitado de la mayor parte de las cosas, resulta realmente pobre para quien sepa contemplar su alma íntegra; a lo largo de su vida está llena de temores, así como de convulsiones y dolores, si es que su condición se asemeja a la del Estado al que gobierna. Pues se asemeja a ella, ¿no es cierto? — Claro que es cierto (579d-e).

6. Tomo esta expresión de Parry (2007: 395).

7. En la *República* Platón distingue tres tipos de deseos: los necesarios, que son aquellos deseos que tienen que ser satisfechos para vivir, como alimentarse; los innecesarios, los

cuales no tienen que ser satisfechos y pueden ser superados con una buena educación, por ejemplo comer dulces; y finalmente, los innecesarios que son además ilegales, como acostarse con su propia madre (558d-559b y 571b-d).

Esta imagen dramática que Platón dibuja del tirano, tiene el propósito de mostrar cuáles son las consecuencias reales del precepto defendido por Calicles y Trasímaco de que es mejor cometer injusticia que padecerla. Vivir de acuerdo con él solo conduce a enemistar las partes del alma, pues para Platón estas partes persiguen fines distintos, los cuales solo pueden corresponder en un objetivo común si las gobierna la parte racional. De acuerdo con estos supuestos que desarrolla Platón, es mejor sufrir injusticia que cometerla, pues cometerla significa principalmente ir en contra de nosotros mismos, es decir, terminar enajenados, dominados por el deseo de la parte apetitiva.

## La riqueza es acaparada por el grupo dominante y los señores de la guerra.

En estas consideraciones, asimismo, se revela lo que para Platón sería la crisis: la mayoría cree que es peor sufrir injusticia que cometerla, lo cual supone que la mayoría no actúa conforme a un bien común, y por ello pierde el poder, al perder el dominio de sí, y termina sometida al tirano. Esto explica a su vez por qué la política se entiende, por parte de la mayoría y del tirano, como una negociación de intereses

particulares en donde logra mayor beneficio el más injusto, pues si la justicia es una mera convención, como lo cree la mayoría, entonces no hay nada que condicione la negociación. Por eso, la mayoría se esclaviza, pues ante el poder del tirano sólo le queda preservar su vida.

De algún modo, y a pesar de las notables diferencias que tiene con Platón, también para Arendt esos momentos donde se constituyen gobiernos tiránicos son el resultado de una crisis y no son el desarrollo natural de la política. De acuerdo con esto, ella supone, como lo hace Platón, que es posible revertirlos, pues de ningún modo revelan lo que el ser humano es.<sup>8</sup> Sin embargo, Arendt no comparte el optimismo de Platón (y de otros filósofos) acerca del progreso, por lo que para ella la política no necesariamente significa un mejoramiento de las condiciones adversas del ser humano. Para Arendt, el cambio es posible gracias a la pluralidad de los individuos, cuyas acciones siempre pueden crear algo completamente nuevo. No obstante, entiende al futuro como algo abierto, y al individuo y la vida humana como contingentes, por lo cual la acción puede abrir espacios de libertad, como también establecer sistemas totalitarios.<sup>9</sup>

El contexto en el cual Arendt hace su reflexión es distinto al de Platón, pues aunque él como ella encuentran en la guerra y la miseria las causas de la atomización de los individuos, debido a que la guerra los vulnera y la miseria los deja sin un lugar en la ciudad, reflexiona desde una guerra y una miseria distintas. Platón vivió la guerra del Peloponeso, que es incomparable con la Primera Guerra Mundial, que para Arendt quebrantó completamente la estructura de clases que se había instaurado con la burguesía, implicó la falta de trabajo y la miseria para una gran cantidad de la población (Arendt, 2002: 512), propiciando la existencia de individuos que no tenían ninguna pertenencia: ni a una clase ni a ningún grupo y que no les interesaba pertenecer. Completamente atomizados, no sólo vivían al margen de lo que podría ser un interés común, sino de cualquier tipo de interés; pero también del sentido común: sin creer en lo que veían, estaban dominados por su imaginación. Son los hombres masa, que para alienarse de sí mismos se adhirieron a los movimientos totalitarios que se gestaron después de la Primera Guerra Mundial, los cuales no tienen fines concretos, sino que tratan de realizar leyes que se remontan a siglos y que requieren de siglos para su realización. Para estos hombres, quienes después de la guerra se habían quedado sin un mundo, y por ello no tenían raíces, la ideología totalitaria se convirtió en una alternativa a la realidad. De acuerdo con esto, Arendt denomina a la guerra “la gran igualadora”: su extrema violencia destruyó todas las diferencias existentes, eliminando los prejuicios, valores y esperanzas que habían circunscrito la vida del hombre. Estos hechos nos indican diferencias importantes entre el hombre masa y el tirano

8. Para Arendt, por ejemplo, el totalitarismo podría haber sido evitado (Canovan, 1994: 20); y todo su interés por entenderlo no es otro que impedir que ocurra nuevamente (Canovan, 1994: 17).

9. “En términos políticos, por lo tanto, la contingencia de los asuntos humanos implica dos aspectos: uno tranquilizante y otro profundamente alarmante. Por un lado, está el conocido mensaje de Arendt: los milagros siempre son posibles: los seres humanos pueden tomar nuevas iniciativas, pueden actuar de concierto para generar poder y lograr grandes cosas. Pero, por otro lado, el peligro, el fracaso, el mal están siempre presentes no ya solo en las

formas excepcionales que han alcanzado en el siglo XX sino como elementos permanentes de la condición humana” (Canovan, 2008: 79).

10. Para Platón, el tipo de gobierno que tiene una *polis* es un reflejo del carácter de los individuos: “¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?” (544d).

11. Para Arendt, incluso Aristóteles entiende la acción en términos de *poiësis* (Arendt, 2005: 222).

12. Sin embargo, para Arendt hay una diferencia central entre la época moderna y

de Platón. Sin embargo, la diferencia central entre ellos parece ser que, si bien ambos están centrados en su yo y por esto están alienados, el hombre masa no tiene ningún sentido de comunidad ni identidad de clase con los otros que se encuentran en la misma situación social y económica, pero además este hombre tiene el “sentimiento de ser gastable” (Arendt, 2002: 495).

Arendt, como lo muestra en su obra posterior, considera que esta enajenación del hombre masa no es simplemente una enajenación de sí mismo, sino del mundo. Por ello, su propuesta se contrapone especialmente a la de Platón, quien para evitar la enajenación propuso un dominio de sí fundado en la razón y, de acuerdo con esto, en un conocimiento que tiene como objeto a las ideas, las cuales para él son lo real, del cual lo sensible es sólo una imagen. De hecho, como intenté mostrar, para Platón la libertad o esclavitud del individuo dependen en gran medida del tipo de gobierno que el individuo ejerza sobre sí, lo cual se refleja en la *polis*.<sup>10</sup> Para Arendt, en contraste, apelar a objetos eternos para fundar la *polis* significó una comprensión de lo político que sustituye la inmortalidad por la eternidad, con lo cual la acción en el mundo pierde importancia, pues solo tiene sentido lo trascendente (Arendt, 2005: 43 y ss.). Por esto, según ella, para Platón como para los socráticos, la acción debe tener resultados tangibles como los tienen las actividades técnicas, comprendiendo a la acción en la lógica de medios y fines (Arendt, 2005: 222).<sup>11</sup> La acción es un medio para el logro de un fin: el bien, el mejoramiento de la ciudad. Esta comprensión de la acción pervivió hasta la época moderna, que la entiende como un proceso, cuya actividad predominante es la labor.<sup>12</sup> Pero al entender la acción como fabricación, como un proceso —en el intento de eliminar su carácter contingente e impredecible—, el hombre moderno cree que puede transformar la historia, como un artesano transforma un determinado material (Canovan, 1995: 73).<sup>13</sup> Estos supuestos se concretaron en el totalitarismo, donde los hombres y sus acciones sólo tienen sentido para la realización de los fines del movimiento totalitario, que suponen una intervención sistemática en la historia. Sin embargo, el totalitarismo lleva todo al extremo impulsado por la idea de que cualquier cosa es posible.<sup>14</sup> Según Arendt, esta comprensión de la acción conduce a una cancelación de la política, pues lo que se consigue es eliminar la posibilidad de crear algo nuevo. Por esta razón, en *La condición humana* propone construir lo humano desde la acción y el discurso, entendiendo la acción como ese acto único y libre que por ello no puede ser sistematizado; y la expresión como la manera en la cual el individuo se reconoce a sí mismo a través de los otros. Sólo así es posible para Arendt la libertad, la cual no supone, como para Platón, una interiorización del individuo, con la cual se consigue, supuestamente, un dominio de sí, sino ser en los otros, revelarse y “exponer el

propio yo” ante los otros (Arendt, 2005: 215). Justamente, los campos de concentración le mostraron a esta autora que el radicalismo del sistema totalitario no consistió en los asesinatos en masa y el dominio de todos los órdenes de la sociedad, sino en buscar la deshumanización del hombre, eliminando su individualidad, que es lo que nos hace humanos.<sup>15</sup>

Sin embargo, el juicio a Adolf Eichmann le mostró la importancia que tiene llevar a cabo una reflexión moral sobre el totalitarismo, debido a que durante el proceso resultó evidente que se carecía de herramientas para comprender moralmente los actos cometidos por un individuo como Eichmann, y la necesidad de replantear supuestos morales que hasta ese momento habían sido incuestionables, principalmente que el individuo que actúa mal lo hace con una mala conciencia. En Platón precisamente encontramos este tipo de explicación de los actos malvados, y él supone que se puede educar al individuo para que distinga entre lo bueno y lo malo: el tirano no puede hacer la distinción por ignorancia, la cual lo ha enajenado completamente.<sup>16</sup> Arendt, al conocer a Eichmann, constató que no era posible comprender sus actos a partir de este supuesto, pues él simplemente era un hombre normal, común y corriente, pero que había ejecutado el asesinato de miles de personas. De acuerdo con el supuesto de una conciencia que distingue lo bueno y lo malo, resultaba imposible entender igualmente por qué las personas normales colaboraron con el nazismo y se vieron implicadas en sus crímenes; pero este supuesto tampoco permitía entender cómo hubo personas que, en estas circunstancias donde todos los valores estaban trastocados, pudieron resistirse y prefirieron incluso morir antes que llevar a cabo actos criminales: cómo, al contrario de la mayoría, consideraron que era mejor sufrir injusticia que cometerla.

### Volver a Sócrates: es mejor sufrir injusticia que cometerla

Al parecer, Eichmann confirma las intuiciones de Arendt sobre el individuo masa: los rasgos psicológicos que él presenta le muestran que se trata de alguien privado de la acción y la expresión: su mala memoria, que más bien denota el hecho de que sólo recuerda aquellos momentos coherentes y rutinarios que engranan claramente en sus convicciones y que por ello no le muestran nada nuevo. Las frases construidas a modo y que nunca daban cuenta de un individuo. Ese como deambular por el mundo sin un deseo, sin una meta, buscando solo ser parte de un grupo o de una institución que ordenara su vida y le diera coherencia (Arendt, 2000: 54-55). Arendt se encontró ante un hombre normal: que tenía valores, familia, a quien los psicólogos que lo analizaron le encontraron opiniones sugerentes; con

las épocas anteriores, y es justamente su comprensión de la historia como un proceso “único omniabarcante que se extiende adelante y atrás al infinito”, lo cual influyó en la comprensión de la naturaleza como un proceso (Canovan, 1995: 75 y 76).

<sup>13.</sup> Las tres ideas van juntas: la historia como proceso, el proceso entendido como labor y la idea de que el hombre puede hacer la historia (Canovan, 1995: 75).

<sup>14.</sup> Pero especialmente la destrucción en el hombre de todo humanismo al convertirlo en un animal sin individualidad y sin libertad (Canovan, 1995: 24 y 25).

<sup>15.</sup> “La naturaleza humana es una cosa paradójica, pues es propio de la esencia del ser humano no estar en armonía con la naturaleza como es dada, no ser un espécimen de las

especies naturales. Ser humano significa ser uno de una pluralidad de individuos, cada uno de ellos diferente, cada uno de ellos capaz de empezar algo nuevo, y entre ellos capaz de superponer sobre la naturaleza un mundo construido por el hombre (*human-built world*)” (Canovan, 1995: 25).

<sup>16.</sup> “Digamos, por consiguiente, Adimanto, que las almas bien dotadas, si tropiezan con una mala educación, se vuelven especialmente malas. ¿O piensas que los mayores delitos y la más extrema maldad provienen de una naturaleza mediocre, y no de una vigorosa que ha sido corrompida por la nutrición, y que la naturaleza débil es capaz alguna vez de grandes bienes y de grandes males? — No; es así como dices” (491e).

convicciones religiosas; pero que estaba convencido de que lo que había hecho, que para los jueces y las otras personas constituía un crimen atroz, era correcto puesto que era coherente con el sistema de valores y reglas del régimen nazi. Por esta razón, en lo más íntimo no sentía remordimiento ni culpa por sus crímenes, sino que se excusaba aduciendo que había cumplido órdenes. Sin embargo, Arendt constató que esta posición de Eichmann, no estaba muy alejada de otros criminales nazis, cuya defensa consistía en eludir toda responsabilidad alegando la imposibilidad de desobedecer (Arendt, 2007: 65), pero, sobre todo, era compartida en gran medida por todos aquellos (intelectuales, burócratas, ciudadanos de distintas condiciones sociales) que permanecieron en Alemania y se involucraron en una u otra medida con los crímenes del nazismo.<sup>17</sup>

Para Arendt, la pregunta central fue por qué no se negaron a participar. Además, al término de la guerra, muchas de ellas volvieron a su vida normal, como si la experiencia vivida no las hubiera afectado. De acuerdo con estos hechos, Arendt llega a la conclusión de que la moral no era para estas gentes sino un conjunto de reglas que debían seguir como si se tratara de meras costumbres, y por ello les fue fácil cambiar sus antiguas costumbres por las nuevas que impuso el nazismo (Arendt, 2007: 70).<sup>18</sup> Para ella, sólo bajo este supuesto se puede entender por qué no se resistieron, por qué unos creyeron que debían obedecer, y otros se limitaron a seguir el rumbo, sin ningún cuestionamiento (Arendt, 2007: 69-70 y 72), y sin percatarse de que en realidad estaban colaborando para la consecución de crímenes atroces.

Pero, uno puede preguntarse, ¿existían más posibilidades?<sup>19</sup> Como alegaban algunos, en tales circunstancias en las cuales no había límites para la violencia, cualquiera hubiera hecho lo mismo (Arendt, 2007: 59):<sup>20</sup> y al parecer, Trasímaco estaría en lo correcto al sostener que en una relación de poder donde no hay criterios de justicia que igualen las fuerzas, sólo queda aceptar el mal menor, aunque el resultado será irremediablemente la esclavitud del más débil.<sup>21</sup> Para Arendt una alternativa se abrió en el momento en que hubo personas que simplemente no se involucraron, quienes, se podría decir, asumieron una resistencia pasiva ante lo que estaba ocurriendo, y en este sentido su posición no fue política, ya que no se situaron en alguno de los lados (no colaboraron con el régimen ni lo enfrentaron), sino moral: *se negaron a participar*. Y para Arendt, lo que es destacable es que estas personas no colaboraron con el nazismo porque tuvieran valores morales sólidos, o una conciencia que les permitió distinguir a las acciones nazis como malas, sino simplemente porque no podían reconocerse en tales acciones:

El criterio de los no participantes fue, pienso, yo, otro: se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos. En consecuencia, escogieron también morir cuando

17. Para Arendt esto fue lo que impactó a todos: ver que muchos en Alemania se adhirieron al nazismo por el éxito que este tenía, incluso a costa de perder a sus amigos, lo cual constituyó un indicio claro de lo que sería el “colapso total” (Arendt, 2007: 55).

18. En retrospectiva, Arendt se percató de que desde mucho antes se comprendió y asimiló así la moral, pero sus consecuencias catastróficas sólo se hicieron presentes en la crisis: “Por supuesto, cada dos por tres nos veíamos enfrentados a la debilidad moral, a la falta de constancia o de lealtad, a esa curiosa, casi automática claudicación ante

fueron obligados a participar. Por decirlo crudamente, se negaron a asesinar, no tanto porque mantuvieran todavía una firme adhesión al mandamiento “No matarás”, sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos (Arendt, 2007: 70-71).

Para Arendt, estas personas que no colaboraron, que se mantuvieron aparentemente pasivas pero que lograron no dejarse arrastrar por el movimiento revolucionario que se tragaba todo a su paso, pudieron negarse porque eran personas que pensaban. En adelante intentaré mostrar qué entiende Arendt por este pensar y cómo para ella se constituye en la base de la moralidad.

En general, el pensar busca comprender, distinguiéndose del conocer, que persigue clasificar, ordenar y justificar. El pensar no es un privilegio de los filósofos, sino que nos pertenece a todos, en tanto que todos, en principio, podemos reflexionar e intentar comprender lo que nos ocurre. Pero no pensamos todo el tiempo, pues, como lo reconoce Arendt, sería agotador, sino que la mayoría de las veces estamos inmersos en nuestras actividades y en relación con los demás, para lo cual seguimos patrones, reglas, costumbres. Sin embargo, hay individuos incapaces de pensar, como lo constató Arendt al conocer a Eichmann, y esta carencia se puede encontrar incluso en personas muy inteligentes: viven solo a partir de reglas y patrones de conducta, en la mera actividad. En este sentido, el pensar no supone la acción, y por esto a partir del pensar no podemos establecer reglas o normas, puesto que con el pensar no se llega a resultados concretos: lo que se piensa hoy, mañana puede ser puesto a discusión (Arendt, 2007: 166-167). No obstante estas características generales que encontramos en el pensar, según las cuales impide lo práctico, el pensar parece tener una relación con la moral, pues solo las personas que pensaron no cometieron crímenes. Siguiendo a Arendt, el pensar constituiría un paso inicial fundamental para la moralidad, pues, como ella lo describe, la experiencia del totalitarismo significó, para las personas que se negaron a colaborar, una reflexión sobre sí mismas, pero no para preguntarse qué debían hacer, sino quiénes eran y por ello no pudieron reconocerse como asesinos. Precisamente, las reglas o normas nos dictan lo que debemos hacer, pero la pregunta inicial no es qué debo hacer, sino más bien, “qué tipo de persona voy a ser”,<sup>22</sup> con base en lo cual defino mi elección y acción, y en especial, puedo ocuparme de la pregunta que resulta central para Sócrates: ¿cómo debo vivir?

En el *Gorgias*, que fue crucial para Arendt, Platón establece en pocas líneas la importancia del diálogo —entendido como una discusión en la cual se ponen a prueba nuestras creencias—, para la constitución de lo que uno es: no podemos aceptar creencias que no hayan sido examinadas debidamente, pues las creencias podrían conducirnos a estar en desacuerdo con nosotros mismo y a contradecirnos (*Gorgias*, 429b-c). En principio, como lo ilustra el personaje Calicles, sin este examen estamos sujetos a lo externo, es decir, podemos asumir cual-

la presión, especialmente de la opinión pública, que es tan característica de las capas ilustradas de ciertas sociedades, pero no teníamos ni idea de lo serias que eran esas cosas y, menos aún, de hasta dónde nos podían llevar” (Arendt, 2007: 53).

19. Tomando en cuenta además que el totalitarismo constituye una dominación total de las distintas esferas de la sociedad (Arendt, 2007: 62).

20. Para Arendt, sin embargo, no sólo en estas circunstancias extremas, sino que en general se cree que no somos agentes libres, por lo cual no estamos autorizados para

quier creencia, cualquier regla o cualquier ley pues, se podría decir, no hay *nadie* que se oponga. Al contrario, si el individuo acepta la regla a partir de un examen crítico, entonces la regla se corresponde con lo que él es y en este sentido, con lo que él desea, con lo que para él sería una buena vida (Williams, 2006: 31-32). Para Arendt este pasaje es importante porque nos muestra que el individuo no es algo simple, más bien es dos en uno, por lo que la reflexión, en esta interiorización el individuo, no se encuentra solo, sino con otro, él consigo mismo, con el cual puede entablar un diálogo (Arendt, 2007: 178). Este yo que es uno y al cual llamamos la conciencia, supone una diferencia que se actualiza cuando pensamos (Arendt, 2007: 180). Es así como Platón define el pensar en el *Sofista* (cf. 287e): un diálogo interior y silencioso del alma con ella misma.

¿Qué significa un diálogo? Como se aprecia en el *Gorgias*, el diálogo es una discusión de nuestras creencias, pero no se dialoga con cualquiera, sino solo con quien es un igual, ya que en el diálogo se expresa lo que realmente se cree y siente, esperando de nuestro interlocutor la misma actitud, pues el propósito principal del diálogo es para ser mejor. El diálogo es posible entre amigos (487d-e). Calicles, justamente, se va revelando como un interlocutor poco amigable, pues no solo cambia de opinión a cada momento, sino que le interesa manipular la conversación. Platón agrega una característica más del diálogo, que podría sonar desconcertante, pero que nos muestra además que el *Gorgias* es un obra de transición, pues Sócrates sostiene aquí que la verdad que será el resultado de la discusión, no va a depender de algo distinto que del acuerdo de los dos interlocutores:

Si en la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. En efecto, jamás lo aceptarías, ni por falta de sabiduría, ni porque sientas excesiva vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, pues eres amigo mío, como tú mismo dices. Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la consumación de la verdad (487e).

