

LA GACETA DE CIENCIA POLÍTICA

AÑO 9, NÚMERO 1
PRIMAVERA / VERANO 2012



DOSSIER

Iglesia católica y valores morales:
un posible mecanismo
causal para América Latina

Alejandro Díaz Domínguez

Democracia sí, nacionalismo no

Luis Muñoz Oliveira

¿Para qué Heidegger en
tiempos de modernidad?
El olvido del ser y la técnica
en el siglo XXI

Luis Alfonso Gómez Arciniega



ENSAYÍSTICA

Notas sobre Claude Lefort

Jesús Silva-Herzog Márquez



COMUNIDAD

Foucault and Derrida on Madness

Fernando Villalovs Mariscal

¿De qué manera la Gran
Depresión afectó
la política mexicana?
1929-1934

Jorge Antonio Morales Alfaro



LA GACETA DE
CIENCIA POLÍTICA



AÑO 9, NÚMERO 1
PRIMAVERA/VERANO 2012

LA GACETA DE CIENCIA POLÍTICA,

Año 9 No. 1 primavera/verano 2012, es una publicación semestral editada por el Instituto Tecnológico Autónomo de México, a través de la División Académica de Ciencia Política del ITAM.

Río Hondo No. 1, Col. Progreso Tizapán, Delegación Álvaro Obregón, C.P. 01080, México, D. F. Tel. 56284000 ext. 3702
www.gacetadecienciapolitica.itam.mx, gacetacpol@itam.mx.

Editor responsable: Lucía Gamboa Sorensen. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2011-072809483900-109.

ISSN en trámite, impresa por Instituto Tecnológico Autónomo de México, ubicada en Río Hondo No. 1, Col. Progreso Tizapán, Delegación Álvaro Obregón, México, D. F., este número se terminó de imprimir el 10 de mayo de 2012 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional del Derecho de Autor.

© **Instituto Tecnológico Autónomo de México**

Diseño: Norman Palm · fertig design · www.fertigdesign.com

La Gaceta de Ciencia Política es una publicación semestral realizada por estudiantes de la licenciatura de Ciencia Política del Instituto Tecnológico Autónomo de México.



La Gaceta de Ciencia Política se propone difundir trabajos en materia de investigación y análisis de las instituciones e ideas políticas. Principalmente aquellos que realiza la comunidad académica y universitaria del Instituto Tecnológico Autónomo de México así como otros centros de investigación del país y del extranjero. Abierta como es la disciplina, la Gaceta de Ciencia Política es escenario de encuentro, diálogo e intercambio, concebido por estudiantes, con la misión de enriquecer y estimular el estudio efectivo de los fenómenos políticos.

MESA DIRECTIVA

Estefanía Domínguez ~ Lucía Gamboa

CONSEJO EDITORIAL

Anais Anderson
Rosalina Arteaga
Cristina García
Alejandra Mohar

CONSEJO CONSULTIVO

Felipe Curcó
Federico Estévez
Eric Magar
Alejandro Moreno
Vidal Romero
Pedro Salmerón
Jeffrey Timmons
Jeffrey Weldon

ÍNDICE

Editorial

7

DOSSIER

Iglesia católica y valores morales:
un posible mecanismo
causal para América Latina

Alejandro Díaz Domínguez

11

Democracia sí, nacionalismo no

Luis Muñoz Oliveira

55

¿Para qué Heidegger en
tiempos de modernidad?
El olvido del ser y la técnica
en el siglo XXI

Luis Alfonso Gómez Arciniega

65

ENSAYÍSTICA

Notas sobre Claude Lefort

Jesús Silva-Herzog Márquez

33

Foucault and Derrida on Madness

Fernando Villalovs Mariscal

43

COMUNIDAD

¿De qué manera la Gran
Depresión afectó
la política mexicana?
1929-1934

Jorge Antonio Morales Alfaro

89

EDITORIAL

La Gaceta de Ciencia Política se complace en presentar un nuevo número, esta vez la filosofía política es el tema fuerte, deja un poco de lado el razonamiento teórico riguroso que ha caracterizado a La Gaceta en los últimos años. Se busca insertar en la discusión temas de relevancia para la actualidad. Además, presentamos por primera vez la sección de Comunidad donde se busca abrir un espacio para las ideas de los estudiantes.