A diferencia de diálogos como la *República*, donde para Platón sólo los filósofos pueden dialogar, tomando como pauta la idea del bien, en este pasaje del *Gorgias* el diálogo no busca una verdad que esté más allá de la opinión, sino que rescatando lo que para Arendt sería la postura original de Sócrates, lo que pretende es “revelar la veracidad propia de la *doxa*” (Arendt, 2008: 53), lo que a cada uno le parece. De acuerdo con esto, el diálogo que supone una interrogación constante y nada complaciente,<sup>23</sup> no tiene por qué llegar a un resultado definitivo, sino que en la discusión va construyendo un mundo en común entre amigos (Arendt, 2008: 54-55). Sin embargo, la tarea principal del diálogo, como lo enfatiza Sócrates, es examinar las

creencias. Para Arendt, el pensar en este sentido es un diálogo conmigo mismo, en el cual me interrogo a mí mismo acerca de lo que creo, para evitar estar en desacuerdo conmigo mismo y contradecirme. Pensamos no para saber cómo es el mundo, pero tampoco para establecer lo que debemos hacer. Más bien, el pensar podría conducirnos a rechazar nuestras convicciones acerca del mundo y de lo que es bueno o malo. Por esto, como dice Arendt: “Su significado político y moral aflora sólo en aquellos raros momentos de la historia en que ‘las cosas se desmoronan’ [...]” (Arendt, 2007: 183). El pensar, el diálogo con uno mismo, no nos revela a un extraño, sino lo que uno es: pensamos buscando el acuerdo con nosotros, por lo cual en los momentos críticos, el punto de partida no es si un acto es bueno o malo, sino más bien si podríamos reconocernos en ese acto. Pero precisamente sólo quien puede pensar comprende por qué es mejor sufrir injusticia que cometerla: si no podemos ser amigos de un asesino, si no podemos reconocernos en ese acto, entonces lo peor que nos puede ocurrir es cometer una injusticia, pues no podríamos dialogar con nosotros mismos: viviríamos en la soledad de individuos como Eichmann. **m**

## REFERENCIAS

- Arendt, H. (2000), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- \_\_\_\_\_, (2002), *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_, (2005), *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_, (2007), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_, (2008), *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós.
- Canovan, M. (1995), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Canovan, M. (2008), “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt”, en F. Birulés (y otros), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Buenos Aires-México, Sequitur.
- Gerena Carrillo, L. (2014), “Justicia y amistad en República (I-IV)”, en L. Flores Farfán y L. Gerena Carrillo (coords.), *Acercamientos filosóficos al problema de la amistad*, México, UAEM-Afinita.
- Hansen, P. (2011), “Individual Responsibility and Political Authority: Hannah Arendt at the Intersection of Moral and Political Philosophy”, en A. Yeatman, *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Nueva York, Continuum.
- MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- Parry, R. D. (2007), “The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule”, en G. R. Ferrari, *The Cambridge Companion of Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Platón (2000), *República*, Madrid, Gredos, vol. IV.
- \_\_\_\_\_, (2000), *Gorgias*, Madrid, Gredos, vol. II.
- Robinson, R. (1953), *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press.
- Young-Bruhl, E. (2006), *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós.
- Williams, B. (2006), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge.

juzgar (Arendt, 2007: 51).

21. Como Arendt misma lo resalta, una de las estrategias del totalitarismo para que terminemos aprobando el mal, es hacernos creer que lo mejor es escoger el mal menor (Arendt, 2007: 64 y 65).

22. Tomo esta expresión, que me parece apropiada, de MacIntyre, quien propone esto en contraste con las morales modernas que se acercan a esta pregunta, que

él considera ineludible, de una manera “indirecta”. Por esto, para las morales modernas la pregunta es sobre las reglas que debo seguir y por qué obedecerlas (MacIntyre, 1987: 152-153). Sin embargo, es importante aclarar que MacIntyre no establece una conexión entre esta pregunta y la noción de pensar, como creo que sí lo hace Arendt.

23. Justamente, Platón y Aristóteles consideran que el adulador no es un amigo.



portafolio

# MUNDO ANTERIOR

Morgan Maujard\*

Este *portafolio* presenta 15 fotografías abstractas en blanco y negro realizadas por el artista Morgan Maujard, con base en la creación del mundo según los Mayas Quichés en su libro el *Popol Vuh*. Para los Mayas, el mundo fue creado en 3 fases. Primero, los dioses crearon a los hombres de barro que resultaron por constitución ser demasiado frágiles, así que los remplazaron por los hombres de madera. Éstos últimos, con el tiempo se volvieron huecos, perdieron la inteligencia de sus creadores, olvidando venerarlos. Los Dioses enfurecidos dejaron a los elementos y los animales que acabaran definitivamente con ese mundo para crear al fin a los hombres de maíz, dóciles, moldeables y dedicados a sus Procreadores.

Este ensayo visual nos permite descubrir huellas del mundo desaparecido de los hombres de madera. Las fotos le permiten al lector ser observador de esa época remota, dejándole libremente interpretar lo que su imaginación y sus ojos le permitan ver.

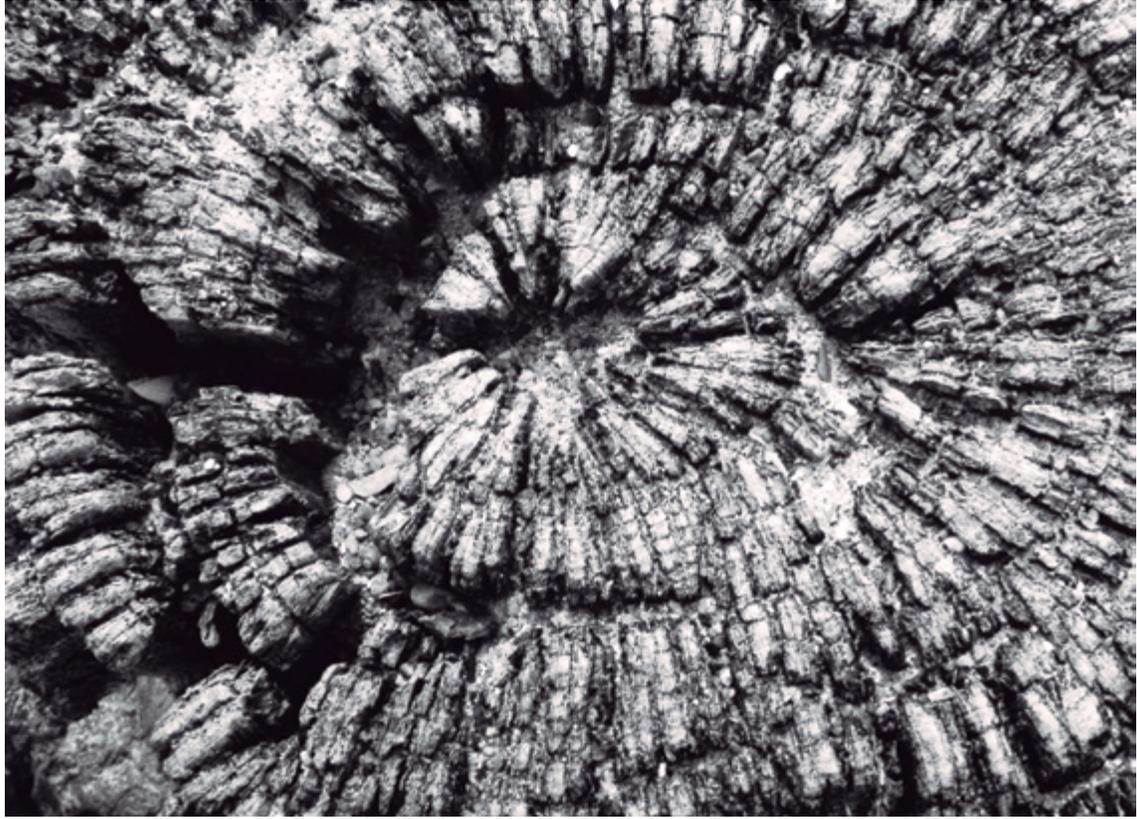
Maujard, ha participado en exposiciones en Bretaña (Francia) en 1996, en Polonia en 1997, 1999 y 2001, en Ciudad Victoria, México, del 2004 al 2010 (Exposición Fotográfica *100 Imágenes*, Taladro Fest 2007) y en el Festival Internacional de Tamaulipas 2008.

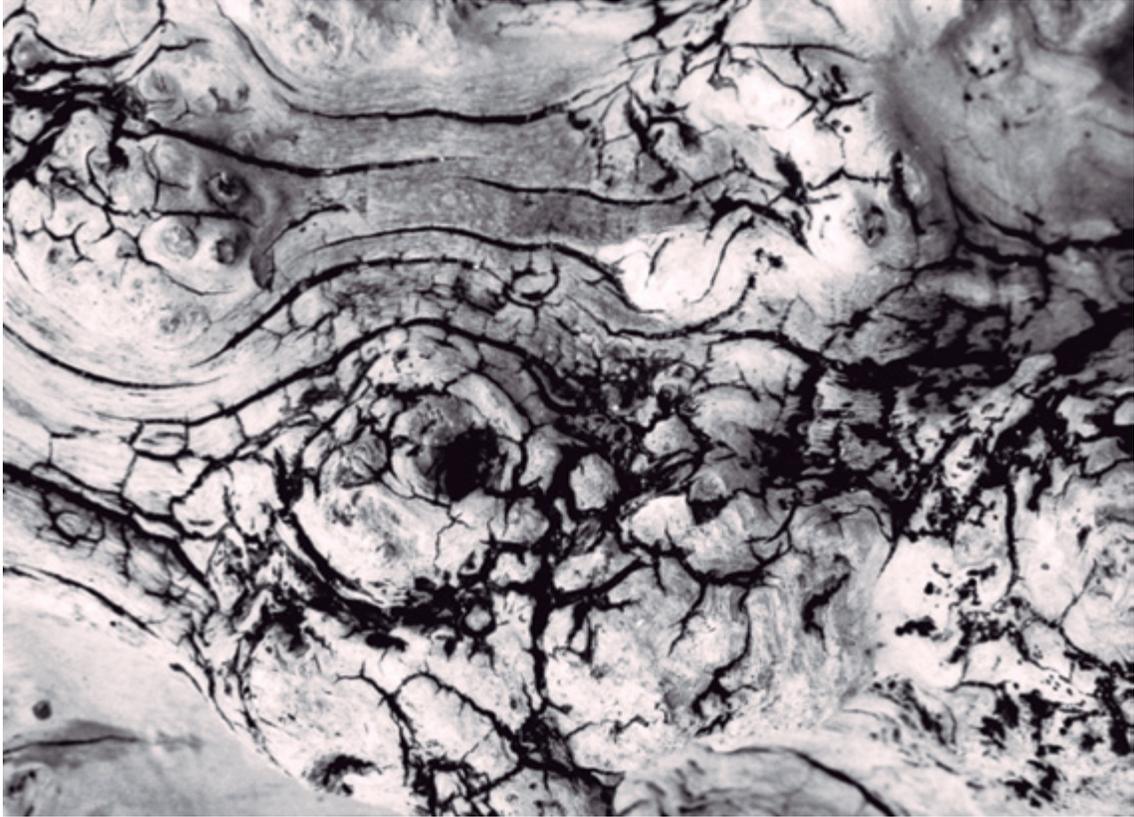
En el norte del país ha montado diversas exposiciones entre las que destacan la de abril del 2004 en Ciudad Victoria, Tamaulipas, *Europa de Noche*, con base en una técnica de fotografía convencional de color en 35 mm; y la montada en junio 2009 en esta misma ciudad con fotos en blanco y negro, *El Mundo Anterior*. En ese año en el mes de diciembre en Polonia, realiza una exposición de fotos a color sobre México, *México sin las Pirámides*, con gran aceptación entre los conocedores de esta expresión artística.

Aunado a su labor artística, Morgan Maujard desde 1996 hasta la fecha, ha trabajado de maestro del idioma francés en institutos culturales y escuelas de idiomas en Polonia y en México, así como de traductor e interprete.

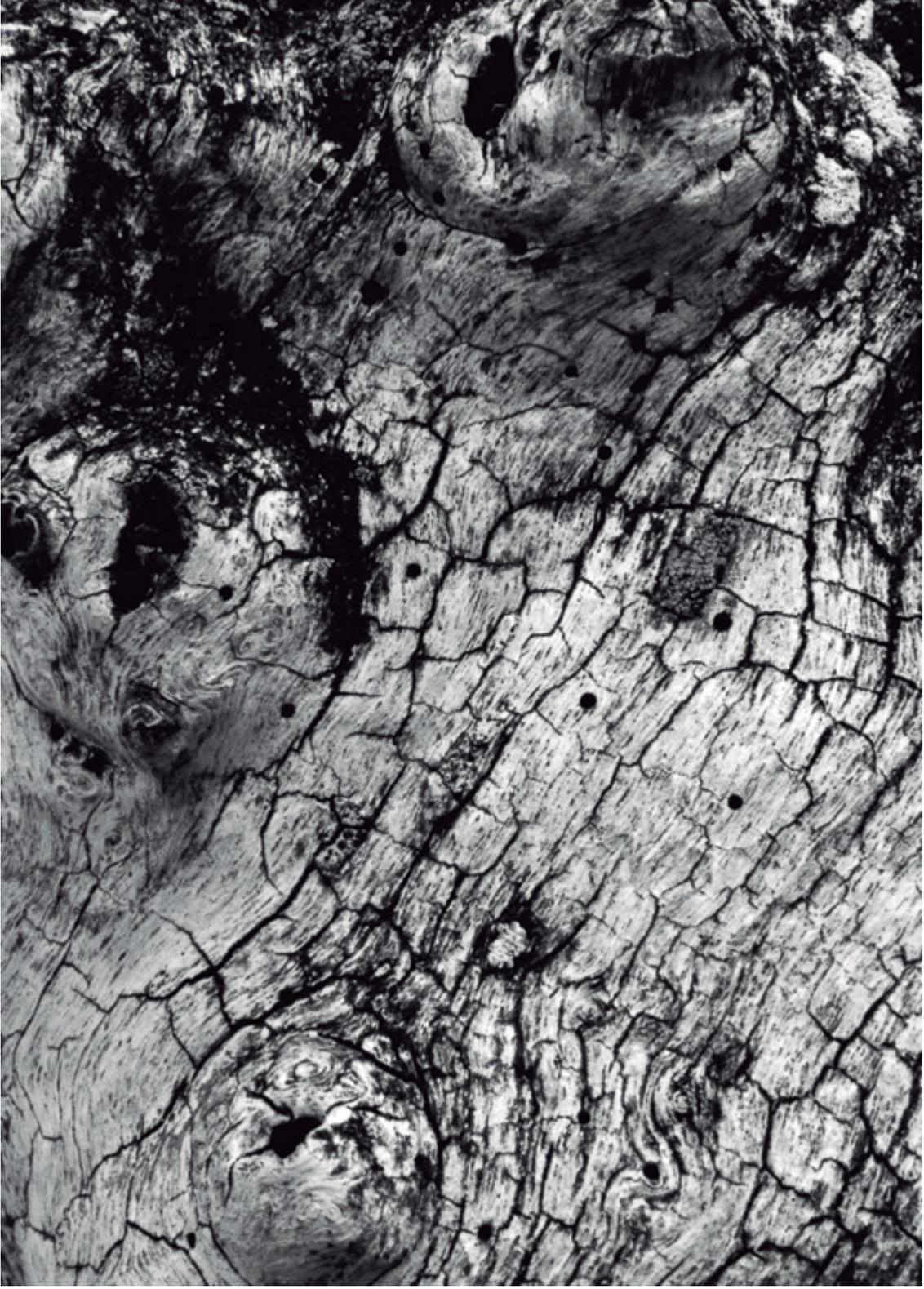
\* Contacto: [morganmar44@gmail.com](mailto:morganmar44@gmail.com)

ESTALLIDO - MORGAN MAUJARD





APARICIÓN - MORGAN MAUJARD





MATERNIDAD - MORGAN MAUJARD





DESCUBRIMIENTO - MORGAN MAUJARD





IRA - MORGAN MAUJARD

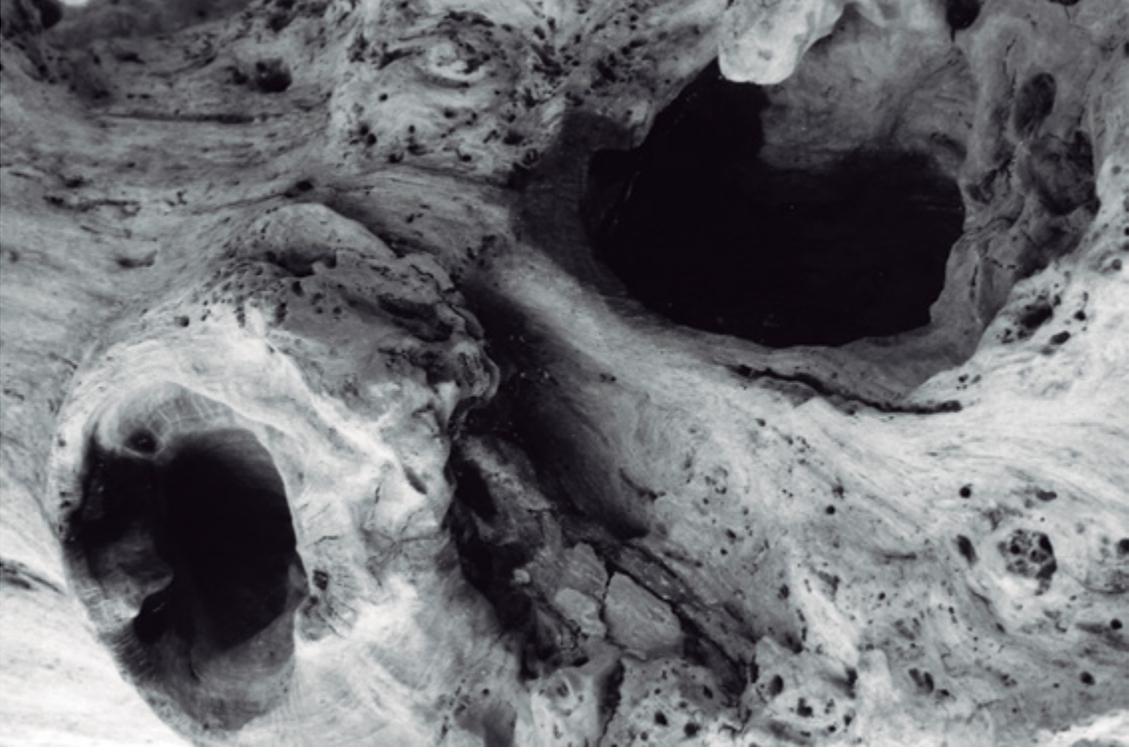
TRISTEZA - MORGAN MAUJARD



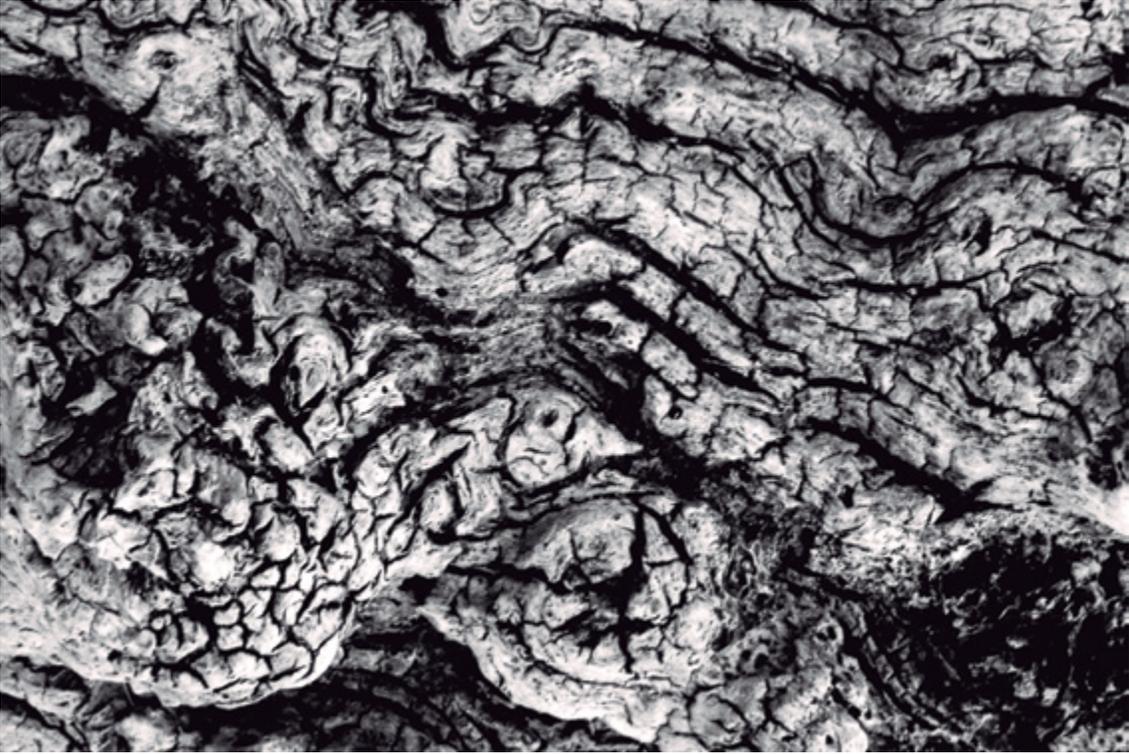


DOLOR - MORGAN MAUJARD

MUERTE - MORGAN MAUJARD



HUIDA - MORGAN MAUJARD





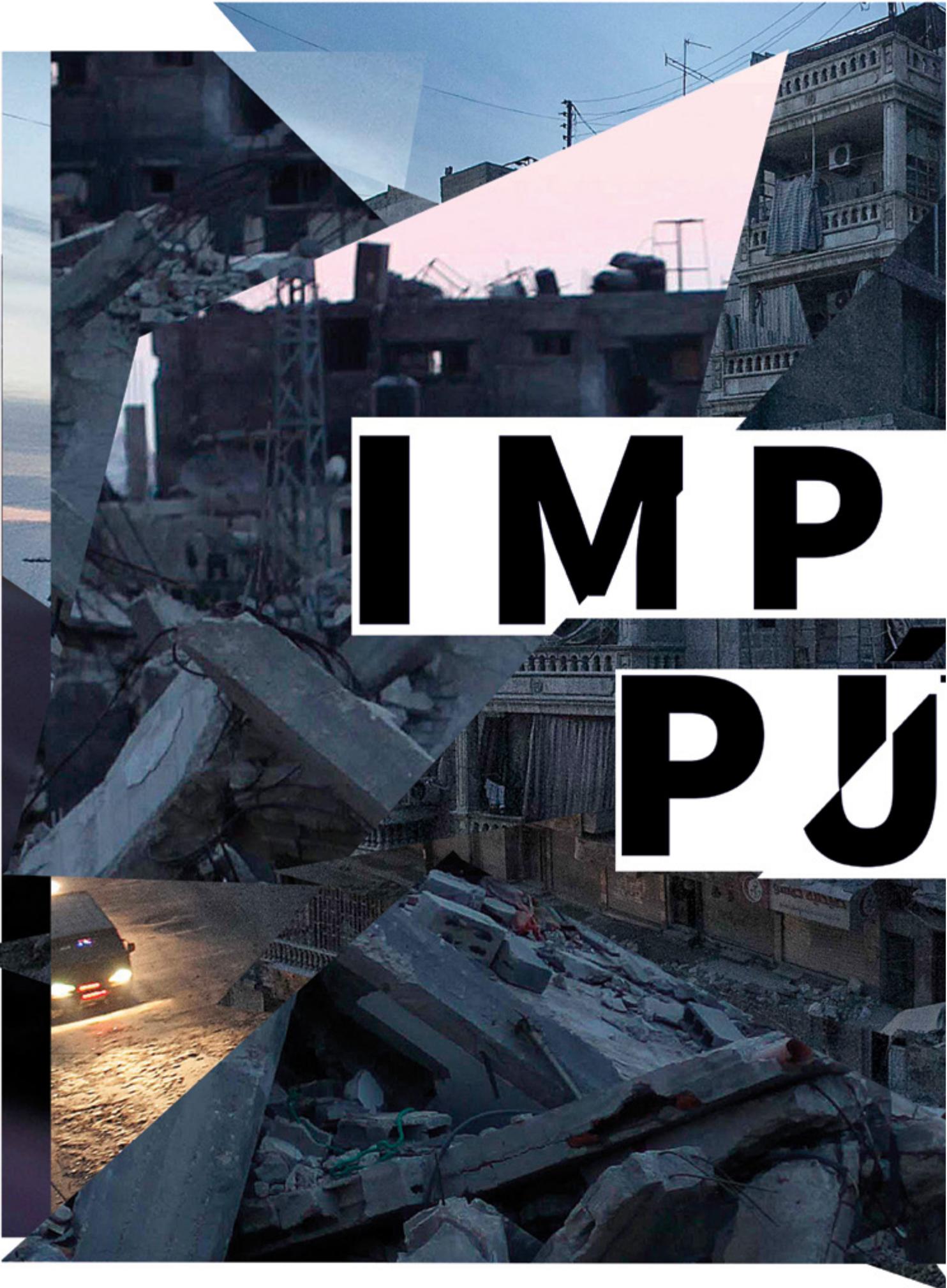
PREMONICIÓN - MORGAN MAUJARD

DESTRUCCIÓN - MORGAN MAJJARD



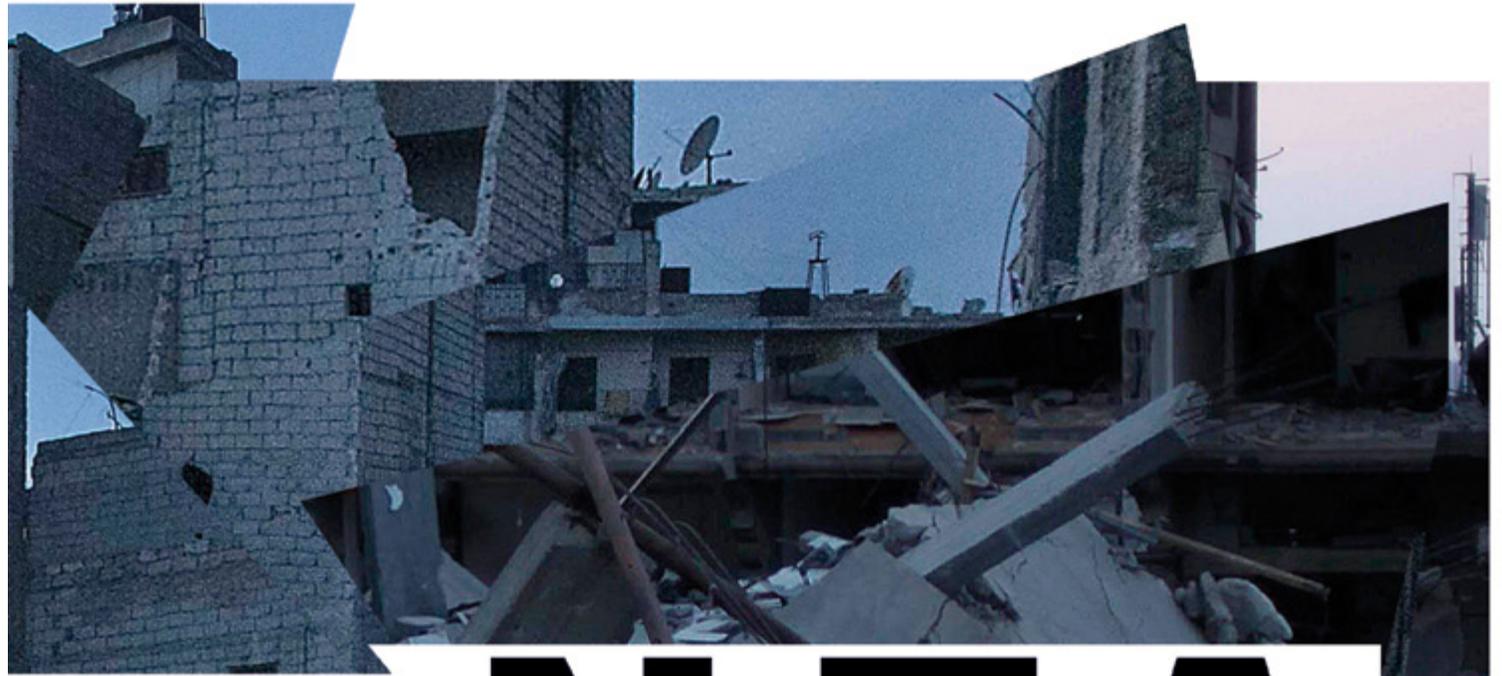


EXTINCIÓN - MORGAN MAUJARD



**I M P**

**P Ú**



**RENTA**

**B L I C A**



# FORTALECER EL ESTADO PARA DEBILITAR EL CRIMEN ORGANIZADO

ENTREVISTA CON GUILLERMO VALDÉS CASTELLANOS

por ARIEL RUIZ MONDRAGÓN\*



El fenómeno del narcotráfico en nuestro país ya se acerca a cumplir un siglo (fue en 1920 cuando se prohíbe el cultivo y comercialización de la marihuana), largo periodo en el que ese asunto, lejos de resolverse por vía de la interdicción, se ha agravado hasta niveles inusitados de ganancias económicas, de corrupción política y de violencia despiadada.

México ha desempeñado un papel de gran relevancia, tanto como productor como comercializador de sustancias ilícitas, al ser vecino del país que es el principal mercado de drogas del mundo: Estados Unidos.

Pese a lo anterior, habían sido escasos los intentos por producir un relato general del desarrollo de la producción y comercio de narcóticos en nuestro país. Para intentar resarcir esa carencia, Guillermo Valdés Castellanos escribió *Historia del narcotráfico en México. Apuntes para entender al crimen organizado y la violencia* (México, Aguilar, 2013), en el que, como el propio autor escribe, se “recoge la historia de dos tragedias: la de las organizaciones criminales que han generado violencia a diestra y siniestra enlutando al país, y la de unas instituciones de seguridad y justicia, incapaces de defender a la sociedad por debilidad o complicidad”.

Sobre ese volumen conversamos con Valdés Castellanos, quien es licenciado en Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Ha impartido cursos en esta institución y en la Universidad Iberoamericana, además de que en 2012 fue investigador de la Fundación Ortega y Gasset, en Madrid. Fue director de la casa encuestadora GEA-ISA, y entre 2007 y 2011 fue director general del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (Cisen).

**metapolítica:** ¿Por qué escribir un libro como el suyo? Al principio del volumen usted menciona su inquietud por el nuevo tipo de violencia aparecida en 2006.

**Valdés Castellanos:** Porque aunque el narcotráfico es un fenómeno que tiene ya muchas décadas de existencia en México (el año que entra cumple 90 años), curiosamente no había una historia del narcotráfico en México. La idea era llenar un hueco sobre un fenómeno que a veces ha tenido más presencia pública, a veces sin ella, pero siempre existente en nuestra sociedad, y que se fue incubando como los huevos de una serpiente y que salió a la luz pública de manera brutal con una violencia salvaje a partir de 2007-2008. No teníamos elementos para comprender a fondo cómo es que se nos incubó ese problema tan grave.

Entonces la idea de hacer este libro es ofrecerle a los mexicanos, de una manera lo más exhaustiva que se pueda, unos primeros apuntes para reconstruir la historia de las organizaciones del narcotráfico en México y su relación con la política, lo que ayuda a entender la evolución de este problema.

En síntesis, la razón por la que me propuse escribir el libro era que los mexicanos comprendiéramos de una manera sencilla toda la evolución de este fenómeno del narcotráfico, de cómo fue que pasaron de ser pequeñas empresas productoras de amapola y campesinos productores de marihuana, desde los chinos en Sinaloa en los primeros años del siglo XX, hasta convertirse en grandes corporaciones transnacionales del crimen organizado, como son el Cártel del Pacífico, Los Zetas, la organización del Golfo, etcétera.

Entonces fue eso: llenar el vacío que había sobre la historia de estas organizaciones.

\* Editor. Estudió Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y ha colaborado en revistas como *Este país*, *Replicante* y *Etcétera*.

**M:** ¿Cuáles son los principales problemas que enfrentó para hacer esta historia? Hay una parte del libro en que se refiere a la documentación: como son historias ocultas es muy difícil conseguirla. Y un poco más adelante cita a Fernando Escalante sobre la dificultad de establecer el número de homicidios en el país, por ejemplo.

**VC:** Hay un problema para recuperar toda la información. En primer lugar, las fuentes que se tienen de información: está en archivos del gobierno que no siempre son públicos; segundo, están en fuentes periodísticas en las que hay que depurar mucho, porque sabemos que los medios no siempre son exactos o no siempre verifican correctamente la información. Por otro lado, también hay un poco de literatura que, a lo largo de todas estas décadas, se ha ido reuniendo.

Entonces es una tarea muy laboriosa ir buscando todas estas fuentes y organizarlas, revisarlas, depurarlas, compararlas y luego ir las acomodando en un esquema lógico para que la narración del libro se haga coherente para el lector.

De manera que sí es una tarea laboriosa, para la cual me ayudó mucho el tiempo que yo trabajé en el Cisen porque tenía acceso a mucha información que no se utilizó para el libro, pero el conocimiento que me dio me facilitó la búsqueda, la selección y la depuración de las fuentes.

Este no es un libro de revelaciones de la información del Cisen sino uno histórico, hecho con fuentes públicas, periodísticas, académicas, documentales, de archivos de la Procuraduría General de la República (PGR), de Estados Unidos, etcétera. Pero el conocimiento que me dio haber trabajado en el Cisen me facilitó el asunto para poder decir “esto sí es cierto, esto no corresponde a la realidad”.

**M:** Una de las tesis principales del libro es el de que la competencia económica en los mercados ilegales implica necesariamente el uso de la violencia porque los delincuentes no pueden recurrir al Estado para resolver algún desacuerdo. Durante algún tiempo la violencia fue más soterrada y menciona usted que incluso había un acuerdo para no pegarle a la sociedad. Sin embargo, desde los años noventa se incrementó la violencia. ¿Esto a qué se debe?

**VC:** La violencia entre organizaciones que se dedican a los mercados ilegales es fuerte: hay mucha cuando hay varias organizaciones que entran en competencia entre sí por controlar esos mercados.

Lo que pasó en México es que el narcotráfico en una época fue poco violento porque hubo un periodo en que prácticamente todas las organizaciones (había muchas en Sinaloa, Baja California, Chihuahua, Durango, Sonora, Guerrero, Michoacán) estuvieron estructuradas en una especie de corporación monopólica. Tenían un liderazgo fuerte, único, lo cual redujo los conflictos entre todos los grupos que se dedicaban al negocio.

Esta corporación monopólica del narcotráfico tenía la bendición, el cobijo y un acuerdo con las autoridades del gobierno mexicano. De manera tácita llegaron a un entendimiento en el se dijo “pues tú produce y exporta marihuana, amapola y drogas a Estados Unidos, pero no me hagas mucho borlote, reduce al máximo la violencia. A cambio yo te doy el permiso de que hagas esta actividad ilegal y me traigas una parte de tus ganancias”.

Ese pacto, que operó desde los cincuenta hasta finales de los ochenta, junto con esa estructura monopólica de la corporación de narcotraficantes, hizo que la violencia estuviera presente pero no en las magnitudes que se produjeron después.

¿Qué fue lo que cambió? Que este acuerdo y esta estructura monopólica de la industria del narcotráfico se rompieron a finales de los ochenta, entre 1985 y 1989, cuando ocurrió el famoso caso del Kiki Camarena. Entonces el Estado se vio obligado, por presiones de Estados Unidos, a detener a los jefes de esa corporación monopólica, que eran Rafael Caro Quintero, Ernesto Fonseca Don Neto y Miguel Ángel Félix Gallardo.

Los metió a la cárcel y la corporación se quedó sin liderazgo, por lo cual se fragmentó. Entonces aparecieron los que se han conocido como los cárteles mexicanos: los de Tijuana, Juárez, Pacífico, Golfo, Milenio en Michoacán y los Amezcua en Colima.

Ocurrió que, por un lado, a partir de los noventa ya no tuvimos la corporación monopólica sino su fragmentación en organizaciones, y empezaron las luchas entre ellas, que incluso se fueron subdividiendo. Entonces ocurrió que muchas organizaciones que controlaban regiones y plazas estratégicas entraron en conflicto, y es cuando empezó a despegar la violencia, primero de manera leve pero ya mucho más fuerte que en las décadas anteriores. Empezó a haber episodios muy violentos y muy sonados, como el asesinato del cardenal Posadas en el aeropuerto de Guadalajara en mayo de 1993, y luego hubo un intento de asesinato contra Amado Carrillo en el Bali Hai en la Ciudad de México, hubo balaceras en Puerto Vallarta para matar a los Arellano Félix, etcétera.

1

Guillermo Valdés, *Historia del narcotráfico en México. Apuntes para entender al crimen organizado y la violencia*, México, Aguilar, 2013.

Así comenzaron esos eventos, que ya nos anticipaban un comportamiento distinto de las organizaciones en términos de violencia porque ya entraban en conflicto. Durante 40 años operaron como una sola corporación, y a partir de los noventa ya son distintas organizaciones, diferentes empresas en competencia por ser la más poderosa, por volverse la empresa monopólica a través de la lucha y la desaparición de los competidores.

Otro factor que ayudó a que estas guerras se volvieran cada vez más violentas fue que el Estado mexicano no se preocupó por desarrollar instituciones de seguridad sólidas, fuertes, honestas y eficaces, en parte porque durante los años de contubernio con el crimen organizado esas policías era financiadas, en parte, por el narcotráfico, y estaban corruptas desde hace muchas décadas. Entonces, por ejemplo, cuando los Arellano Félix se apoderaron de Tijuana, a la que dominaron durante casi tres décadas, y se peleaban con *El Chapo* Guzmán por el control de Tijuana, ¿qué pasaba? Que no había policía que impidiera esas luchas o que tuviera el poder de fuego suficiente para controlarlos y someterlos. ¿Por qué? Porque estaban al servicio de ellos desde hace muchas décadas.

Entonces, ¿qué es lo que provoca esta violencia tan brutal a partir de los años noventa, que ya iba en incremento y con más presencia a partir del 2000 con, por ejemplo, la guerra del cártel del Pacífico contra el del Golfo en toda la frontera norte de Tamaulipas? Son tres factores: una mayor demanda de drogas en Estados Unidos, la fragmentación de las organizaciones y la debilidad del Estado, que no tiene capacidad para controlarlas.

**M: Me llamó la atención cómo se relaciona el sistema político mexicano, incluso más ampliamente el régimen, con las organizaciones criminales: aquel periodo de control de los años cincuenta a los años ochenta coincide con una época de gran estabilidad política. Usted hace allí el símil de la gran corporación que era el cártel de Jalisco con la CTM y su inclusión en la estructura corporativa del Estado. ¿Cómo se imbricó el desarrollo de las organizaciones criminales con la evolución del sistema político mexicano?**

**VC:** Básicamente hay una estrecha relación, como lo señalas cuando me planteas el tema, entre el tipo de sistema político y el tipo de crimen organizado. Sostengo que hubo una especie de pacto no reconocido, tácito, informal, entre el Estado y las organizaciones del crimen organizado. Para que exista un pacto se necesitan —aunque es una verdad de Perogrullo— dos partes que lleguen a un acuerdo y que ambas digan “estas van a ser las reglas del juego”, y que las dos cabezas que firman el pacto tengan la capacidad de que todos sus subordinados lo cumplan. Por un lado, si se firmaba ese pacto por el lado de los jefes del narco todos los de abajo tenían que cumplir y obedecer esas reglas. Igual en el sistema político: el que firmaba era un Estado muy presidencialista en el que todos los gobiernos estatales, los poderes legislativo y judicial, toda la estructura política del partido en el poder obedecía al presidente. Entonces, si había una línea, se cumplía hasta abajo.

Pero empezó el proceso de democratización de México a finales de los años ochenta, cuando comenzaron a ganar

gubernaturas los partidos de oposición y luego el PRI perdió el control del congreso, y, de alguna manera, se desmontó esa presidencia de la república tan poderosa que era el eje del control político, cuando lo que decía el presidente se cumplía hasta abajo. Ya no fue el caso porque el presidente tenía su poder pero los gobernadores son autónomos y ya no todos son del partido que tiene la presidencia; además, ya no había mayoría en las cámaras del congreso y hubo una reforma en el poder judicial.

Entonces tenemos que en un Estado más democrático, con un sistema de poder descentralizado, pensando hipotéticamente que el presidente quisiera hacer un pacto con los narcos, pues no le harían mucho caso. Suponiendo que el presidente quisiera pactar con alguna figura importante del crimen organizado, digamos el “Mayo” Zambada, ¿qué garantías le podría dar el presidente de que todos los gobernadores, presidentes municipales y legisladores van a acatar esas reglas del juego? No podría dárselas. De la misma manera, ¿qué garantías le daría el “Mayo” Zambada al presidente de la república, de que “Los Zetas”, “Los Guerreros Unidos”, “Los Rojos” y “Los Viagras” van a cumplir el pacto?

Las condiciones históricas que hicieron posible el anterior pacto entre el narco y el Estado mexicano ya no existe. Entonces es irreal plantear que ahora se puede revivir eso. Lo que suele suceder ahora es que puede haber pactos estatales, pero en todo caso van a ser muy frágiles, porque igual un gobernador no tiene el control de todo su estado y los narcos tampoco tienen control de todas las organizaciones que están en un estado. Pero sí suele haber pactos frágiles: por ejemplo, lo intentaron en Michoacán, donde Jesús Reyna, secretario de Gobierno estatal, se reunía con *La Tuta*.