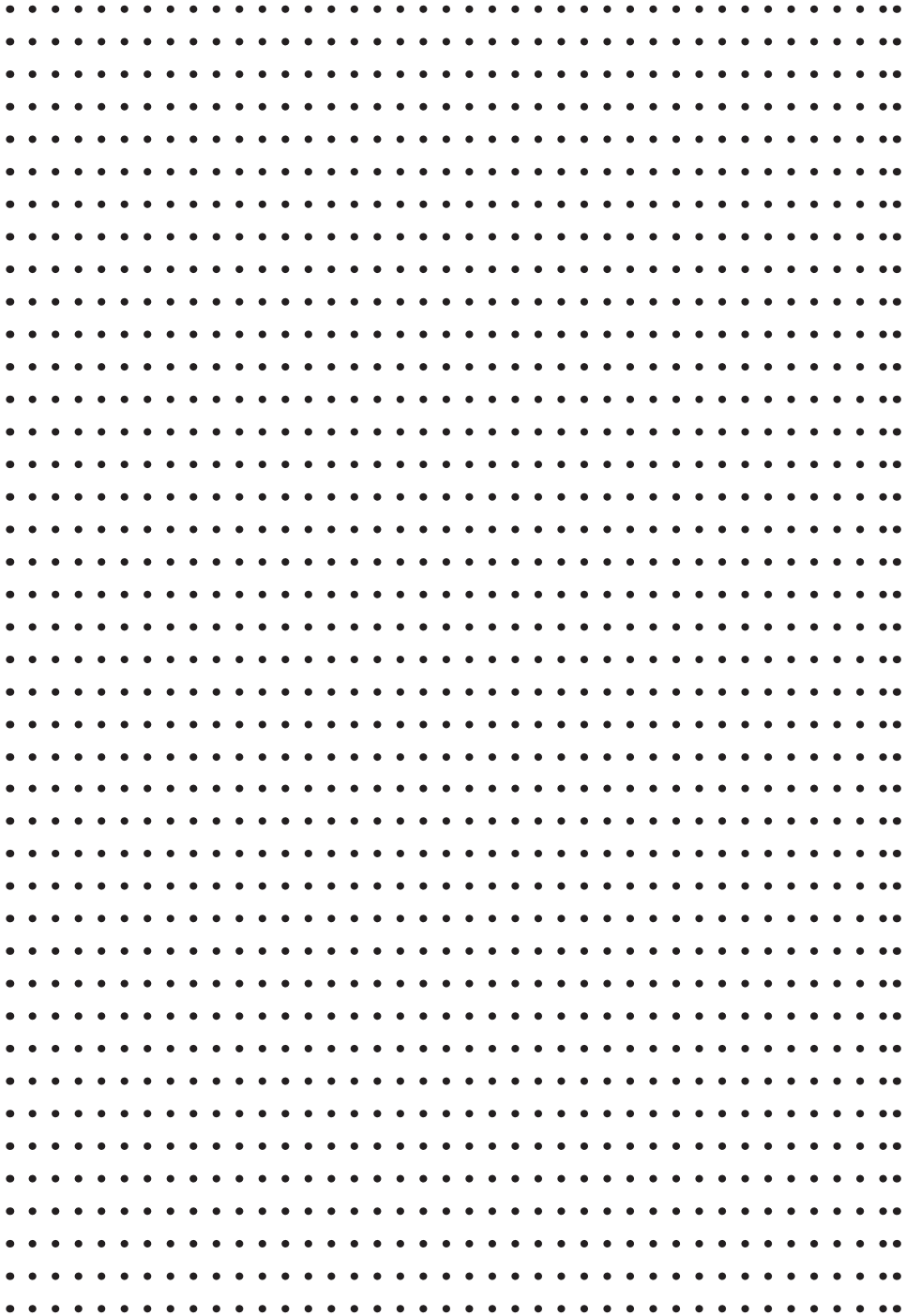
En la pequeña, pero no menos interesante, sección de Dossier, Alejandro Díaz Domínguez nos presenta un artículo que explora bajo qué condiciones los mensajes religiosos, transmitidos por la Iglesia influyen en las actitudes sobre los valores morales entre los feligreses. A través del uso de modelos multinivel encuentra resultados interesantes como las variables que influyen en distintos credos al aumento o disminución del rechazo al matrimonio entre personas del mismo sexo.

*En la sección de Ensayística, presentamos un breve texto escrito por Jesús Silva-Herzog Márquez; se trata de unas notas sobre Claude Lefort, donde el autor se aproxima al pensamiento de Lefort, procurando plasmar lo que él ve en Lefort y su importancia para el presente debate sobre el liberalismo tras las atrocidades cometidas en el Siglo XX. Fernando J. Villalovs nos presenta un artículo sobre las interpretaciones de Foucault y Derrida del libro *El Discurso del Método* y *Meditaciones de René Descartes*: es la primera vez que se presenta un texto en inglés sin traducción debido a la posible*

pérdida de ideas, conceptos y palabras que difícilmente pueden ser traducidas al español. Luis Muñoz Oliveira presenta una reflexión sobre la noción de Estado-nación y la de un Estado plural. Luis Alfonso Gómez Arciniega presenta un delicioso texto sobre para qué un Heidegger en tiempos de la modernidad rescatando la pregunta sobre la técnica hecha por el mismo Heidegger y mostrar su validez en los temas políticos contemporáneos.

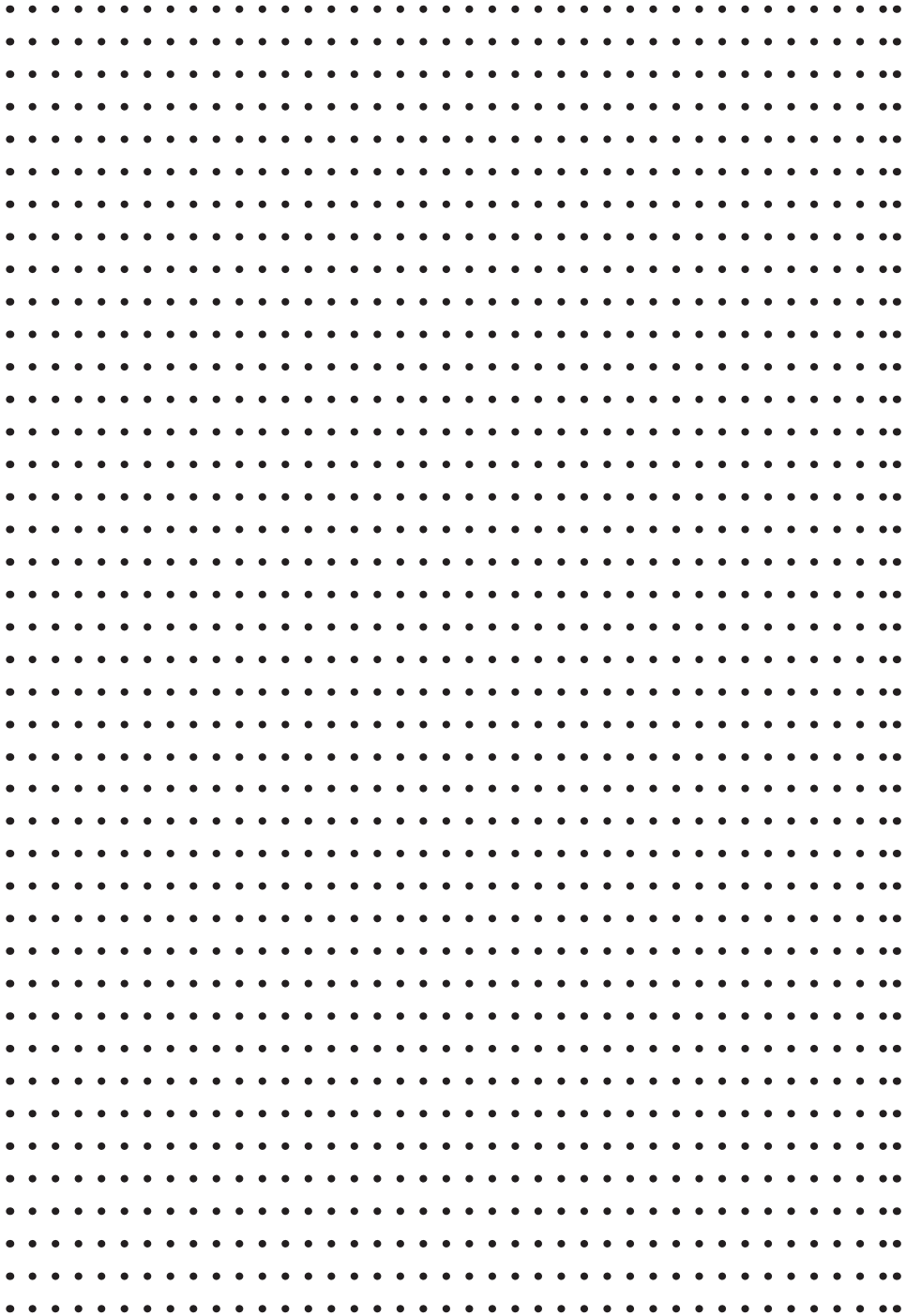
Finalmente, en la nueva sección de Comunidad, con el fin de promover la participación de los estudiantes, se presenta un artículo de cómo la Gran Depresión afectó a la economía y a la política mexicana, escrito por Jorge Antonio Morales Alfaro.