Existe en el ámbito local la tentación de revivir esos pactos como una manera de resolver la violencia, pero en realidad son fallidos. No solucionan el problema y la consecuencia grave de esos intentos es que en el fondo lo que hacen es que en la medida en que los narcotraficantes siguen operando un negocio que es tan rentable se van fortaleciendo, y la autoridad le da la instrucción a la policía de que no los moleste, porque es parte del pacto. Entonces lo que se hace es corromper y debilitar las instituciones. Es contraproducente por cualquier lado este tipo de pactos.

**M: Como usted dice en el libro, se trata de la historia de dos tragedias: primera, la de las organizaciones criminales y, segunda, la de las instituciones de seguridad y justicia, que son débiles y cómplices. Pero hay otra cara: ¿cuál ha sido el papel de la sociedad en el desarrollo de la violencia del crimen? Por allí hace usted algunas anotaciones: en un principio habla de las redes familiares y comunitarias, que también ha habido un importante arraigo en la sociedad de la que nace el narcotráfico, incluso en el caso de los Arellano Félix usted habla de “complicidad social”.**

**VC:** Lo primero que hay que tener claro es que el narcotráfico es parte de la sociedad, no son marcianos que llegaron y que de repente tenemos sociedad y narcotráfico por ellos. La parte de la sociedad que no está directamente involucrada puede

reaccionar de distintas maneras frente a esas partes suyas que se dedican al narcotráfico. En México, como el Estado no lo veía mal y no lo combatía de manera seria y sistemática, pues la sociedad en general también tendía a verlo con ojos bondadosos —por decirlo de alguna manera— porque para mucha gente representaba un ingreso y una forma de vida muy buena.

Entonces, en ese sentido el narcotráfico siempre ha tenido una base social; en ésta hay gente que colabora, que tolera y apoya al narco de manera voluntaria, y otra es involuntaria, porque los señores también suelen obligar a la gente a participar por la fuerza, la famosa “ley de plata o plomo”.

Este es un factor importante para explicar el arraigo y el crecimiento del narcotráfico, porque en general en los estados donde tuvo su origen y luego se fue expandiendo ha tenido mucha aceptación y mucho apoyo de la sociedad. En Sinaloa, que es la cuna del narcotráfico y en donde una buena parte de los campesinos se dedicaban a producir goma de opio, el equipo de beisbol eran *Los Gómeros*, lo que da una idea de esta cultura favorable de una buena parte de la sociedad hacia el fenómeno.

Pero también está el caso de Michoacán, donde también hubo un arraigo fuerte del crimen organizado con La Familia, que tuvo mucha presencia y mucho respaldo en la zona de Apatzingán. Pero a la hora en que los habitantes vieron la naturaleza real y las consecuencias de lo que son las organizaciones criminales, se les voltearon. Las autodefensas son expresiones del error de haberlos tolerado, porque son como alacranes: se vuelven contra la sociedad y la pican con veneno. Hay un momento en que la sociedad reacciona contra el narcotráfico porque ve que la evolución de las organizaciones criminales es, a final de cuentas, muy dañina. La lógica del narcotráfico en México quizá en términos sociales no era dañina cuando la actividad fundamental era producir y exportar droga; pero estas organizaciones se diversificaron y comenzaron a vender droga localmente y generaron adicciones, y después se dedicaron a la extorsión, al secuestro, a la violación, al robo de mercancías, a la piratería, etcétera. Entonces ya hubo toda una cara muy dañina para la sociedad, que se vio atrapada en una contradicción fuerte: “Yo permití, alenté y participé en esto, y ahora veo que es un fenómeno con un daño brutal para la sociedad. Me tengo que rebelar contra los narcotraficantes”.

Este fenómeno de, primero, aceptación, y luego de rechazo y rebelión en contra de los narcos, ha sido muy distinto en varias partes del país. Por ejemplo, en Ciudad Juárez el descenso de violencia que se vio a partir de 2012 para acá en buena medida es por la reacción de la sociedad contra el narcotráfico por el exceso de violencia. Pero durante mucho tiempo en ese lugar participaban muchísimos ciudadanos en los negocios ilegales. Incluso cuando los primeros operativos del gobierno federal en 2008-2009 en Ciudad Juárez, por ejemplo, una de las medidas que se tomaron fue que, como prácticamente todos los sicarios se movían en coches *chocolate*, importados de Estados Unidos, sin placas y con vidrios polarizados, se le pidió al municipio prohibir la circulación de esos autos. Hubo una reacción fuertísima del sector privado, de los que se dedican a vender autos *chocolate*. Entonces ciertos sectores empresariales se

beneficiaban de esos mercados ilegales y hubo resistencias, pero tuvo que hacerse un programa con la presión social y afectar los intereses de esa gente que antes era beneficiada por estas actividades ilegales.

Es muy importante el tema del nivel de aceptación de la actividad del narcotráfico por parte de sectores amplios de la sociedad, y luego la conversión de esa aceptación en un proceso de rechazo cuando el crimen organizado muestra la verdadera cara de su poder depredador.

**M:** También es un problema de recursos. Usted dice, por ejemplo, que muchos teóricos no se imaginan que los narcotraficantes no van a enfrentar al Estado sino que lo van a tener a su servicio. En ese sentido me interesa la cuestión de los recursos que ha dedicado el Estado al combate del narcotráfico: usted cuenta que en los años cuarenta José Siurob, funcionario de Salubridad, dijo que a quienes estaban en el servicio antinarcóticos se les pagaba con droga, y mucho tiempo después se siguió contando que las delegaciones de la PGR las pagaban los narcotraficantes. ¿Qué efectos ha tenido esto?, ¿es actual ese problema?

**VC:** Todos los que se dedican a los negocios ilegales para sobrevivir tienen que corromper en algún momento. No son invisibles, alguien los ve, alguien se entera, y normalmente son los policías municipales, por ejemplo. Y aquellos corrompen para impedir que la policía haga su trabajo.

Sin embargo, creo que el problema de la debilidad de las policías, mal pagadas y poco profesionales, es anterior al narcotráfico. Considero que como sociedad nunca le hemos dado importancia al cumplimiento de la ley y a tener policías, y a la hora en que aparece el narcotráfico, pues éstas ven una posibilidad de financiarse: se junta el hambre con las ganas de comer.

Los datos y las anécdotas que planteo en el libro —que están sacadas del libro de Jesús Blancornelas— de cómo financiaban los Arellano Félix a los judiciales locales y federales son de vergüenza. Yo creo que eso ya se acabó en buena parte: cuando, de manera masiva, sistemática y general, llegaba el delegado o subdelegado de la PGR, y sabía que tenía que ir a recolectar dinero de los criminales para pagar las nóminas. Eso ya no existe de esa manera, lo cual no quiere decir que no hay intentos de hacerlo y que haya todavía corrupción como ocurrió en el caso de Iguala.

Pero a nivel federal creo que hay un cambio fuerte, porque con el presidente Calderón las reglas del juego cambiaron porque el Estado ya no podía tolerar aquello. Allí está el esfuerzo de depuración de policías.

Recuerdo haber platicado con personas que trabajaban en la Procuraduría en la época de Fox, y me decían: “Es que no sabemos qué hacer con muchos judiciales porque, si los corremos, pues se van a dedicar a asaltar y se van a ir del otro lado”. Entonces Calderón decía: “No, es que no se van a ir del otro lado: ya lo están”.

Lo que ya no es tolerable para el gobierno federal es que haya un policía que, con el sueldo, con la identificación y con la

pistola del Estado se dedique a asaltar a la gente. En ese sentido sí hay un cambio importante; no quiere decir que no haya posibilidad de que los corrompan, pero desde el Estado ya no se tolera eso, y más bien se inició un proceso de depuración que todavía está en camino y al cual le falta mucho, pero allí está.

Considero que hay un fenómeno que se ha comentado poco y que es importante señalar: cuando entran todas las agencias del Estado a combatir al narcotráfico de manera coordinada pero independiente, esta participación competitiva de las agencias del Ejército, la Marina, la PGR, la Policía Federal, el Cisen, etcétera, dificulta mucho la corrupción. Por ejemplo, cuando se detuvo a *El Mochomo*, se decía que pagaba mucho dinero a la PGR para su protección, pero el Ejército no estaba enterado del arreglo y fue y lo agarró. De nada sirvió toda la corrupción en la PGR si, además, no tenía comprado al Ejército; luego, si lo tenía pues llegaba la Marina y daba el golpe. Entonces, o la corrupción es generalizada a todo el mundo o no les sirve, porque no le garantiza la protección total corromper nada más a una parte de una dependencia.

Cuando hay la voluntad política del gobierno de decir que esto va en serio, no es que la corrupción se acabe de golpe porque seguirá habiéndola, pero se dificulta muchísimo. Además, se eleva el costo porque, por ejemplo, si no es una prioridad política combatir el narcotráfico o el crimen organizado, y yo soy jefe de una Zona Militar, me llega el narco y me dice: "Oye, pues hazte de la vista gorda, aquí yo te paso unos billetes verdes cada mes". Y como no me dicen "tienes que agarrar a los narcos", me hago de la vista gorda. El riesgo de dejarme corromper cuando no tengo la observación ni la orden de combatir al que me va a corromper, es mucho menor que cuando me dicen "tienes que agarrar a los capos y no tienes que dejar que pasen la droga". Entonces te puedes corromper, pero corres un riesgo mayor de que te detecten y te encarcelen, y si decides corromperte le vas a decir al otro: "Mi riesgo es mucho más elevado, y entonces en vez de 100 pesos me vas a dar mil".

Entonces no es que se acabe la corrupción, pero sí que el hecho de que haya una política explícita y una voluntad clara de combatir el crimen organizado cierra incentivos y genera diques para la corrupción. Hay que distinguir que esto es distinto en el ámbito federal que en el ámbito estatal, y en ese sentido creo que a nivel local todavía hay mucha más corrupción porque, además, son mucho más vulnerables.

La solución para frenar la corrupción comienza por la voluntad política explícita y clara no sólo del gobierno federal sino de los gobernadores para decir "esto no es tolerable y no es permisible". Ejemplo clarísimo de esto es Guerrero: allí no había ni voluntad ni interés político, y se permitía, por ejemplo, que Abarca y su esposa hicieran y deshicieran.

**M: Una presencia que atraviesa el libro es Estados Unidos, desde la política de prohibición hasta la venta de armas, pasando por cuestiones culturales y los mercados de las drogas. ¿Cuál ha sido su papel en la historia del narcotráfico y la violencia en México?**

**VC:** Ha sido decisivo: si Estados Unidos no tuviera esa política prohibicionista no estaríamos en este problema. Sería una actividad legal más, como la venta de alcohol, y tendríamos un problema gravísimo de salud pública pero no tendríamos el del crimen organizado.

En los mercados ilegales de las drogas tenemos dos componentes: la demanda, que son todos los consumidores, los que quieren fumar marihuana, los que quieren inyectarse cocaína o heroína, o quieren darse un *pasón* con la coca, etcétera, y por otro lado tenemos la oferta.

La política de Estados Unidos se enfoca más en combatir la oferta que la demanda. Si, por ejemplo, yo digo que el problema de las adicciones está en la demanda, busco programas y proyectos preventivos para lograr que la gente no consuma drogas, o invierto mucho en proyectos de tratamiento para sacar del consumo a quienes ya están en él. La otra es que puedo poner el esfuerzo en impedir que se produzcan las drogas y lleguen a Estados Unidos.

Entonces tradicionalmente Estados Unidos ha insistido más en frenar el problema del narcotráfico por el lado de la oferta que por el de la demanda. Poner ese énfasis ha hecho que su política exterior consista en una presión fuertísima para que otros países dejen de producir y exportar droga.

Durante décadas hemos sufrido una presión muy fuerte de Estados Unidos para resolver este problema. Muchas de las acciones y de las políticas de México se explican por esa presión. Además, y no es ningún secreto sino que hay que decirlo y reconocerlo, la relación entre ambos países es terriblemente asimétrica: ellos son los poderosos y nosotros los débiles, y no tenemos muchas capacidades para oponernos a muchas cosas. Es tan simple como eso.

**M: Es interesante la defensa que hace de la política respecto al narcotráfico y el crimen organizado en el gobierno del que usted fue funcionario. Por ejemplo, se ha hablado mucho de los miles de homicidios, de los que usted dice que el 82 por ciento se cometieron entre delincuentes. La política del sexenio de Felipe Calderón estaba dedicada a la pacificación, a evitar ese tipo de conflictos con derramamiento de sangre, fueran criminales o no. En ese sentido, ¿cuál es su evaluación de la política de esos seis años?**

**VC:** Voy a tratar de contestar tu pregunta, pero antes hay que decir lo siguiente: creo que aún es muy poco tiempo para evaluar una política de esta naturaleza porque el fenómeno que estamos enfrentando, que es el crecimiento, la expansión y el poder económico y militar tan fuerte del crimen organizado en México, no es un problema que desaparezca con varita mágica de la noche a la mañana.

Yo pongo los ejemplos de los ciclos de violencia de otros países: en Colombia el ciclo de violencia lleva 28 años. La violencia subió durante 18 años: ese país pasó de 20 homicidios por cada 100 mil habitantes a 80, y luego, en 9 años, lo han reducido a 40. Eso es el éxito colombiano: después de 27 años están al doble de lo que estaban al principio.

Nueva York, que era una ciudad terriblemente violenta, tardó 10 años en reducir la tasa de homicidios a la mitad. Entonces son problemas para los que difícilmente pueden lograrse los resultados deseados en 6 años.

Por eso digo que todavía puede ser muy pronto para evaluar. Sin embargo, creo que hay cosas que son muy destacables en términos de lo que se logró, y hay otras que son claramente insuficientes y que no se hicieron de la manera correcta, o quizá no hubo la ecuación suficientemente balanceada de los distintos componentes de la estrategia.

¿Qué es lo que creo que, en primer lugar, sí fue acertado y que habría que seguir trabajando? Planteo, en términos generales y muy sencillos, que el poderío del crimen organizado, que es la causa del 85 por ciento de las ejecuciones, se debe, en buena medida, a la debilidad de las instituciones del Estado. Entonces lo que tenemos que hacer para debilitar al crimen es fortalecer al Estado.

Entonces, creo que el logro (sin ponerle porcentajes) es empezar a revertir la ecuación, porque hay un proceso de comienzo de un fortalecimiento del Estado, y un proceso de debilitamiento de las organizaciones del narcotráfico. No hay que confundir debilitamiento con desaparición: el narcotráfico no va a desaparecer porque tenemos una demanda fuertísima de drogas en Estados Unidos y siempre va a haber quien quiera entrarle a ese negocio ilegal.

Pero lo que sí es importante es que no debemos tolerar en México, ni podemos darnos el lujo, de tener organizaciones tan poderosas y tan violentas como las que llegamos a tener en estas últimas décadas.

¿Qué quiere decir debilitar al crimen organizado? Tener organizaciones que sean incapaces de retar al Estado y de apoderarse de sus instituciones, y que no tengan esa capacidad de fuego. En ese sentido sí hemos avanzado. Yo creo que ahora no hay ninguna organización (no digo en términos económicos, porque el negocio sigue allí) que en términos militares, organizativos y políticos tengan el mismo poder que el Estado. Durante tres décadas tuvimos 37 narcos poderosísimos; ahora, 32 están en la cárcel o muertos. Entonces ya saben que con el Estado, tarde o temprano, pierden, y antes no había ni siquiera ese mensaje.

Entonces sí empieza a cambiar la correlación de fuerzas entre crimen organizado y

Estado. Eso no está resuelto ni mucho menos, pero el proceso está iniciado.

Segundo, destacaría que el Estado ha generado mucha más capacidades, por ejemplo, en el ámbito de la inteligencia. Cuando llegó Calderón había 6 mil policías federales, y ahora hay 40 mil. Algunos estados han empezado sus procesos de renovación y de fortalecimiento de las policías estatales, y está en marcha una reforma del sistema judicial penal. También creo que se fortaleció al Ejército (acuérdesse de cuando los soldados ganaban 3 mil pesos y desertaban miles de ellos).

Hay avances, pero evidentemente falta muchísimo. Planteo en el libro que probablemente el fortalecimiento de todas las instituciones de seguridad y justicia nos puede llevar una generación, 20 o 25 años. Más nos vale darnos prisa.

Hay cosas que no se atendieron con toda la fuerza que se debía: haber puesto más coordinación y más fuerza en toda la política social (que sí la hubo, pero no con la interacción adecuada con la política del combate al crimen).

Uno de los puntos débiles que hay que seguir reforzando mucho es la procuración de justicia y las investigaciones judiciales para poder reducir la impunidad por las decenas de miles de homicidios y de desaparecidos. Es urgentísimo seguir fortaleciendo toda el área de procuración de justicia.

Yo hago ese balance general. Creo que en la medida en que estemos un poquito más lejos y despoliticemos y despartidicemos esta discusión podremos ver con una mirada más objetiva qué se hizo bien y qué se hizo mal, qué faltó. Pero yo apunto esos elementos como para el inicio de una evaluación de dónde vamos.



compra aquí

**M: Término: me habló de varios puntos favorables de la política de Calderón. ¿Ha habido continuidad del nuevo gobierno de Enrique Peña Nieto en esos aspectos positivos?**

**VC:** En términos generales, sí. Pero lo que yo he llegado a criticar es que no le han dado la prioridad, la urgencia y los recursos al fortalecimiento de las policías, de todas las instituciones locales. Siento que allí hubo un freno y que ahora, después de lo de Ayotzinapa, se retoma lo del mando único y la depuración de las policías. Pero ya perdimos dos años.

En términos generales, porque creo que aquí no se inventan hilos negros, se tiene que fortalecer el Estado. Puedes empezar por la Policía Federal, la municipal o la estatal. En las coyunturas uno puede discutir cuál es la estrategia concreta, pero tienes que hacer programas sociales para quitarle base social al narco; tienes que combatir la corrupción y limpiar las estructuras políticas, y debes tener acciones para debilitar las organizaciones criminales.

No es que Calderón haya inventado el hilo negro, pero pues es lo que hay que hacer y es también lo que, de alguna manera, con distintos énfasis y, por desgracia, con menos prisa, está haciendo el gobierno de Peña Nieto. **M**

# HEIDEGGER

## LOS CUADERNOS NEGROS Y EL JUDAÍSMO

por PABLO TEPICHÍN\*



*El planeta está en llamas. La esencia del hombre se ha salido de quicio. M. Heidegger  
A Liora y Cynthia*

Durante décadas cuando se ha cuestionado a Martin Heidegger como antisemita, desde ya, la pregunta ha sido planteada trazando una vereda, pues con ésta se pretende implicar al filósofo directa o veladamente con una respuesta: la catástrofe judía en Auschwitz. Explicar el encriptado pensamiento de Heidegger, particularmente el que elabora entre 1933 a 1950, debe primero guardar cierta distancia de esta problemática asociación; y luego significa poner a escrutinio la época en la que vivió el filósofo alemán: el contexto germano posterior a la Primera Guerra Mundial, las distintas fases de la República de Weimar, la crisis parlamentaria y la falta de dirección política, la idea de “revolución”, el uso de conceptos colectivos como “los romanos”, “los protestantes”, “los cristianos”, los “ingleses”, “los rusos”, “los alemanes”, “los judíos”, así como la noción de destino, y “el acontecer de la comunidad del pueblo”. En su monografía sobre Heidegger, Walter Biemel afirma que con el pensador alemán no experimentamos algo acerca de la vida a través de la obra, sino que su obra es su vida. Pero hay que subrayar un aspecto, el pensador de Messkirch vive y desarrolla su obra en una de las épocas políticamente más intensas. La de Heidegger fue una vida, en efecto, cruzada por la polémica.

Quizá preguntarse por Heidegger el día de hoy implicaría paradójicamente elaborar más preguntas dirigidas a explicar antes que a diagnosticar, a analizar antes que decretar respuestas. En este sentido, el libro de Peter Trawny, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, es un primera

reflexión del editor alemán de los esperados *Cuadernos negros* —treinta y cuatro cuadernillos con cubiertas enceradas de color negro— que el filósofo de Messkirch redactó como apuntes entre 1931 y 1976. *Überlegungen* (“Reflexiones”) es el título de los primeros catorce cuadernillos (publicados ya en español), los cuales se sitúan entre 1931 y 1938. En este caso, entre las preguntas que pretende despejar Trawny a lo largo de su texto es si hay un antisemitismo sin la “imagen” concreta de los hostilizados judíos, el cual en Heidegger parece haberlo. ¿Hay en su filosofía decisiones fundamentales que de antemano están abiertas para la tesis de un enemigo en el plano de la historia *del ser?*, ¿dispara el radicalismo de este pensamiento más allá de la meta del filosofar cuando desea la purificación del ser?, ¿es este radicalismo el origen del antisemitismo en el plano de la historia del ser?, y finalmente, la pregunta obligada: ¿son los *Cuadernos negros* algo así como el legado filosófico de Heidegger? De ahí que las respuestas a lo largo del libro tengan que ser leídas con cuidado.