Queremos agradecer a aquellos que apoyan y creen en la importancia de publicaciones como La Gaceta de Ciencia Política, dependemos de nuestros lectores y escritores para continuar con este proyecto. Agradecemos a todos los que nos brindaron apoyo en la elaboración de La Gaceta, especialmente al ITAM, a la Representación de Ciencia Política y al Consejo de Alumnos.





DOSSIER



IGLESIA CATÓLICA Y VALORES MORALES: UN POSIBLE MECANISMO CAUSAL PARA AMÉRICA LATINA



Alejandro Díaz Domínguez

Este artículo se centra en un posible mecanismo causal que explora bajo qué condiciones los mensajes religiosos transmitidos por la iglesia influyen en las actitudes sobre valores morales entre los feligreses. Empleando modelos multinivel, se analizan las encuestas nacionales efectuadas por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) en 24 países durante 2010 y dos índices a nivel nacional: PIB per cápita ajustado y la presencia de la iglesia católica (medida a través de sus recursos humanos e infraestructura). Se encuentra que las religiones cristianas, la religiosidad y la presencia de la iglesia, así como algunas combinaciones entre dichas variables, aumentan el rechazo al matrimonio entre personas del mismo sexo, mientras que los credos no cristianos tienden a apoyar dichas uniones.

¿En qué condiciones la iglesia transmite mensajes religiosos a los fieles y cómo estos se incorporan en actitudes hacia ciertos valores morales? Esta pregunta no es trivial dado que América Latina tiene uno de los mayores porcentajes de población católica en el mundo,¹ una iglesia sólida,² y altas tasas de asistencia a servicios religiosos.³ Si bien las iglesias no necesariamente apoyan políticas y/o a los políticos de forma directa, el clero indirectamente puede inducir preferencias a través de mensajes religiosos reforzando determinados valores que pudieran tener implicaciones políticas.⁴ Se presentan tres secciones: la primera analiza el posible mecanismo que explica la formación religiosa de las actitudes morales entre los ciudadanos; la segunda sección detalla hipótesis, datos y métodos; y la tercera sección discute los resultados y sus implicaciones.

1 Edward Cleary, *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2009), 1; Vaticano. *Anuario Pontificio per l'Anno 2010*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, (2010).

2 Frances Hagopian, "Social Justice, Moral Values or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America" en *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, editado por Hagopian, Frances (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009).

3 Cleary, *Op. Cit.*

4 T.D. Jelen, "Catholic Priests and the Political Order: The Political Behavior of Catholic Pastors," *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(4) (2003): 591-604; Gregory A. Smith, *Politics in the Parish: The Political Influence of Catholic Priests* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2008).

UNA PERSPECTIVA TEÓRICA

La iglesia influye en las actitudes de los valores morales de los latinoamericanos a través de mensajes religiosos, la asistencia al culto y la disposición a aceptar la guía. Los mensajes de las iglesias son importantes porque las élites religiosas promueven posiciones teológicas que tienen implicaciones para la política⁵ y es más probable que dichos mensajes influyan en aquellos feligreses que asisten con frecuencia a servicios religiosos y aceptan las enseñanzas de la iglesia.⁶ Existe evidencia preliminar sobre Latinoamérica que respalda la idea de un nuevo énfasis en los mensajes de la iglesia que indica que los mensajes sobre valores morales parecen ser relativamente más frecuentes. Entre 2000 y 2007 ocuparon el uno por ciento de los documentos oficiales de la conferencia de obispos en El Salvador, el 6 por ciento en Venezuela, el 11 por ciento en Chile, el 13 por ciento en Argentina, el 15 por ciento en México, el 29 por ciento en Perú y el 44 por ciento en Brasil.⁷

Los datos anteriores permiten suponer que los valores morales han ido ganando relativa importancia entre líderes católicos y por ello, es plausible suponer que ciertas facciones relevantes de la iglesia han preferido hacer hincapié en mensajes sobre valores morales; especialmente cuando dichos temas han sido ampliamente debatidos en los casos de Brasil (2004), México (2006 y 2009), Costa Rica (2006), Honduras (2005), Uruguay y Ecuador (2008), El Salvador, República Dominicana, Bolivia y Colombia (2009), y recientemente en Argentina (2010).⁸

Con objeto de conocer si los sermones y declaraciones públicas realizadas por la Iglesia Católica influyen en las actitudes morales de los feligreses, se propone observar el proceso de socialización religiosa –entre ellos la asistencia al culto y a reuniones de grupos religiosos–, así como la importancia de la religión en la vida de las personas, ya que los mensajes son más propensos a transmitirse cuando los feligreses asisten a la iglesia de manera regular⁹ y cuando existe voluntad para aceptar las enseñanzas de la iglesia.¹⁰ Esto es así porque “la sociedad no proporciona un medio sencillo y directo

5 Anthony Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998); Hagopian, *Op. Cit.*

6 Smith, *Op. Cit.*, 25.

7 Hagopian, *Op. Cit.*, 304.

En las “Consideraciones respecto a las propuestas para otorgar reconocimiento legal a las uniones entre personas homosexuales”, documento firmado el 31 de julio de 2003 por el entonces cardenal Ratzinger (hoy papa Benedicto XVI) se explica el rechazo doctrinal de la iglesia en este tema.

8 Germán Lodola y Margarita Corral. “Apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo en América Latina,” *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas* 44 (2010): 1.

9 Kenneth Wald et. al., “Churches as Political Communities,” *American Political Science Review* 82(2) (1988); David C. Leege, “Catholics and the Civic Order: Parish Participation, Politics, and Civic Participation,” *Review of Politics* 50(4) (1988).