Uno de los puntos álgidos de los *Cuadernos*, ya explicado por Ángel Xolocotzi (2014: 9), se encuentra en el paso de la ontología fundamental al pensar histórico del ser, así como la configuración del “primer inicio” del pensar en Grecia, su ocaso y la necesidad de “otro comienzo” para la filosofía verdadera. Para 1932 el filósofo alemán abogará por la conversión de dicha metafísica en una “metapolítica del pueblo histórico” como la “pauta que permita asociar la búsqueda filosófica del ‘otro inicio’ del pensar con el nacionalsocialismo y con el

\* Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Sede Ciudad de México, y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

pueblo alemán". En este sentido, la "revolución nacional" tenía un significado, lo unía a ella un "nacionalsocialismo intelectual" que luego Heidegger distinguiría de un nacionalsocialismo vulgar. Su pensamiento estaría en conexión con el del nacionalsocialismo mediamente, pues ambos combatían aunque de distinta manera, "por una decisión sobre la esencia y el destino de los alemanes" (p. 34) y con ello sobre el destino de Occidente.

Alrededor de 1937, en las "Reflexiones", aparece el judaísmo como actores de la narrativa del ser. Para Heidegger una de las formas antiguas de lo "espantoso" es la habilidad en el cálculo, "en el impulso hacia adelante y en la mezcla de las cosas, por la que se funda la carencia de mundo en los judíos" (pp. 41-41). Lo "espantoso" en aquella época es una forma de racionalización y tecnificación del mundo. La interpretación más exacta la da el propio Trawny, pues Heidegger: "no afirma que la 'carencia de mundo' sea en cierto modo un carácter natural del judaísmo. Piensa más bien que eso se funda en la 'tenaz habilidad de cálculo'. Pero añade que esta 'habilidad' es 'una de las formas más escondidas de lo 'espantoso'', es decir de la producción sistematizada".

En efecto, Heidegger explica el "pensamiento racial" como "consecuencia de la producción sistematizada", pero aquí vale la pena destacar un argumento expresado por Trawny, evocado por el filósofo de Freiburg: "piensa que los judíos, dada su dotación acentuadamente calculadora, son los que viven desde hace más tiempo según el principio de raza" (p. 48). Empero, Heidegger explica que la institución del cultivo racial no procede de "la vida misma", ésta acontece sin dirigirse a la formación y al ennoblecimiento de razas.

En los *Cuadernos negros* se encuentran tres observaciones que infieren tres tipos diferentes de un antisemitismo basado en la historia del ser. Por su parte, el filósofo Messkirch elabora caracterizaciones en torno al judaísmo, lo entiende como una forma en la que se realiza la producción sistematizada y la "carencia de mundo". Oara Heidegger, explica Trawny, la pregunta por la función del "judaísmo mundial" no es una cuestión racial: "es la pregunta metafísica por el tipo de humanidad que, 'sin vinculación', puede asumir como 'tarea de la historia universal' el desarraigo de todo ente respecto del ser" (p. 39).

Aquí el apunte de Trawny es relevante. Parece que Heidegger transforma una atribución antisemita trivial, "una dotación muy

calculadora" en una dimensión de la historia del ser; y en esta figura de pensamiento está anclado su antisemitismo. Donde a mi juicio cobra una *intensificación* su propio devenir filosófico es a finales de la década de los treinta, donde Heidegger alude a que la "producción sistematizada" lleva a una *erradicación completa* de lo peculiar de los pueblos por su sometimiento a una implantación —podría decirse emplazamiento— de todos los entes uniformemente construida y cortada por el mismo patrón.

En otro punto del libro, el editor de los *Cuadernos negros* se refiere a la distinción que Heidegger hacía entre lo propio y lo extraño, en tanto el momento de la ruptura de lo acostumbrado todo tenía que hacerse otro; dicha cuestión permite introducir una temática imprescindible para explicar la situación epocal: la noción de revolución en el marco de su itinerario filosófico. La revolución era para Heidegger revulsión total en la historia del ser, "no solo de las formas de vida acostumbradas, sino también de la filosofía, de la ciencia, del arte y de la religión" (p. 88). Lo primero que es extraño es la "esencia del ser", la topografía del ser se revela en un paisaje de lo extraño, el ser mismo es "puramente extraño" por razón de su negatividad. Aquí hay que destacar dos modalidades de lo extraño: lo ontológicamente extraño de algo extraño en el plano óptico, esto es, el ser como lo extraño por propia naturaleza, y un tipo de extrañeza en el ente, que "puede presentarse también como lo extraño en la vertiente étnica", pero Heidegger atribuyendo de doble manera a los griegos y a los alemanes lo extraño como el ser mismo. En la tesisura heideggeriana, Trawny menciona que el destinatario de ese "puramente extraño" no puede ser exclusivamente ni un alemán, ni un francés, ni un chino; el destinatario puede ser cualquiera. El innegable sesgo conservador salta cuando ubica qué es lo extraño sin raíces, y aquí pueden ser varias las determinaciones: el "americanismo", incluso según Trawny con base en los *Cuadernos negros*, tampoco los "franceses" responden al origen. Con "americanismo" se refiere a "lo americano como el principio europeo en su núcleo de la cultura nihilista de las masas, o que vea en él la continuación y la forma auténtica del 'judaísmo mundial'" (p. 94); ambas posibilidades se refieren al "extraño sin raíces".

Por donde se le vea el tema del concepto de "raza" es sumamente problemático. En el horizonte heideggeriano están sin duda Nietzsche (los "griegos" como modelo de una "raza y cultura europea puras) y Jünger ("raza del trabajador"), pero aclarando que en éste último, raza no tiene nada que ver con un concepto biológico, por ello quizá tenga cierto parentesco con el que elabora Martin Heidegger. Para el escritor de *Ser y tiempo* todo pensamiento racial es moderno, movido en el cauce de la concepción del hombre como sujeto. En este pensamiento se consume "el subjetivismo de la modernidad por la inclusión de la corporalidad en el sujeto y por la concepción completa de la subjetividad como humanidad de la masa humana" (p. 79).

2

Peter Trawny, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015.

En Heidegger había un discurso dominante en torno a la raza, el cual simultáneamente asumió como se distanció. Trawny recuerda las lecciones del verano de 1934, *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* donde habla de la "raza". Y aquí hay que ser muy precisos: "Una pregunta que en todo caso debe plantearse es si, con la concesión de su uso legítimo del concepto de raza, que de inmediato se ciñe a una limitación de su uso, se aplica una figura retórica que posibilitó a Heidegger, en su relación con el nacionalsocialismo, perseguir sus propias ideas, posiblemente críticas al régimen" (p. 76).

En efecto, Heidegger pudo unir un antisemitismo relativo a la historia del ser que, en este plano, contenía un concepto de "raza", con una distancia crítica frente al nacionalsocialismo. Trawny refiere que en el transcurso del rectorado (1933-1934) que lo que le quedó cada vez más claro a Heidegger fue la supuesta incapacidad de los alemanes para mover a sus "cuerpos populares" en relación con el "ser arrojado" y el "proyecto", criticó a los muchos que hablaban "sobre" raza y autoctonía, pues demostraban con sus palabras, acciones y omisiones que ni "tienen" nada de eso, ni son de buena casta y autóctonos desde la base" (p. 77).

Es conocido que en los años treinta, el filósofo de Meskirch atribuye la constitución del "pueblo" al "Da-sein", ajena a la biología, pero también alerta del engaño fundamental de que con la comprensión de las condiciones biológicas de cultivo del "pueblo", se haya dado en el clavo de lo esencial, pues "el predominio de esta manera de pensar biológica, tosca por su naturaleza y usual, impide precisamente la reflexión sobre las condiciones fundamentales del ser del pueblo" (p. 80). A juicio de Trawny, con la renuncia a las ideas sobre las condiciones de cultivo biológico del "pueblo", Heidegger exige algo así como una revocación de las Leyes de Núremberg sobre la raza. En efecto, lo que es un "pueblo" no puede producirse mediante una organización técnica. En este punto destaca la siguiente interrogante que hace Trawny teniendo en cuenta la observación sobre la "dotación calculadora" de los judíos, la exigida: "liberación de todo cálculo utilitario" ¿no ha de despertar la impresión de que Heidegger quería liberar a los alemanes de su función de epígonos en relación con el 'principio racial' de los judíos?" (p. 80): "Ciertamente no toda crítica al 'pensamiento calculador' puede reducirse a la invectiva antisemita de Heidegger, en el sentido de que los judíos son la vanguardia de la política racial. Pero tampoco podemos dejar de tomar en consideración aquí la contaminación del pensamiento heideggeriano con antisemitismo basado en la historia del ser" (pp. 80-81).

En el libro hay un apartado dedicado a Husserl, en él se intenta despejar las desavenencias entre éste y Heidegger más allá de las convenciones que afirman que se debieron a que el maestro de Heidegger era judío. Para ello se recuerda que después de la guerra, en el Informe de la Comisión Depuradora de diciembre de 1945 en el que se trataba de alejar a Heidegger de la actividad docente, hay una sección sobre su "comportamiento con los judíos"; la comisión aceptó que el distanciamiento se debió más bien a diferencias de opiniones filosóficas. Heidegger acentúa que la ruptura tuvo lugar mucho antes de que se "hablara" de nacionalsocialismo y persecución de los

judíos. En todo caso, el tema profundo del diferendo era que el pensamiento de Husserl estaba fuera de las "decisiones esenciales" porque permanecía anclado en lo abstracto y calculador, en el tipo de espíritu de "esta 'raza'" de los judíos; la polémica de Heidegger se dirige ante el descuido de la pregunta del ser. No obstante, aunque Husserl, recuerda Trawny, sí se manifestara sobre el antisemitismo de Heidegger ante su antiguo alumno Dietrich Mahnke en una carta de mayo de 1933; Husserl ve el final de la amistad con Heidegger con la entrada "completamente teatral" de su alumno en el partido nacionalsocialista, como en el antisemitismo frente a discípulos judíos y en la facultad. ¿Es posible sostener el argumento según el cual en la época del Rectorado Heidegger defendió un antisemitismo basado en la historia del ser?

Heidegger presenta un antisemitismo que no era inusual en los años veinte y treinta, dirigido contra los judíos de las universidades, como lo expresa en una carta del 18 de octubre de 1916, habla de una "judaización de nuestra cultura y nuestras universidades", y como explica Trawny, "por más que muchos, incluso judíos, emitían también ese juicio" (p. 108); de esto podría dar cuenta el polémico caso del ministro de Asuntos Exteriores del Imperio, Walther Rathenau, asesinado en junio de 1922 por motivo antisemita, el cual consideraba como "fin" del Estado actuar en contra de la judaización de la vida pública. Incluso se puede decir que Hannah Arendt quizá consideraba el antisemitismo universitario de su maestro antes de 1933, como un fenómeno de cultura universal.

Un aspecto sumamente interesante que destaca Trawny de las *reflexiones* heideggerianas que surgen entre 1938 y 1941, es el interés que muestra el filósofo alemán ante los acontecimientos bélicos; no es extraño suponer que piensa la guerra desde una doble determinación, la consideración histórica y la interpretación desde la perspectiva de la historia del ser. Pero hay más, la guerra catastrófica ya no puede pararse, "atestigua" una "decisión", en la que todos se "convierten en esclavos de la historia del Ser" (p. 119). En la topografía narrativa del pensamiento de Heidegger, como la llama Trawny, se muestra en la historia del ser, una unidad de "americanismo", "Inglaterra", "bolchevismo", "comunismo", "nacionalsocialismo" y "judaísmo mundial". Para el pensador alemán todos son protagonistas de la historia del ser, están determinados por una "dotación acentuadamente calculadora" que Heidegger atribuye explícitamente a los judíos.

En el invierno de 1933-1934, Heidegger interpreta el famoso fragmento 53 de Heráclito, según el cual *Πόλεμος* es el padre de todas las cosas (*Polemos pater pantom*), impulsando una interpretación corrosiva según la cual el *Dasein* necesita un enemigo, y más concretamente, el enemigo es enemigo de la "esencia". Es casi una obligación referirse aquí al teólogo político Carl Schmitt quien durante la misma época y en la misma Alemania, conceptualiza el antagonismo con el binomio *Freund-Feind*, para referirse al criterio con el que se puede ubicar *lo político*, aquella distinción a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, aunque acentuando el carácter hostil entre dos agrupaciones políticas. En cambio, la peculiaridad de Heidegger es que al referirse a una "esencia" supone

que esa lucha se hace “aguda, dura y difícil”, y remata con el que quizá es el pasaje más brutal e insostenible en la obra del pensador alemán, “con frecuencia es mucho más difícil espiar al enemigo como tal, hacer que se desarrolle y entonces emprender el ataque a largo plazo con el fin de la aniquilación total” (p. 121).

Para el francés Emmanuel Faye, uno de los estudiosos de la obra de Heidegger en general, y del nazismo de éste en particular, está claro que el “enemigo” es el judaísmo. Pero más adelante, Trawny recoge un pasaje posterior que despeja algo, si es posible, de lo dicho por Heidegger: “Por tanto, el marxismo solo puede liquidarse definitivamente si antes nos confrontamos con la doctrina de las ideas y su historia de dos mil años” (p. 122). Es decir, el “enemigo” de la “esencia” es el marxismo, figura de la metafísica; o como se decía alrededor de los años treinta, el “judío Marx”; tácitamente, explica Trawny, se implica “marxismo”, es decir, “judaísmo”, y ambos están expuestos a la “aniquilación completa”. Al final, la idea de fondo es que los judíos ya no son solamente el “enemigo” de la “existencia de un pueblo”, los cuales, en todo caso, *polémicamente*, tendrían que luchar, sino que asumen una función “polémica” en el “occidente cristiano” en general. En este contexto, cabe agregar que Heidegger ataca en los *Cuadernos negros* al judaísmo, al platonismo y al cristianismo como tres formas de universalismo.

Para Heidegger, la historia del ser alcanza su reducción apocalíptica allí donde ya no existe ningún enemigo que amenace “la existencia del pueblo”; y aquí hay un viraje, la “aniquilación” se convertirá en la “aniquilación propia” como consecuencia de la “producción sistematizada” la cual no hace ninguna excepción, es “total”. Aniquilación que no tendría que entenderse en todas partes como aniquilación física, pues hay “una aniquilación propia de la humanidad”, la del sujeto moderno; o la del “adversario”, aquí Heidegger quizá pensando en el “americanismo”.

Un aspecto discutido por muchos filósofos es que Heidegger no marca una posición nítida sobre la catástrofe después de la Segunda Guerra Mundial. Trawny deja ver que las alusiones del filósofo alemán al holocausto en las “Conferencias de Bremen”, a saber, una “fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio”, no pueden tomarse como manifestaciones sobre el holocausto; “una exteriorización sobre este tema

no tendría que ser una ‘disculpa’, pero sí quizá un intento de ver un fracaso del pensamiento en lo acontecido, o bien una expresión de valor para mostrar la aflicción” (p. 133). En un debatible pasaje, Trawny trae una reflexión de Heidegger en torno al tema; el filósofo de Messkirch supone que hay un “destino” alemán de “voluntad de mundo”, una experiencia de lo “propio” con ayuda de los “extraños”, pero resalta que tal destino de ningún modo condujo a lo “horroroso” de las “cámaras de gas”, cuestión que más bien es atribuida al nacionalsocialismo degenerado. Y enseñada, un aspecto interesante para la reflexión política contemporánea, pues Heidegger da a entender que “ahora los crímenes de los aliados pueden incluso superar estos ‘crímenes’” (p. 139).

A juicio de Trawny, Heidegger funda otra modalidad de antisemitismo en el que judaísmo y cristianismo se unen en la realidad técnica de la “voluntad de poder”. En los *Cuadernos negros* recibe un comentario especial los duros ataques contra el cristianismo y los jesuitas. En este sentido, el pensador explica al monoteísmo judeo-cristiano como origen del “sistema moderno de la dictadura total”.

En la línea de Arendt, se puede afirmar que en el pensamiento filosófico de Heidegger hay, en efecto, un antisemitismo que “recibe una (imposible) fundamentación filosófica, por más que esta no va más allá de dos o tres estereotipos” (p. 145), pero la construcción basada en la (maniquea) historia del ser pone peor las cosas: ella es la que posiblemente condujo a la contaminación de este pensamiento. Trawny enfatiza un comentario que ha estado en el aire durante los últimos años, y que aquí lo elaboramos como pregunta, si Heidegger quería o no la guerra, ¿se puede decir que cuando se desencadenó la tuvo por un paso inevitable en la “superación de la metafísica”?

Con la publicación de los *Cuadernos negros* se abre de nuevo la herida en el pensamiento, los textos testimonian cuán profundo se sumergió Heidegger en la convulsa época durante 1938-1941. Mantuvo en secreto, de cualquier modo, sus *Reflexiones* en la que muchos exhibían discursos antisemitas. Al final, el hecho de que se mantuvieran en secreto podría ir unido a la intención de mostrarnos en qué medida su pensamiento se extravía.

Después varias décadas de la desaparición física de Heidegger, persiste el andar de aquel hombre en tiempos de oscuridad, dejándonos, a los hombres y mujeres de este siglo, participar del desgarramiento filosófico único en la historia del espíritu alemán del siglo XX. Ahora sí, quien quiera filosofar con Heidegger habrá de tener claras las implicaciones antisemitas de determinados rasgos de su pensamiento, pero eso sí, muy detrás de los antisemitismos más corrosivos del Tercer Reich. En todo caso, Trawny apela a una justicia hermenéutica, que constate que el “rey secreto del pensamiento” plasmaba sus reflexiones sobre el “judaísmo mundial” cuando en Alemania ardían las sinagogas. **m**



compra aquí

#### REFERENCIA

Xolocotzi, Á. (2014), “Filosofía, política y poder: los *Cuadernos negros* de Heidegger”, *La Jornada Semanal*, 20 de julio.

# UNA NUEVA LECTURA POSTFUNDACIONAL DE HEGEL

por JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR\*

Filosofía  
Filosofía

Sergio Pérez Cortés  
Jorge Rendón Alarcón

**El telos  
de la modernidad**

Dos estudios sobre la  
Filosofía Política de G. W. F. Hegel

**E**l *telos de la modernidad* es una obra atípica. En primer lugar, es difícil encontrar una obra de filosofía firmada por más de un autor, pues los criterios con base en los cuales se juzga el trabajo intelectual consideran que el trabajo intelectual en humanidades representa una trayectoria singular, inmediatamente identificable y que se expresa en un punto de vista tangible, inmediatamente discernible de la producción del resto de los colegas de profesión. En segundo lugar, su peculiaridad reside en el tema que desarrolla, así como en el modo de tratarlo: la convergencia de metafísica y política en la obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Esta última afirmación exige una explicación, no sólo porque los desarrollos recientes en la interpretación de la importancia del filósofo alemán para la filosofía política (vienen a la mente en especial los trabajos de Pippin, Kervégan y Siep) sugieren que nos encontramos ante el trabajo de un clásico cuyo estudio requiere de poca o nula, sino también porque, de Thomas Hill Green a Axel Honneth, una de las tendencias discernibles en los intentos de rehabilitación de la filosofía política y social de Hegel ha consistido en separar rigurosamente los juicios del pensador alemán acerca del derecho, la sociedad civil y el Estado, por una parte; y, por otra, la posición metafísica que recorre su concepción de la filosofía como ciencia sistemática cuya exposición y desarrollo se presenta en la *Ciencia de la lógica*.

\* Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

No es mi intención decirle al lector si tal esfuerzo es legítimo o no, así como tampoco me propongo alabar o censurar el resultado del libro, pues las dos partes que lo componen (“Hegel y la sociedad moderna” de Jorge Rendón y “Lógica y filosofía del derecho. La metafísica militante de Hegel” de Sergio Pérez) ofrecen una argumentación minuciosa de las proposiciones que presentan cuya validez, a final de cuentas, es un trabajo que depende del juicio bien ponderado del lector. Mi objetivo, más bien, es llamar la atención acerca de lo que significa la perspectiva a partir de la cual se desarrolla esta obra, no sólo para los estudios hegelianos en México, sino principalmente para la comprensión de la modernidad. Para llevar a cabo tal objetivo describiré, en primer lugar, la situación de las relaciones entre metafísica y política en las interpretaciones de Hegel, con el fin de esclarecer dónde se sitúa el *telos de la modernidad* en la recepción del filósofo alemán, y, en segundo lugar, intentaré señalar la importancia del libro de Rendón y Pérez en lo concerniente al debate acerca de la modernidad.