10 Smith, *Op. Cit.*, 49.



para la puesta en práctica de los valores religiosos”¹¹ y por ello es importante tomar en serio la posibilidad de resistencia y rechazo de los mensajes entre los feligreses, tomando en cuenta que la recepción de un mensaje religioso no equivale a su aceptación.¹²

La religiosidad es un vehículo importante para reforzar los mensajes de la iglesia, máxime cuando el mensaje le importa tanto al emisor como al destinatario; es decir, se espera que este mecanismo de transmisión se active cuando el tema resulte relevante para iglesias y fieles.¹³ La evidencia empírica disponible, sugiere que las posiciones del clero explican determinadas creencias de los feligreses. Por ejemplo, las imágenes sobre Dios como juez o amigo, influyen en visiones conservadoras o progresistas;¹⁴ el énfasis en la comunidad, en ocasiones contrapuesto a valores individualistas, puede influir en actitudes hacia los pobres,¹⁵ y el sentido de pertenencia a ciertas iglesias y altos niveles de religiosidad aumentan el rechazo a personas homosexuales.¹⁶ En suma, dado que la iglesia juega un papel relevante en el proceso de socialización religiosa, resulta factible esperar que en aquellos lugares donde la iglesia cuenta con una mayor presencia, es decir, donde cuenta con mayores recursos humanos (sacerdotes, hermanos y religiosas) e infraestructura (parroquias) el mensaje religioso tiene mayores probabilidades de ser difundido.

La compilación de mensajes religiosos para toda América Latina excede las aspiraciones de este artículo. Por lo tanto, para conocer el papel de la iglesia como institución se empleará una variable *proxy*, un índice a nivel nacional que intenta capturar la presencia de la iglesia católica asumiendo que una mayor presencia de la iglesia se relaciona con el mensaje que refuerza valores conservadores. En particular, la presencia de la iglesia se mide usando un índice integrado por el número de sacerdotes, personal religioso masculino y femenino, y el número de parroquias estandarizado por diez mil

11 Daniel H. Levine, “Pluralism as Challenge and Opportunity,” en *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, editado por Hagopian, Frances (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009), 406.

12 Smith, *Op. Cit.*, 66.

13 Phillip E. Converse, “Religion and Politics: The 1960 Election,” en *Elections and the Political Order*, editado por Campbell, Converse, Miller y Stokes (Nueva York: Wiley, 1966); David Campbell y J. Quin Monson. “The Religion Card: Gay Marriage and the 2004 Presidential Election,” *Public Opinion Quarterly* 72(3) (2008).

14 Leege, *Op. Cit.*; Melissa Harris-Lacewell, “From Liberation to Mutual Fund: Political Consequences of Differing Conceptions of Christ in the African-American Church,” en *From Pews to Polling Places: Faith and Politics in the American Religious Mosaic*, editado por Wilson, Matthew (Washington, DC: Georgetown University Press, 2007); Smith, *Op. Cit.*, 71.

15 Leege, *Ídem*; David C. Leege y Michael R. Welch. “Religious Roots of Political Orientations: Variations among American Catholic Parishioners,” *Journal of Politics* 51(1) (1989); Harris-Lacewell, *Op. Cit.*

16 Laura Olson y Wendy Cadge, “Talking about Homosexuality: The Views of Mainline Protestant Clergy,” *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(1) (2002); Laura Olson et. al., “Religion and Public Opinion about Same-Sex Marriage,” *Social Science Quarterly* 87(2) (2006); Campbell y Monson, *Op. Cit.*



católicos. Los datos anteriores han sido obtenidos del Anuario Pontificio (2010), un libro anual sobre estadísticas de cada diócesis católica en el mundo donde se compilan datos del año inmediato anterior. Asimismo, estos indicadores fueron seleccionados porque los sacerdotes son líderes influyentes en la comunidad,¹⁷ los religiosos y, especialmente, las religiosas, desempeñan un papel relevante en las actividades pastorales,¹⁸ y las parroquias representan una medida de institucionalización¹⁹ debido a que son el centro de culto;²⁰ el lugar más frecuente para administrar los sacramentos que vinculan a las personas con la iglesia, tales como el bautismo y la confirmación²¹ y, finalmente, porque los sacerdotes residen en las parroquias.²²