A pesar del carácter variopinto de las asunciones teóricas con bases en las cuales se ha interpretado el significado e importancia de la concepción hegeliana de lo político (las cuales se presentan en un vasto horizonte que va de sus críticas a las abstracciones iusnaturalistas que se encuentran en la base de la concepción liberal de los derechos a su lugar como precursor de Marx pasando por la antropología revolucionaria que parece anunciar la dialéctica del señor y el siervo), las razones principales que se esgrimen para mantener la mencionada separación muestran una convergencia más que notable, conforme a la cual los rasgos distintivos de las pretensiones normativas del mundo moderno: la autonomía, la ciudadanía, el Estado de derecho, la distinción entre las esferas de lo público y lo privado, el conflicto inherente a la pluralidad de concepciones de la vida buena, etcétera, son por entero incompatibles con los supuestos conceptuales de la metafísica de Hegel porque, se presume, éstos postulan una estructura básica de lo real en la cual la razón y el sentido últimos de todo acontecimiento, tanto en el orden natural como en el social, dependen del diseño inteligente de una entidad, denominada “el espíritu absoluto”, que alcanza su plenitud de manera paulatina, pero inexorable, a lo largo de la historia (un proceso de realización en el cual consistiría la dialéctica). Incluso un autor como Charles Taylor, quien en buena medida

es responsable del interés actual de la filosofía política en Hegel, hizo clara su adscripción a las líneas generales de esta interpretación al momento de aquilatar la relevancia contemporánea del autor suabo con la contundente afirmación de que “nadie cree realmente su tesis ontológica central, que el universo es puesto por un Espíritu cuya esencia es la necesidad racional” (Taylor, 1975: 538).

Es preciso hacer hincapié en que la reticencia mostrada a la metafísica de Hegel no ha de confundirse con una posición contraria a la reflexión teórica de la experiencia política que se satisfaga en afirmar, por ejemplo, que “si cuidamos de la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán de sí mismos” (Rorty, 1991: 102). Más bien, el principal motivo de la desconfianza hacia el núcleo metafísico de la filosofía hegeliana es que no parece ofrecer un asidero al modelo de racionalidad que de una u otra forma comparten tanto la filosofía política moderna como las ciencias sociales: el modelo de racionalidad basado en la acción humana autónoma. Si se considera que las posiciones teóricas que parten del reconocimiento de los límites de la capacidad planificadora de la conciencia individual debido a su sujeción a condiciones económicas, lingüísticas o culturales que la rebasan —y al mismo tiempo la posibilitan— asumen que tales condicionamientos sólo se tornan comprensibles en la medida en la cual se les sitúa en el plano de la acción humana (como el resultado no-intencional de la agregación o sedimentación o repetición de pautas y comportamientos que, una vez instituidos, desempeñan el papel de límites previsible con base en los cuales los sujetos

son capaces de formar expectativas y pretensiones regulares que identifican como propias), se entenderá que una metafísica que conduce “al saber de sí de lo Absoluto a través del hombre” (Hyppolite, 1987: 220) tiene que aparecer como un terreno hostil e incomprensible porque parece obligarnos a admitir un terreno distinto por encima de la acción humana intencional.

Esta circunstancia se muestra chocante cuando se la contrasta con planteamientos expresos en los cuales el propio Hegel hace hincapié en que “vivimos en tiempo de gestación y de transición hacia una nueva época” (Hegel, 1966: 12), marcada por la exigencia de libertad política. ¿Cómo es posible conciliar este tipo de planteamientos que abundan en su obra con el marco metafísico de su planteamiento? Para Hegel la cuestión crucial era precisamente la contraria, la de una comprensión de lo político desprovista de metafísica; de ahí que se lamentara del “asombroso espectáculo de un pueblo culto sin metafísica, algo así como un templo con múltiples ornamentaciones, pero sin santasantórum” (Hegel, 1976: 27). Ante semejante cuestionamiento, la exégesis de Hegel ha tendido a hacer caso omiso del vínculo entre metafísica y política o, en el mejor de los casos, ha ofrecido una interpretación cronológica de su obra conforme a la cual las principales aportaciones hegelianas a la teoría social

3

Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón Alarcón, *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G.W.F. Hegel*, México, UAM-Iztapalapa/Gedisa, 2014.

y política serían previas al desarrollo maduro de su metafísica, como apunta Honneth: “Hegel abandonó a mitad de camino su propósito originario de efectuar la construcción filosófica de una comunidad moral en tanto secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1997: 85).

Las consideraciones previas son necesarias para comprender la diferencia que representa el libro de Sergio Pérez y Jorge Rendón en el horizonte de las interpretaciones de Hegel, pues se sitúa precisa y deliberadamente en la antípoda de lecturas como la de Honneth, en la medida en la cual los autores de *El telos de la modernidad* suscriben como hipótesis de trabajo que la actualidad del pensamiento de Hegel para la filosofía política es inseparable de su concepción metafísica.

Tal posición refleja una transformación profunda en la exégesis del pensamiento hegeliano, la cual proviene sobre todo de la manera en la cual autores como Robert Pippin y Terry Pinkard, han ofrecido una exégesis “postfundacionalista” del pensamiento de Hegel con base en la cual las pretensiones de su metafísica no sólo aparecen bajo una luz más afín a las posiciones seculares y “desencantadas”, usualmente asociadas a la descripción de la modernidad, sino que muestran su condición de reconstrucciones conceptuales de las reglas universales que articulan la experiencia moderna del mundo. Tal interpretación cabe ser calificada de “postfundacionalista” debido a que parte de la asunción de que no hay una naturaleza esencial que se esconda detrás de los objetos que percibimos o de los actos que efectuamos que sea la responsable de los juicios que formulamos respecto a los objetos o sobre los actos. En cambio, cuál sea el significado de un objeto o la valoración práctica de una acción depende por entero de los criterios de objetividad o validez normativa de las relaciones sociales en las que estamos inmersos.

Si la descripción del postfundacionalismo se detuviera en este punto, habría motivos de sobra para confundirlo con un planteamiento relativista o etnocéntrico para el cual las cuestiones epistemológicas y morales se deciden siempre en función del consenso contingente que impera en una sociedad en un momento histórico determinado. Sin embargo, el postfundacionalismo hegeliano que defienden los autores de *El telos de la modernidad* se opone por completo a toda conclusión relativista porque sostiene que si bien la manera concreta en la cual los individuos nos representamos el sentido de un objeto o de una acción depende de coyunturas que escapan a la conciencia individual y que pueden deberse a factores contingentes que no encuentran cabida bajo ningún criterio de racionalidad, no significa que la reflexión sea incapaz de hacer explícito el tejido de condiciones de posibilidad desde el cual el objeto o la acción posean necesariamente un sentido determinado para el momento histórico en el cual aparecen. En otras palabras, el postfundacionalismo no significa que no haya razones para las cuales fundamentar nuestros juicios acerca del mundo natural y del mundo social; quiere decir, más bien, que la fundamentación de los juicios no puede apelar a ningún presunto orden natural de las cosas que pudiera servir como modelo de objetividad para nuestros juicios cognitivos o morales. En contraste, el postfundacionalismo hegeliano sostiene que cuando se intenta justificar

el significado de un objeto o una acción lo único a lo cual se puede apelar son a las reglas y normas, implícitas en nuestra práctica, que establecen la manera correcta de referirse a tal objeto o acción. En ese tenor, la tarea de la filosofía consiste en transformar nuestra percepción inmediata del mundo en autoconciencia; es decir en la clarificación reflexiva de las reglas (y de las prácticas sociales que rigen éstas) que constituyen el significado total de todo aquello que nos rodea.

En esa medida adquiere un nuevo cariz la tarea y el sentido de la metafísica, pues lejos de pretender atisbar un orden eterno e inmóvil, trascendente a nuestra experiencia cotidiana, su propósito consiste en hacer explícitas las reglas y categorías básicas que se encuentran ya en operación al momento en el cual determinamos el significado concreto de algo. Y tal trabajo de explicitación se lleva a cabo dentro de la experiencia misma; en particular, en el ámbito del lenguaje, pues para Hegel “las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre [...] y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría” (Hegel, 1976: 31). Así, si el pensamiento filosófico tiene como asunto al absoluto no es porque tenga como objetivo entrar en comunión con los designios de una entidad suprasensible, sino porque se propone mostrar, en primer lugar, que toda representación de lo que algo es se encuentra mediada por nuestro empleo de categorías y, en segundo lugar, que esas categorías se implican mutuamente formando una red interconectada. Una explicación acerca de cómo trabaja el pensamiento que no necesite suponer como objeto algo más que la dinámica interna de la relación entre categorías, cuyo funcionamiento no depende de una fuente de significados externa a ellas mismas. Es, en ese sentido metodológico, absoluto. Y si la metafísica se ocupa del absoluto es porque intenta dar cuenta de la estructura básica de lo real a partir de la exposición de las categorías que ya están operando en la acción humana sin suponer un orden cósmico o divino al cual esta última tuviera que conocer o tomar como modelo.

Hasta aquí se ha intentado esclarecer el núcleo de la relación entre metafísica y política presente en *El telos de la modernidad* por medio de la aclaración de uno de los prejuicios que históricamente han mantenido a los defensores de la filosofía política de Hegel (y a los lectores de Hegel en general) a distancia de su metafísica: la pretensión de saber absoluto. Como se ha señalado líneas arriba, ésta no es la aspiración de conocerlo todo; se trata, en cambio, de la exigencia de esclarecer *cómo es que conocemos algo*. De esta forma, la metafísica hegeliana pierde ese aire de dogmatismo e irracionalidad que se obstina en darle la espalda a la experiencia cotidiana de los sujetos modernos y, en cambio, aparece como un intento de hacer a estos mismos sujetos autoconscientes de cómo su acción y su lenguaje produce el mundo en el que viven. Y en ese aspecto *El telos de la modernidad* es una de las primeras obras en español (no digo que sea la única) en presentar al lector esta interpretación “postfundacionalista” de Hegel, una característica que puede apreciarse sobre todo en la parte del libro que está a cargo de Sergio Pérez.

No obstante sería erróneo suponer que la importancia del libro se agota en presentar una visión que hace compatible la metafísica de Hegel con su filosofía política o, peor aún, que se propone aplicar aquélla a esta última. En este caso no estamos ante ninguno de los dos escenarios porque la polémica apuesta de los autores apunta a un rumbo distinto según el cual una filosofía política de cuño hegeliano ha de adoptar la forma de una metafísica: "La filosofía política tiene como propósito pensar lo que existe, pensar al presente en su presencia necesaria [...] se trata pues de examinar el presente en su necesidad intrínseca, en aquello que le otorga fundamento, en su razón de ser verdadero" (p. 22). ¿Por qué se trata de una afirmación polémica? No porque carezca de sustento. La interpretación de Hegel que se ha tratado de reconstruir en estas líneas ofrece razones para señalar que la modernidad, lejos de reducirse a un conjunto de hitos históricos e institucionales, describe un tipo peculiar de experiencia caracterizada por la conciencia de su libertad. Esto último quiere decir que, en principio, los sujetos pueden ser conscientes de que el contenido de su experiencia no refleja una presunta naturaleza esencial de las cosas, sino que representa una configuración finita y contingente de las categorías del pensamiento que es susceptible de transformación. Ser libre en ese sentido significa ser consciente de que no hay un sustrato ontológico que determine necesariamente el sentido de la acción humana. Esto no quiere decir, desde luego que la acción se desarrolle en un campo desprovisto de condicionamientos y en el cual la voluntad individual pudiera moverse a su antojo; al contrario, la acción se desarrolla en una "necesidad intrínseca", resultado del entrecruce de condiciones culturales, lingüísticas, económicas, etcétera, pero, a final de cuentas, su carácter necesario no reposa en algo distinto a la acción humana y por ese motivo pueden ser de otro modo.

En esta perspectiva el pensamiento de Hegel proporciona una valiosa herramienta para pensar la pertinencia del estatuto crítico de la filosofía política debido a que, como bien se percata Jorge Rendón si la modernidad no se reduce "a sus manifestaciones burocráticas e instrumentales" y se concibe, en cambio, como la situación que "encuentra sus propias determinaciones en la interacción y el conflicto de la existencia humana" (pp. 32 y 33), entonces es posible argüir, frente a las visiones pesimistas de la consecuencias de la modernidad que la

posibilidad de transformación del orden social no es un proyecto utópico carente de fundamento, sino que es la exigencia de la razón que nos pide hacer explícito el modo en el cual el mundo ha adquirido la configuración presente a causa de las acciones humanas.

Sin embargo, el punto polémico apunta en otra dirección: a la plausibilidad de concebir aún el esclarecimiento del "presente en su necesidad intrínseca" en términos de autoconciencia; es decir, bajo la presunción de que el movimiento reflexivo puede reconocer y recuperar en todos los actos (incluso los más atroces o en apariencia más carentes de sentido) la concatenación de categorías mediante las cuales el pensamiento determina el significado de lo real. Incluso si se asume la tarea de la metafísica hegeliana de llevar a cabo la explicitación de las normas fundamentales del pensamiento en la corriente misma del desarrollo histórico de la acción humana, y si además se evita recurrir a presuposiciones ontológicas para descalificar el movimiento reflexivo de la conciencia por su carácter "secundario" o "constituido", todavía cabe hacer un cuestionamiento a la empresa hegeliana que presenta *El telos de la modernidad*: ¿qué nos asegura que el despliegue de las categorías básicas del pensamiento coincide con el desenvolvimiento de las intenciones y expectativas humanas de tal forma que la reconstrucción de la estructura lógica de las primeras pueda darle sentido y dirección a las segundas? En otras palabras: ¿no nos lleva la propia fuerza de la metafísica hegeliana a una situación radical en la cual la reflexión, lejos de llevarnos a una "comprensión racional [que] es la reconciliación con la realidad" (Hegel, 1993: 59), nos muestra el talante inane e ilusorio de los ideales y convicciones presentes incluso en los más ambiciosos proyectos de transformación social? Para decirlo de manera más directa: ¿y si el telos de la modernidad no fuera reconocer la huella de nuestras acciones en el mundo para así apropiarnos de su sentido sino el extrañamiento respecto al mundo? Esta es una posibilidad que, dentro de las líneas de una metafísica, aunque allende el itinerario hegeliano, han explorado, por ejemplo Walter Benjamin y (de la mano de Spinoza) Pierre Macherey anunciando la posibilidad de un debate al cual ciertamente Pérez y Rendón no entran, pero al que aportan materiales necesarios para iniciarlo. ■



compra aquí

#### REFERENCIAS

- Hegel, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.  
 ———, (1976), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette.  
 ———, (1993), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.  
 Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.  
 Hyppolite, J. (1987), *Lógica y existencia*, Puebla, BUAP.  
 Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.  
 Taylor C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.

# DIÁLOGOS ÉTICOS PARA LA GOBERNANZA DEL CIBERESPACIO

por RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO\*

**D**igital fatsoen es un libro de Cees J. Hamelink, publicado por Uitgeverij Boom en 1999, cuya traducción al español —realizada por Maia Fernández Miret a partir de *The Ethics of Cyberspace*, versión publicada por Sage en el 2000—, por fin ha sido puesta al alcance de los lectores iberoamericanos en 2015, gracias a que Siglo XXI Editores decidió publicarla en su colección “Comunicación y Tecnologías de la Información”, bajo el título de *La ética del ciberespacio*.

Es cierto que pasaron muchos años entre la primera edición de este libro y su traducción al español, pero afortunadamente no se trata de una “publicación novedosa”, de una obra que dependa de su valoración como parte del selecto grupo de las novedades de una determinada época, sino de una publicación que ha resultado indispensable para orientar nuestras actuales reflexiones sobre la gobernanza del ciberespacio. La pertinencia de la publicación de esta traducción al español radica precisamente en la actualidad que siguen teniendo las ideas de Cees J. Hamelink, no sólo en lo que se refiere al desarrollo actual de nuestros estudios y discusiones especializadas, sino tomando en consideración, sobre todo, la vigencia que sus ideas han cobrado para mejorar la discusión civil en nuestros diversos contextos sociales y políticos en Iberoamérica, pues justo hoy es cuando estamos mejor preparados para comprender la compleja naturaleza de la habitación cotidiana del ciberespacio y las múltiples necesidades que demandan su gobernanza, pues ésta ha dejado de ser producto de la experiencia de élites y especialistas privilegiados tecnológicamente, para convertirse en un asunto cotidiano de simples —y hasta involuntarios— ciudadanos digitales. También es cuando mejor preparados estamos para enfrentar el análisis de los problemas y riesgos del ciberespacio, y para participar en la discusión global sobre el mejoramiento de nuestros diversos entornos digitales, incluso para discutir y garantizar un desarrollo humanitario de las futuras sociedades de la información. La novedad especializada ha dejado su lugar a la indispensabilidad social y política de una ética del ciberespacio.

El volumen contiene siete capítulos, un prefacio, un epílogo, una extensa bibliografía especializada (que ya no está actualizada, pero nos sigue ofreciendo una selección de libros

\* Socio Investigador del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A. C.

que ahora podemos considerar clásicos sobre el tema y referencias obligadas), un índice onomástico y temático, así como un índice general. La composición del libro no ofrece nada extraordinario, excepto por la organización o estructura argumental de los apartados, que responde a una estrategia con la que Hamelink trata de defender que los estándares de los derechos humanos internacionales pueden ofrecernos una guía moral para la gobernanza del ciberespacio, asumiendo que ésta debe estar motivada, sin lugar a dudas, por la compasión hacia los problemas humanos, aunque este supuesto que le da forma e intención a toda su estrategia argumental no pueda presentarse ni pueda defenderse más que como un simple prejuicio moral (p. 9). Su intención última con la escritura y publicación de *La ética del ciberespacio* es tratar de darle forma a un tipo de mentalidad que sea capaz de introducir, en el corazón de nuestras actuales discusiones civiles, la necesidad de pensar la gobernanza del ciberespacio conforme la gestión de los derechos humanos, sólo para garantizar la incorporación de un deseo de justicia y compasión en la experiencia cotidiana que tenemos de los múltiples entornos digitales que hoy le dan forma a nuestra vida civil (pp. 269-272).

Cees J. Hamelink hace una primera aportación —que quizá termine siendo su contribución más significativa con el paso del tiempo— justo alrededor de la necesidad que tenemos de construir las herramientas teóricas adecuadas —como puede ser el establecimiento de un sólido marco conceptual o un esquema argumental lo más exhaustivo posible de las discusiones contemporáneas— para poder hacer algo más que una mera aproximación al tema del ciberespacio. Ya desde las breves páginas de su “Prefacio” nos advierte sobre esta necesidad de refinamiento teórico, mostrándonos lo propensos que somos a separar sin distinguir la “realidad” de la “virtualidad”, y cómo se ha vuelto una parte importante de la complejidad del problema, ya que con frecuencia nos equivocamos, al separar estos territorios de la vida cotidiana, por no saber distinguir de qué modo interactúan entre ellos, afectando la integración de nuestra vida civil en su experiencia más inmediata y cotidiana (pp. 7-9). Lo que le interesa a Hamelink es ser enfático con que, justo como “colonos digitales”, no debemos asumir la habitación del ciberespacio como el cruce de una frontera sin reversibilidad hacia un mundo puramente virtual, pues esto nos hace

perder de vista que la cultura virtual es y seguirá siendo parte de una realidad material, por más continua que pueda ser o pueda parecernos la realidad virtual; y, por lo mismo, tampoco podemos seguir imaginándonos una vida exenta del uso de las herramientas digitales (p. 8).

El ciberespacio es presentado por Hamelink como un espacio de comunicación virtual creado por las herramientas digitales, que no se limita a la mera operación de las redes informáticas, ya que también incluye todas las actividades sociales vinculadas al uso de las tecnologías de información y comunicación, cuyo uso cotidiano y cada vez más generalizado tiende hacia la creación de un “espacio vital virtual permanente” (p. 7). Esta definición resulta esclarecedora porque permite entender que la habitación cotidiana del ciberespacio no se limita al uso de computadoras y otros dispositivos digitales, y que no sólo tiene que ver con el acceso a Internet o con el uso de las redes sociales, ya que también son parte de esta habitación cotidiana del ciberespacio: el uso de hornos y refrigeradores inteligentes, el uso de todo tipo de servicios de telefonía y televisión digital, video juegos y visualización de gráficos en tercera dimensión, así como todos nuestros diferentes modos de escuchar música, el uso de cajeros automáticos y todo tipo de servicios bancarios y gubernamentales, como las casetas de cobro, los servicios de pago automatizados, así como los trámites y las gestiones que hacemos como simples ciudadanos a través de las diversas herramientas digitales del gobierno (pp. 24-31). De hecho, el autor sostiene que este tipo de colonización digital de la vida cotidiana es lo que obliga a pensar en mejores modelos de gobernanza de nuestros entornos digitales, unos más adecuados a nuestras circunstancias y problemas diarios, ya que está convencido de que el actual desarrollo de estos entornos digitales y sus deficientes mecanismos de gobernanza —que de cualquier manera seguirán desarrollándose— nos llevará a futuras sociedades de la información completamente desinteresadas o desocupadas de los asuntos humanos (pp. 21-24).

En el primer capítulo, titulado “Prometeo en el ciberespacio”, Hamelink construye una relectura del problema de la gobernanza a partir de una reconsideración teórica de la utilidad de la “elección moral” como mecanismo de participación ciudadana, pensando específicamente en su importancia en sociedades que —como la nuestra— necesitan tomar decisiones sobre el diseño, desarrollo e innovación tecnológica, asumiendo que la tecnología conlleva inevitablemente grandes beneficios y enormes riesgos, y que esto sucede así, también inevitablemente en todos los rangos de aplicación y con respecto a todas los usos posibles de dichas aplicaciones (pp. 11-12).

Para profundizar en su revisión crítica sobre la utilidad de la “elección moral”, Hamelink analiza los “enfoques basados en deberes” (pp. 13-14) y los “enfoques basados en efectos” (pp. 14-16). Sobre los primeros, nos explica las diferencias entre los

## 4

Cees J. Hamelink, *La ética del ciberespacio*, México, Siglo XXI Editores, 2015.

que desarrollan una “deontología del acto” y los que generan una “deontología de la regla”, resaltando la manera en cómo el sentimiento moral puede ofrecer una guía moral para la acción, en los del primer tipo, de un modo semejante a como pueden hacerlo las reglas basadas en principios universales, como proponen los del segundo tipo, pero sin poder ofrecer ninguna garantía contra la arbitrariedad de las decisiones ni contra su completa irresponsabilidad frente a las consecuencias de sus decisiones ni de sus actos. En el caso de las reglas basadas en principios, a Hamelink le interesa precisar, de un modo por demás enfático, el modo en cómo éstas pueden llegar a ser impotentes frente a la diversidad de casos y todo tipo de diferencias circunstanciales, así como frente a los efectos de las decisiones y actos derivados, debido precisamente a su pretensión de universalidad.

Por otro lado, sobre los enfoques basados en efectos, nos explica con especial cuidado las diferencias entre los que se desarrollan conforme al “utilitarismo del acto” o conforme al “utilitarismo de la regla”; en ambos casos destaca positivamente el carácter casuístico de estos enfoques y que se tomen en serio el análisis de las consecuencias de la elección moral, pero de igual modo le preocupa que el desarrollo de estos enfoques haya hecho evidente que no es posible conocer todas las posibles consecuencias de la elección moral, para todos los casos posibles, así como el hecho de que no se pueden conocer todas las consecuencias posibles de las acciones ni de las reglas con las que procuramos guiar nuestra conducta, en todos los posibles casos o en todas las posibles situaciones.

El análisis que realiza Hamelink sobre la naturaleza y utilidad de la “elección moral” en el desarrollo del ciberespacio y su gobernanza resulta interesante porque su finalidad estratégica consiste en hacer evidente la conveniencia de enfocar el análisis de nuestras decisiones y acciones concretas a partir de la fuerza ético-política de la elección moral, a pesar de las limitaciones que él mismo nos ha explicado, pues resulta más fácil proponer soluciones teóricas basadas en un “diálogo ético” que renunciar a los beneficios que aporta la elección moral a los diversos modos con que le estamos dando realidad a nuestra ciudadanía digital (pp. 16-21).

Con esta propuesta de un “diálogo ético” formulada por Cees J. Hamelink resulta, además, mucho más fácil de entender que la necesidad de tomar decisiones sobre el diseño, el desarrollo y las innovaciones tecnológicas es parte de un complejo proceso social y político que nos está demandando mantener activo, de manera paralela, el proceso de la discusión ética sobre la regulación de las aplicaciones de la tecnología a partir del análisis y reflexión de todos sus posibles impactos, fortaleciendo, sin duda, nuestras actuales reflexiones sobre la gobernanza del ciberespacio, pero sobre todo nuestra comprensión sobre cómo puede funcionar —a la más pura manera de una *minima moralia*— una ética del ciberespacio. No se trata de establecer códigos de conducta o etiqueta, reglamentos, manuales de usuario, protocolos cibernéticos o marcos jurídicos; no se trata de darle forma a una mera ética normativa. Se trata, en cambio, de poner en práctica una ética capaz de analizar distintos tipos de escenarios para valorar

de un modo adecuado los márgenes de acción y elección de quienes vivimos tomando decisiones ligadas al desarrollo efectivo y simultáneo de nuestros entornos digitales y nuestros espacios políticos, económicos y culturales; se trata, pues, de crear *espacios comunes* y *espacios de discusión* sobre lo que pueda resultar más conveniente para el desarrollo de espacios que habitamos o que tendremos que habitar tarde o temprano.

Todos los días vemos cumplirse una mayor regulación comercial y el perfeccionamiento del control policial (gubernamental) del ciberespacio. Sin embargo, ninguno de estos fenómenos parece ofrecernos el testimonio de una mejoría en las condiciones para la habitación cotidiana de nuestros entornos digitales, excepto como miembros de una compleja —y cada vez más peligrosa— cultura de consumo. Así que resulta cierto que sigue siendo deseable la gobernanza del ciberespacio, pero poco a poco se nos ha hecho más y más evidente la necesidad de cuestionarnos cuál es la mejor manera para construirla, especialmente si lo que deseamos es que el ciberespacio se convierta en una herramienta para la gestión de *sociedades de justicia* y no sólo un mero *dispositivo* gobernado por leyes, reglamentos y manuales de usuario.

En esta dirección Hamelink hace un recuento de los problemas viejos y nuevos que se tienen que enfrentar en el desarrollo cotidiano de la cultura digital en el segundo capítulo del libro, “La moralidad en el ciberespacio”, para tratar de comprenderlos como retos o desafíos superables a partir de una ética del ciberespacio. En un recorrido superficial del texto, parece que no hay más que reconocer patrones de conducta de una moral relajada en el desarrollo del ciberespacio, pero en realidad hay un trabajo de análisis cuidadoso para ir abriendo la reflexión sobre las diferentes capas de moralidad que están presentes en la toma de decisiones cotidianas de los colonos digitales y sobre la naturaleza de la elección moral con la que se toman estas decisiones. No se trata de la simple elección moral de ver pornografía o dejar de verla; o de decidir ser infieles a partir de la activación de relaciones virtuales, sexuales o sentimentales, o de preferir el establecimiento de otro tipo de relaciones; tampoco se trata de decidir comprar productos de empresas sin responsabilidad social o tomar la decisión de ser un consumidor responsable; o de descargar contenidos protegidos por derechos de autor sin pagar lo que corresponde o decidir distribuirlos ilegalmente. El asunto es hacer notar que frente al despliegue de todos estos relajamientos de la moral común de los cibernautas están también los relajamientos morales de las empresas y desarrolladores de tecnología, de los gobiernos y organizaciones, y de todos los que habitan, sin excepción, el ciberespacio; pues resulta que no son sólo relevantes las francas violaciones al sistema legal de los ciber-criminales, ciber-delinquentes o ciber-infractores, sino el juego político de todas las moralidades activas en el ciberespacio.

El análisis de Hamelink nos permite construir marcos conceptuales para identificar las pequeñas y significativas diferencias, así como también nos permite reconocer el modo como se van configurando las actuales complejidades que dificultan la elección moral en el ciberespacio. Por un lado, porque tener claridad sobre la diferencia formal que existe

entre la habitación criminal y la habitación inmoral del ciberespacio resulta indispensable para comprender las necesidades reales de la gobernanza del ciberespacio y poder combatir así a las redes criminales que están detrás de la pornografía o el tráfico de órganos, de armas, de todo tipo de drogas, de personas; o para lograr prevenir o llegar a contener el uso que hace la delincuencia organizada de las redes sociales o los servicios inteligentes para robar, estafar, extorsionar o secuestrar a los usuarios de estas plataformas y servicios; o para comprender los riesgos a los que nos someten las empresas y los gobiernos que nos prestan algún servicio o herramienta digital, y que resultan más difíciles de reconocer como operadores o agentes de algunas de las inseguridades más comunes y alarmantes en el ciberespacio. Todo esto debe hacerse susceptible de nuestros análisis, reflexiones y discusiones por igual y debe permitirnos alguna claridad entre las posturas extremas de quienes defienden posturas ciberlibertarias y los que sostienen posturas de absoluto control comercial o gubernamental, ya que unos sostienen que la mejor forma de gobernanza del ciberespacio es la autorregulación para tratar de garantizar el ejercicio de nuestras *libertades civiles* como ciudadanos digitales, mientras que los otros defienden que se necesita una regulación total de los entornos digitales para garantizar la *seguridad* y los *derechos* de sus habitantes y del resto de las personas que sufren cotidianamente el impacto de la irreversible digitalización de la cultura. Lo cierto es que ni unos ni otros parecen tener claro lo que tratan de combatir ni defender, ni son conscientes, por lo mismo, de lo mucho que ayudan a dividir el ciberespacio en dos grandes regiones igual de inseguras o problemáticas, llevando la gobernanza del ciberespacio hacia prácticas de control y regulación en los que no sólo no se está logrando ninguna libertad efectiva, ni auténticas formas humanitarias de seguridad, sino que ni siquiera son considerados mínimamente los derechos humanos más elementales ni el carácter humanitario de las futuras sociedades de la información.

El análisis más detallado de los riesgos que corren la seguridad y la libertad de los ciudadanos digitales en el ciberespacio Hamelink lo lleva a cabo en el capítulo quinto y el capítulo sexto de su libro: “Los riesgos y la seguridad digital en el ciberespacio” (pp. 153-196) y “La libre expresión y el conocimiento” (pp. 197-229); pero lo hace después

de haber tratado con mayor detalle las ventajas de poner la ética del ciberespacio en la perspectiva u orientación de los derechos humanos en el capítulo tercero y el capítulo cuarto, titulados respectivamente “La sociedad decente y el ciberespacio” (pp. 82-113) y “La igualdad de derechos en el ciberespacio” (pp. 114-152). El esfuerzo lo vale por el nivel de detalle de sus análisis de argumentos y conceptos, así como por el modo como hace uso de un rico e insustituible marco teórico de referencia, ya que con esto nos encamina en la construcción de unas reflexiones teóricas que hace mucho tiempo dejaron de ser una mera inquietud frente a las novedades tecnológicas o aproximaciones superficiales del tema, para convertirse en sólidos tratamientos teóricos de los problemas y asuntos relacionados con el tema de la gobernanza del ciberespacio.

En cada uno de estos capítulos hay una meditada apropiación de las más diversas herramientas teóricas y conceptuales; toma una hipótesis de trabajo por aquí y otra por allá, las pone a prueba en el análisis de casos concretos, saca conclusiones o notas por todos lados. En esta dirección, destaca por supuesto el uso que hace de los trabajos de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, B. D. Loader, Ulrich Beck, Michel Foucault, Anthony Giddens, Jean-François Lyotard, Joseph A. Schumpeter, Richard Rorty, John Rawls o Alasdair MacIntyre, Jon Elster, Bernard Arthur Williams, E. R. Winkler o J. R. Coombs; pero sobre todo es especialmente notable la audacia con la que articula estas lecturas —que podríamos llamar “clásicas”— con las discusiones sobre el papel de la defensa de los derechos humanos en la práctica efectiva de una gobernanza democrática, introducidos por autores como Martha Nussbaum, Avishai Margalit, Carlos Santiago Nino, J. Michael, Carole Pateman, Christopher G. Weeramantry, D. B. Whittle, W. Kleinwachter, J. J. Jongman y Alex P. Schmidt, Kamal Hossain, Johan Galtung, David P. Forsythe, Yoram Dinstein, R. A. Falk y Antonio Cassese.

*La ética del ciberespacio* es un libro fascinante por su especial interés por la importancia de lo mínimo; es una auténtica guía para navegar el horizonte completo de un problema de la mayor importancia para nuestros tiempos y para profundizar en los pequeños aspectos que la mayoría trata de insignificantes cuando son, en realidad, completamente relevantes y significativos. A final de cuentas, la disciplina que Hamelink ha desarrollado tratando de reproducir el esquema general de una discusión contemporánea como la de la gobernanza del ciberespacio, cuidando con gran escrúpulo la exposición de los argumentos y sus referencias a la bibliografía más destacada en cada línea argumental, cuando menos en lo que se refiere a las líneas más generales, es la disciplina de una investigación que lo mismo quiere poner pautas seguras para futuras investigaciones teóricas especializadas en diversas materias que trazar los caminos por los que puede avanzar la práctica de una ética del ciberespacio como ejercicio cotidiano de un nuevo tipo de *minima moralia*. ■



compra aquí



# LIBERTAD BAJO PALABRA

pensar la legitimidad y la democracia en México

por CRISTHIAN GALLEGOS CRUZ\*

La experiencia política en México puede observarse a través de dos maneras. La primera en las actividades de los actores políticos que llegan a formar parte de la memoria histórica de un país. La segunda es aquella dimensión casi siempre olvidada que se encuentra en los textos, pues para algunos ya no guarda más que simples palabras que no tienen vigencia y mucho menos son útiles para entender los problemas que hoy nos aquejan. Sin embargo, habría que estudiar los textos en función de su capacidad de revelar —en un lapso considerable de tiempo— los cambios en las ideas y conceptos que particularmente son utilizadas para explicar las cuestiones más apremiantes de una sociedad.

En este sentido, el libro *La experiencia de la democracia. Cambio político y conceptual en el México contemporáneo* de Javier Contreras Alcántara es una apuesta por delinear lo siguiente: ¿cómo se le ha pensado a la democracia en relación con la legitimidad política en México? (p. 13). Para alcanzar este objetivo, el autor compara dos discursos: el del gobierno y el de los intelectuales. El recorrido comienza en 1940 y concluye en 2006. El libro está dividido en dos partes. El primero contiene dos capítulos donde se especifica cuál es el problema a tratar y también la metodología. Mientras la segunda parte está compuesta por seis capítulos que giran en torno a las revistas *Cuadernos Americanos*, *Plural*, *Vuelta* y *Letras Libres*.

Comencemos con la segunda parte, que comienza con el texto titulado “Libertad como frontera” que dedica su análisis a *Cuadernos Americanos* durante los años 1947-1970. En los discursos del gobierno se entiende a la democracia en relación

con la justicia social que, observándolo desde una operación sumatoria daría como resultado “democracia social”. Además, dice el autor que cuando era momento de posicionar al régimen en México ante el panorama internacional fue difícil, ya que su naturaleza no se caracterizaba como una democracia. Entonces, la justificación para acercarse a la democracia estaba en función de garantizar la libertad de expresión, situación que algunos intelectuales de *Cuadernos Americanos* tomarían como fundamental —años más tarde sería parte de la anomalía del autoritarismo porque daría paso a diversas publicaciones de libros y revistas sobre la cuestión mexicana y latinoamericana. Si bien, la crítica que hacían los intelectuales se vinculaba con “el balance de la Revolución” (p. 54), en tanto proyecto que no ha cumplido las promesas que enarbó y sirve para que no se cuestione la continuidad en el poder. La revolución, la ideología y la reivindicación de lo mexicano serán puntos de acuerdo sobre los que se escribió, pues como se muestra en el texto, en esta revista se publicó parte de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Es aquí donde entra el discurso de la modernidad de la sociedad mexicana, pero no el de la política puesto que la transferencia del poder será posible únicamente entre los que formaban parte de la familia revolucionaria en una acto de tradición.

El capítulo cuarto llamado “La máscara de la simulación” va de 1970 a 1982, tiempo que dura *Plural* y comienza *Vuelta*. Los discursos del gobierno al referirse sobre la democracia observan un cambio importante a causa de la integración mínima de las características de procedimiento electoral. El ejercicio del poder, sobre todo en los eventos de 1968, vulnerará la

\* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

capacidad de reacción del sistema político por lo que la reforma política será la vía y cambio en las direcciones del ejercicio del poder. Aquí la libertad e igualdad política entran como nuevas promesas de la democracia y continúa el discurso de la justicia social. Por su parte, los intelectuales en *Plural* centran su atención en la crisis del sistema político, las raíces del poder. Aquí inicia el mito del presidencialismo mexicano, pues durante esta apuesta intelectual Daniel Cosío Villegas llamará al régimen “monarquía sexenal absoluta” (p. 98). Mientras comenzaban a precisar las características del régimen en México, la democracia no lograba fijarse en la agenda intelectual como tema serio y viabilidad política, por la cual valdría la pena aunar actividades que produjeran cambios en el sistema político y social.

En los primeros años de la revista *Vuelta* el interés está en caracterizar al régimen, el parámetro serían las dictaduras militares que tuvieron lugar durante la década de los setentas en América Latina. Sin embargo, México era una anomalía pues no estaba considerada como democracia o dictadura.

Los siguientes capítulos, “Reclamo y esperanza” y “Procedimiento e instituciones”, analizan dos periodos. El primero de 1982 a 1988, el discurso del gobierno cuando se refiere a la democracia está ligada con las instituciones, las reformas, códigos electorales que poco a poco vincularían la legitimidad con la legalidad. El segundo va de 1988 a 1994, el interés del gobierno es la modernización de México en tres niveles: el político, económico y social. La democracia conecta con las reglas del juego, y de la participación de la “gente”. Interesante es que durante este periodo de cambio en el discurso del gobierno no figure el ciudadano como pieza de la democracia. Además “aparecerán también en el discurso presidencial los términos *derechos humanos* y *respeto a la ley* de manera reiterada” (p. 203). En lo que concierne a *Vuelta* inicia el reclamo por la democracia, se define al régimen como autoritario y hay intenciones por precisar cuáles son las características de la democracia, pero al mismo tiempo se van analizando las condiciones necesarias o mínimas que requiere México para el cambio político. Entonces, la transición inaugura un objetivo, la democracia únicamente tiene posibilidades reales de ser cuando el PRI deje el poder y otro partido la ejerza.

La alternancia como horizonte y prueba de la democracia estaría condicionada por el respeto a los votos y la confianza en el proceso electoral. Contreras Alcántara dice: “si se considera que los viejos fundamentos de la legitimidad se habían declarado agotados, este sería el inicio de una legitimidad procedimental democrática, pero también marcará el inicio de una oscura utilización de los términos legítimo/ilegítimo y una tensa relación con la legitimidad que mantendrá hasta el final del periodo de análisis” (p. 207).

El capítulo séptimo llamado “Ausencias” es el análisis de los últimos años de la revista *Vuelta* (1994-1998), y el comienzo de la revista *Letras Libres* (1999-2006). Cuando decimos comienzo estamos pensando en la prolongación de una forma de entender los temas a través de nuevas plumas e ideas. Pensemos por un momento que la continuidad del problema entre democracia, legitimidad y la legalidad se detonará cuando la transición política esté concluida con la alternancia política en el año 2000. Debido a que en el discurso la legitimidad estará concebida al imaginario colectivo —la voluntad del pueblo— y la legalidad con la ley —el respeto al voto de la mayoría. La democracia ya no será una cuestión de herencia sustentada en la revolución, sino en la administración del poder por un ente diferente al PRI, a la corrupción, al corporativismo, al clientelismo, al paternalismo. La declaración de que el régimen era autoritario será, más que una muestra de libertad política, el término de una época del PRI.

Con relación al discurso intelectual, hay muestra de “ausencias” especialmente en *Letras Libres* que, mostrando sus intereses por la construcción y problemas de la democracia, pondrá atención en los requisitos institucionales y culturales que necesita México. Por lo que respecta al trabajo intelectual, se señala que no estuvo a la altura de la transición política, pues mientras la revolución y libertad eran los temas recurrentes que permitían hablar sobre la cuestión mexicana, no se logró formar una cultura política y tradición liberal a la altura de los nuevos problemas en la democracia. Asimismo, los temas de la legitimidad y legalidad estuvieron descuidados. El último capítulo del libro se llama “Recuento, punto y aparte” es el balance de cada uno de los pasajes descritos aquí. Finalmente, el libro *La experiencia de la democracia. Cambio político y conceptual en el México contemporáneo* contribuye de manera significativa al tema de la democracia y la cultura en México. La historia conceptual realizada por Javier Contreras Alcántara muestra cómo los lenguajes políticos determinan la posición política de ciertos intelectuales en un país como el nuestro, donde la figura del intelectual siempre ha estado referida con la del poder político. ■

5

Javier Contreras Alcántara, *La experiencia de la democracia. Cambio conceptual y político en el México contemporáneo*, México, Colegio de San Luis, 2014.

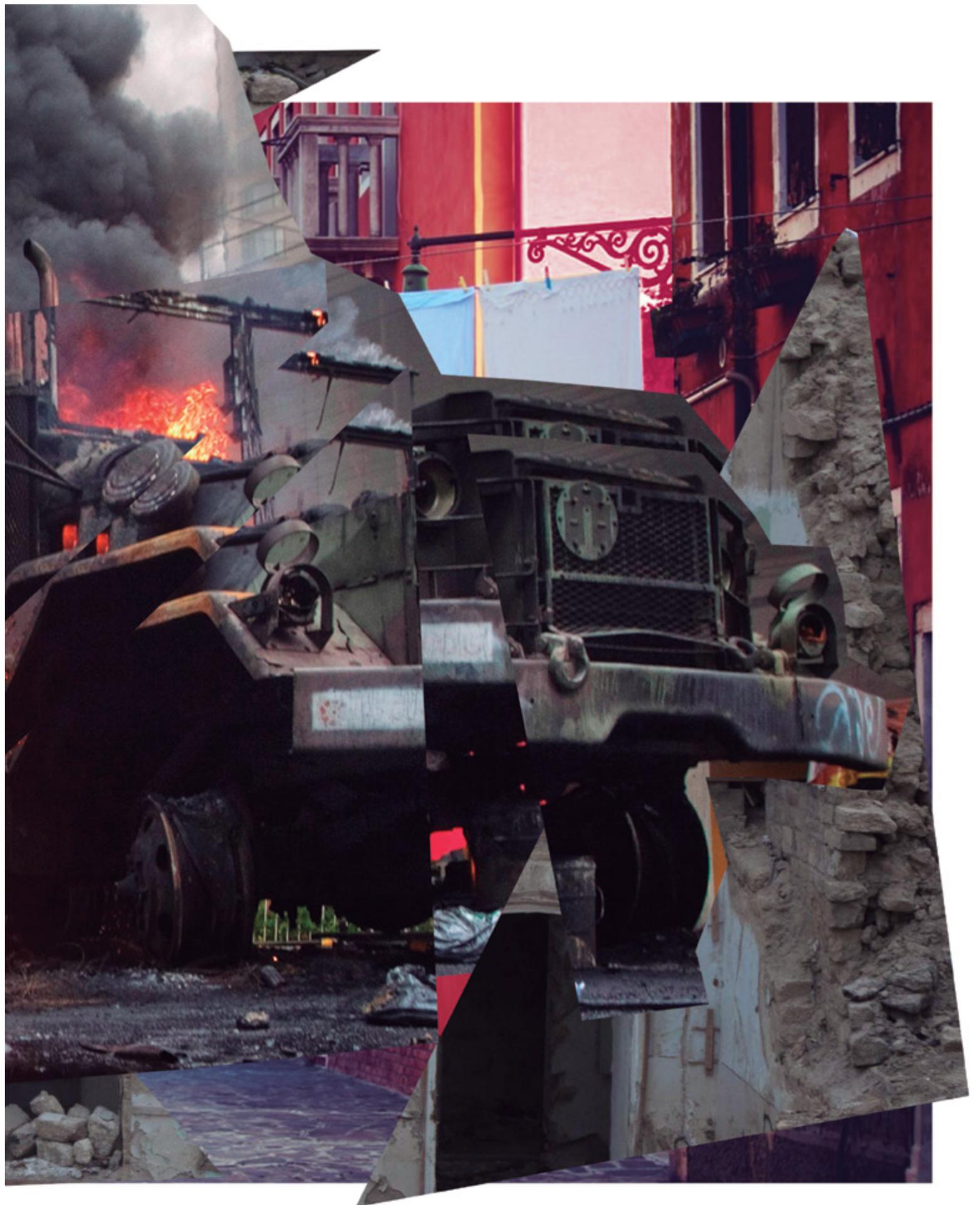




# (IN)ACTUALIDADES



Coordinador: RICARDO CARTAS



## Todo retrato es pornográfico

Una imagen vale más que mil palabras. Decía Kubrick que todo lo que puede ser pensado puede ser filmado, y ésta, además de ser una historia de bonobos y de homínidos, es una historia de cámaras, de lentes, de ojos y de pieles, de lo que podemos ver y tocar y lo que no. Y es que la fotografía, como todo arte, se trata de tocar y de sentir. De tocar lo inefable a través de la vista, pero también de sentir lo que no podemos ver en una foto pero que sabemos, intuimos, que está ahí.

Pero si además hablamos de fotografía erótica entonces el tocar y el sentir parecieran cobrar aún más importancia. Todo retrato es pornográfico. Así decide titular Yunuen Díaz a su ensayo sobre fotografía erótica contemporánea, ganador del Premio Nacional de Ensayo Joven José Vasconcelos 2015 y publicado por el Fondo Editorial Tierra Adentro. Es una declaración atrevida, por decir lo menos, y una que seguramente causará que retumben algunos oídos más conservadores, pero no saquemos las cosas de contexto, porque lo que Yunuen Díaz busca es justamente meternos en contexto, guiar nuestra mirada a lo que sucede y ha sucedido.

Mediante el trabajo de seis fotografías contemporáneas (Larry Clark, Catherine Opie, Omar Gámez, Leigh Ledare, Evan Baden y Joan Fontcaberta) y los estudios del primatólogo Frans B. M. de Waal sobre el comportamiento social y sexual del mono bonobo, cuya sexualidad es la que más se acerca a la de los humanos, Yunuen Díaz nos invita a replantearnos los discursos moralistas que se han generado al respecto de este arte y los límites del mismo. El arte es transgresión, y nada nos afecta más que el sentirnos atravesados por algo ajeno o que pensamos ajeno. Dentro del trabajo de estos artistas hay algo más que sólo imágenes y sensaciones que nos afectan, dentro de estas obras hay plegarias y gritos y declaraciones de rebeldía y amor.



**AUTOR:** YUNUEN DÍAZ

**EDITORIAL:** FONDO EDITORIAL TIERRA ADENTRO

## Retratos de familia

### Retratos de familia

Karen Plata



Fondo Editorial Tierra Adentro



**AUTOR:** KAREN PLATA

**EDITORIAL:** FONDO EDITORIAL TIERRA ADENTRO

Dicen que no hay instrucciones para leer, que uno debería hacerlo cómo le dé la gana, en dónde se sienta más cómodo y bajo sus reglas. Esta premisa de lectura permite muchas cosas, descubrir cada libro de manera diferente.

Wisława Szymborska tiene un poema que habla sobre los lectores de poesía, que son pocos, al leerlo uno se pregunta por qué, qué tiene la poesía que dentro de la literatura es lo menos visitado. Las respuestas pueden ser muchas, yo creo que tiene que ver con el miedo. Nos han enseñado que la poesía es algo muy grande, que para que un texto sea un poema, debe tener un valor que trasciende y palabras raras y formas que no entendamos completamente. Sobra decir que esta visión de la poesía ha cambiado mucho. Preocupados por su falta de lectores, los poetas han buscado renovarse, rasgar las vestiduras de la poesía tradicional, darles la vuelta y generar algo distinto, una forma del discurso sencillo, pero no por eso vacía, al contrario, mientras más “limpias” son tus palabras, mientras más puedas construir con ellas formas concretas, mayor será tu capacidad de transmitirlo todo.

La poesía contemporánea es una búsqueda de claridad, pero no de transparencia, la idea es que el poema sea comprensible, pero que a su vez construya muchos significados cuando llegue al lector.

A este punto, seguro te preguntas: ¿Y la reseña? No te preocupes, ya llegará, pero me pareció mejor hablar de todo esto antes.

A veces, vale la pena detenernos a mirar las cosas tranquilamente, estamos tan acostumbrados a la prisa que no le prestamos atención a los detalles y en ellos está, muchas veces, lo más importante, no hay que olvidar que el mundo existe más allá de nuestra vista y que lo que se oculta también tiene voz y rostro.

Lo que no vemos habla con más fuerza, el silencio nos construye. Esa es, a grandes rasgos, la búsqueda de *Retratos de familia*, construir una voz que diga más por todo lo que calla, con una fuerza capaz de sacarnos de nuestra zona de confort, de regresar la página y preguntarnos: ¿qué acabo de leer?

*Retratos de familia* es un libro que hay que leer, no importa si te gusta la poesía o no. Hay que leerlo por la frescura de sus páginas, no es la clásica poesía entrañable de recital de primaria, tampoco la cursilona que leemos en las paredes de un baño. No, la poesía de Karen Plata en *Retratos de familia* busca devolvernos a nuestra intimidad, a ese espacio que es de todos en el que todo se dice, apenas en susurros, donde las miradas cuentan y hay que ver bien todo lo que se no se dice. *Retratos de familia* es un paisaje secreto, donde todos podemos entrar y encontrar algo que creímos perdido, un silencio, quizá, un recuerdo, nunca se sabe, en realidad, las cosas que valen la pena aquí son las que se advertimos en silencio.

AUTOR: AURA XILONEN  
EDITORIAL: RANDOM HOUSE

## Campeón gabacho



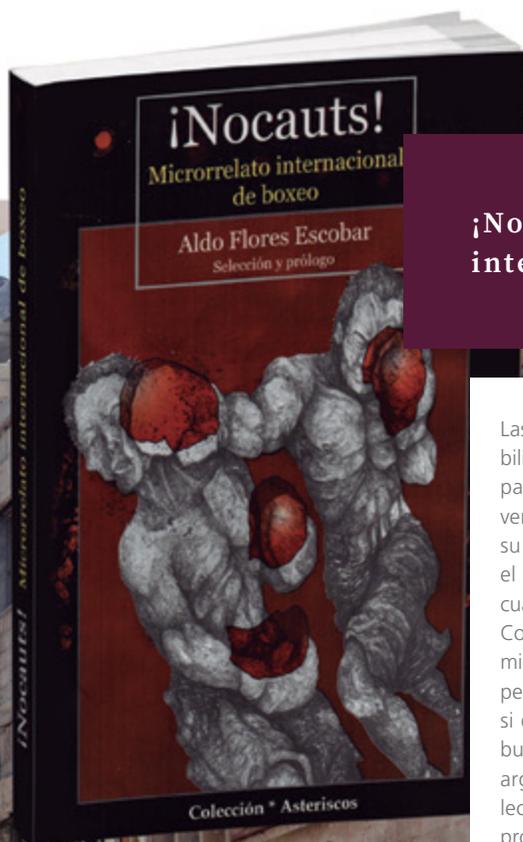
“Y entonces se me ocurre, mientras los camejanos persiguen a la chivata hermosa para bulearla y chiflarle cosas sucias, que yo puedo alcanzar otra vida al putearme a todos esos foquin meridianos. Al fin, nací muerto y no tengo ni pizca de miedo”. (p. 11) Así es como inicia *Campeón de Gabacho* de Aura Xilonen (1995), autora que actualmente vive en la Ciudad de Puebla y estudia Cinematografía en el ARPA de la BUAP. Quiero subrayar la última palabra MIEDO. Después de haber hecho la lectura me queda claro que Xilonen se arroja a la escritura sin una pizca de miedo, sin tufos intelectuales, sin prejuicios literarios.

La historia se inserta en una tradición poco frecuentada la literatura mexicana, *El Rayo Macoy* de Hernán Lara Zavala, *Las glorias* del Púas Olivares de Ricardo Garibay y que después se llevó al cine, *Con la muerte en los puños* de Pedro Ángel Palou. El box, junto con la lucha libre es el deporte de los marginados, de los antihéroes que de la nada, sólo con la fuerza de su brutalidad llegan a ser algo, para al final perderlo. Sin embargo, Liborio el protagonista de *Campeón Gabacho* es distinto, junto con su fuerza física, se le suma una tremenda fuerza espiritual que proviene de su inocencia. El tema central, a simple vista, es la migración, pero los subtemas con los que juega Aura, tienen que ver con las preocupaciones humanas, el amor, las preguntas existenciales, el hambre, la supervivencia, pero sobre todo de lo que los hombres pueden hacer para ser mejores seres humanos, la solidaridad.

Xilonen tiene veinte años y quizá se pueda pensar que de ahí proviene el arrojo de su escritura; pero también de ahí proviene el punto de vista de una generación que ha marcado distancia de una buena cantidad de mitotes cotidianos con los que vivimos muchos de los mexicanos.

El primero, sin duda alguna, es la migración. Quizá antes se creía que al ir a Estados Unidos, representaba una oportunidad para tener mejores condiciones de vida; en *Campeón Gabacho* nos queda claro que esa supuesta alternativa está prácticamente agotada; sin embargo, en medio de toda esa atmósfera de podredumbre, surge la esperanza a partir de la solidaridad entre los migrantes. Liborio, protagonista de la novela, es un joven que llega a Estados Unidos provisto solamente de su fuerza bruta, de su animalidad. Liborio tiene la oportunidad de trabajar en una librería y hacer una serie de lecturas que lo van transformando. Esta es una acción clave dentro de la novela y que construye un puente, una analogía con el Quijote, personaje anacrónico que poco entiende sobre las necesidades de su tiempo, que provoca extrañeza a sus contemporáneos y que además es producto de sus lecturas. Liborio y el Quijote, son personajes de distintos tiempos pero que comparten ese proceso de transformación por medio de la lectura y que tienen como principal valor el amor. Sin embargo, existen otros mitotes que Aura tunde con buenos golpes, sobre todo, aquellos que son profundamente mexicanos y que se van dando en los diálogos entre Liborio y el Chief, dueño de la librería:

- Chief, si usted es ateo, ¿por qué cree en la Virgen de Guadalupe?
- Ah, pelmazo cálam, ¿cómo foquin sabe que soy ateo y cómo foquin sabe que creo en la Virgen de Guadalupe?
- Porque lleva los domingos a su ñora a la iglesia, ¿no?
- Ir a la iglesia no significa creer en Dios, putarraco herético.
- Entonces ¿no cree en la Virgen de Guadalupe?
- No sólo creo, sino que también confío en ella.
- ¿Entonces por qué siempre se anda cagando en Dios?



## ¡Nocauts! Microrrelato internacional de boxeo

**SELECCIÓN:** ALDO FLORES ESCOBAR  
**EDITORIAL:** DIRECCIÓN DE FOMENTO EDITORIAL BUAP

—Porque la Virgen no tiene la culpa de los pecados del Padre ni del Hijo ni del Espíritu Santo, putarraco iconoclasta. (p. 175-176)

Otra de las virtudes de la novela es el ritmo de la narración, la cual va en un *beat* tan violento, que la novela se convierte en una máquina de palabras; el lenguaje se desborda, las imágenes se estrellan como golpes que nos dejan tirados en la lona, reflexionando o muriéndonos de la risa:

—Patrón, me quiero comprar un celular que sea inteligente, ¿cuál me recomienda?

—No sea pendejo, pajarraco virtual; cómprese mejor un libro y póngase a leer. ¡Teléfonos inteligentes a mí! [...] ¿Para qué lo quiere, putito?

—Pues para hablar.

—¿Y a quién chingados le va a hablar si usted está más solo en este mundo que su rechingada madre? ¡Póngase a barrer la calle y luego píquese la cola! (p.176)

Con la publicación de *Campeón Gabacho* de Aura Xilonen, el ámbito editorial tiene una buena sacudida. Estaremos muy atentos de su siguiente libro.

Las editoriales Universitarias tienen una responsabilidad ineludible, que es apoyar los géneros que para las editoriales “comerciales” representan ventas menores a una novela, por decir, aunque su calidad sea incuestionable. Una muestra, es el más reciente libro de Aldo Flores Escobar, la cual es una propuesta distinta de agrupar relatos. Convocar a escritores para que escriban sobre un mismo tema, quizá no sea nada del otro mundo; pero la idea comienza a tornarse mucho más rica, si dibujamos un ring en donde se darán unos buenos golpes literarios los mexicanos contra los argentinos. Original y muy divertida, resultó la lectura de estos relatos breves, que se suma a la producción literaria alrededor del box, que no es mucha (por cierto):

En México hay muy pocos antecedentes de literatura sobre box. Contamos con una gran épica cinematográfica (es inolvidable la obra de Alejandro Galindo, *Campeón sin corona*) también es grande la tradición periodística sobre el box, pero salvo el libro de Ricardo Garibal, quien tiene un oído privilegiado para el habla popular, *Las glorias del gran Púas*, y el cuento excepcional de Rafael Ramírez Heredia, *El Rayo Macoy*.

Casi no hay nada sobre ese deporte, mejor dicho, sobre esa muerte. Curiosamente, Luis Spota, que escribió sobre todos los temas habidos y por haber, nunca lo hizo sobre box, y eso que fue presidente de la Comisión de Boxeo del Distrito Federal. (Poniatowska, 2003)

Bueno, también podemos sumarle *Con la muerte en los puños* de Pedro Ángel Palou y quizá otros que se nos estén pasando. Lo que más se destaca del libro, es que a través del box, podemos llegar a ver los intereses culturales de los escritores mexicanos y argentinos que participan, los miedos, la pobreza, marginalidad y sobre todo el poder imaginativo de los que aquí participan. ¿Recomendable? ¡Cómo no! Es una lectura que se recomienda, sobre todo, para los tiempos en las que estás en el transporte público.

## LA VIEJA



Afortunadamente grupos como *El cayuco* siguen surgiendo para hacer música mexicana contemporánea. Provenientes de Puebla, pero con la raíces veracruzanas, este cuarteto de son nos trae su más reciente producción que lleva por título: *La vieja*. El disco tiene diez *tracks*, de los cuales podemos recomendar: *El butaquito*, *El pájaro cú*, *El toro zacamandú* y desde luego *La vieja*. Hay que recordar que la letra y música son de Abraham Vázquez Alcántara. ¿Recomendable? Súper recomendable, pero lo mejor de todo es verlos en vivo. Si ustedes los ven anunciados por ahí, no duden en ir al fandango.

**intérprete:** el cayuco

[www.elcayucosonjarocho.blogspot.mx](http://www.elcayucosonjarocho.blogspot.mx)

f el cayuco son jarocho

## O MARINEROS



**intérprete:** marineros

[www.omarineros.com/](http://www.omarineros.com/)

f marineros

t @omarineros

Un viaje en barco entre el mar del electro-pop e indie, así es *Marineros*, una nueva banda de la movida indie chilena, con influencias de *Pj Harvey*, *The Cure*, *Mazzy Star* y por supuesto *Javiera Mena* quien lleva el estandarte en el desfile electro chileno. Ella (Javiera) fue quien las presentó con Cristián Heyne productor de bandas como *La Ley* y *Gepe*, así nació su disco debut *O Marineros* que está editado por el sello *Barquito* perteneciente a la banda. El dúo formado por Constanza Espina y Soledad Puentes suena como una suave brisa de verano. Constanza toca la guitarra muy suave, de pronto explota con una distorsión clásica ochentera, su sonido es grande con amplificadores de bulbos reverberados. Soledad es la voz principal y programadora de secuencias, su estilo es terciopelo en los oídos, inocente y dulce, busca notas sostenidas sobre la armonía provocada por Constanza. Es justamente este choque de armonías lo que creo les da su sonido característico.

## ISLA DE CEMENTO



**intérprete:** havalina

[www.havalina.es](http://www.havalina.es)

f Havalina

t @HavalinaMadrid

# L I V E I N B E R L I N



20 años atrás Depeche Mode fincó las bases de la música tecno y electrónica, en la actualidad son considerados uno de los pioneros de la *new wave* inglesa y una banda que supo ser vanguardia durante décadas. Anton Corbijn dirige un film donde intenta retratar la experiencia al asistir a un concierto de DM.

Filmado en el *O2 World Berlin* el 25 de noviembre y 27 de 2013 ofrece todo un espectáculo para los fans de esta banda. En la película como en su versión en audio no solo ofrece *tracks* de su último disco *Delta Machine Tour* de la banda, sino que incluye grandes clásicos de esta banda que ha sabido capitalizar a lo largo de tres décadas.

**intérprete:** depeche mode

[www.depechemode.com](http://www.depechemode.com)

f depechemode

t @depechemode

Trío madrileño formado por: Manuel Cabezalí, voz y guitarra; Javier Cruceiro, batería, e Ignacio Celma, bajo y coros. Del proyecto original llamado, *Sugar Kane*, sólo queda Manuel Cabezalí líder actual del grupo. *Smashing Pumpkins*, *The Cure*, *Muse* e incluso toques de *doom metal*, en la canción de *Cementerio de coches*, suenan en este disco. La voz de Javier es clara aunque puede llegar a gritar si siente que es necesario, sus guitarras están llenas de distorsión y *reverb*. El bajo de Ignacio es libre, encuentra nuevas armonías cuando la guitarra se detiene y la refuerza cuando están en *riff*. La batería de Javier es ruidosa aún cuando tuviera que callarse, no le hacen falta un millón de tambores para dar ritmo y cadencia.

Caminando por una gran ciudad en un día caluroso con dolor de cabeza. Respiras *smog*. El metro atascado: no puedes llegar a casa. Una pequeña jaqueca. La gente está desesperada de no poder subir al transporte. Sudas y llevas los audífonos puestos. De pronto, un tipo con los puños del tamaño de un mazo, te golpea. Así suena *Havalina*.

## RATTLE THAT LOCK



**intérprete:** David Gilmour

[www.davidgilmour.com](http://www.davidgilmour.com)

f davidgilmour

David Gilmour se reinventa en esta nueva producción, dejando muy en claro que puede versificar en diversos géneros musicales como el pop o el jazz. No obstante la emblemática guitarra de Gilmour es lo que le da un toque especial al álbum y aunque muchos críticos han comentado que el disco tiene una fuerte influencia de *Pink Floyd*, no olvidemos que por más de 4 décadas David fue la guitarra principal de esta agrupación.

En esta nueva producción cuenta con la participación de músicos como Phil Manzanera (*Roxy Music*), Jools Holland y la esposa de Gilmour, Polly Sampson, la cual es coautora en algunas letras de las canciones.

*Rattle That Lock* es el disco de lo que posiblemente sea la última gira de David Gilmour, la cual ya pasó por Buenos Aires y Santiago de Chile, algunas ciudades en Estados Unidos y concluirá en Europa, en el mismo anfiteatro romano (Pompeya) donde *Pink Floyd* grabó en 1972 un documental en video.

[www.revistametapolitica.com](http://www.revistametapolitica.com)



60   
AÑOS DE  
**AUTONOMÍA**  
UNIVERSITARIA