HIPÓTESIS, DATOS Y MÉTODOS

En general, se espera que los factores religiosos influyan en los valores morales de corte conservador. La primera hipótesis es sobre los feligreses que pertenecen a iglesias evangélicas reporten valores morales más conservadores,²³ seguidos por la iglesia de los santos de los últimos días (SUD) y los testigos de Jehová (TJ), los católicos y las iglesias protestantes históricas.²⁴ Asimismo, se espera que los credos no cristianos reporten valores morales menos conservadores dada su relativa apertura a la diversidad,²⁵ que aquellos que no profesan religión alguna (categoría de referencia).

La segunda hipótesis es que una mayor religiosidad aumentará los valores conservadores morales para los credos cristianos, pues se asume que la religiosidad es un vehículo para la transmisión de mensajes religiosos,²⁶ incluso más importante que la propia pertenencia a una iglesia.²⁷ La tercera hipótesis es que la presencia de la iglesia católica incrementará el conservadurismo moral, dado que la transmisión de los mensajes re-

17 Frederick C. Turner, *Catholicism and Political Development in Latin America*, (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1971); Roderic Ai Camp, *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico* (Nueva York: Oxford University Press, 1997); Gill, *Op. Cit.*; Jelen, *Op. Cit.*; Smith, *Op. Cit.*
18 Flora Butler y Rosario Bello, "The Impact of the Catholic Church on National Level Change in Latin America," *Journal of Church and State* 31 (1989).

19 Hagopian, *Op. Cit.*

20 Código de Derecho Canónico, canon 528 párrafo 2.

21 *Ídem*, can. 530.

22 *Ídem*, can. 533 párrafo 1.

23 Clyde Wilcox y Ted Jelen, "Evangelicals and Political Tolerance," *American Politics Research* 18(1) (1990).

24 Jeffrey C. Fox, "A Typology of LDS Sociopolitical Worldviews," *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(2) (2003); Olsen et. al., *Op. Cit.*; Campbell y Monson, *Op. Cit.*

25 Olsen et. al., *Op. Cit.*, 353.

26 *Ídem*; Smith, *Op. Cit.*

27 Geoffrey Layman, "Religion and Political Behavior in the United States: The Impact of Beliefs, Affiliations, and Commitment from 1980 to 1994," *Public Opinion Quarterly* 61(2) (1997).



ligiosos es más factible si la iglesia cuenta con una mayor presencia.²⁸ Finalmente, la cuarta hipótesis señala que la combinación entre catolicismo, religiosidad y presencia de la iglesia incrementará los valores morales conservadores.

Con objeto de evaluar el efecto de las denominaciones religiosas, la religiosidad y la presencia de la iglesia sobre valores morales, se analizan datos provenientes de la encuesta realizada por el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP) durante el primer trimestre de 2010 en 24 países de América Latina.²⁹ Las actitudes hacia valores morales se midieron con la pregunta: “¿Con qué firmeza aprueba o desaprueba que las parejas del mismo sexo puedan tener el derecho a casarse?” utilizando una escala de 10 puntos. Las variables independientes de interés son las denominaciones religiosas,³⁰ el nivel de religiosidad y la presencia de la iglesia. Los análisis estadísticos se basan en modelos multinivel que a nivel individual incluyen las respuestas de 40,990 entrevistados y dos medidas contextuales a nivel nacional, el índice del PIB per cápita, según poder paritario de compra en dólares (PNUD 2009), y el índice de la presencia de la iglesia (Anuario Pontificio 2010). La estadística descriptiva se muestra en la Tabla 1.³¹

Los modelos estadísticos incluyen factores demográficos como género, donde se espera que las mujeres tiendan a apoyar el matrimonio entre personas del mismo sexo,³² edad, ingreso, educación y urbanización, donde los jóvenes, las personas con mayores ingresos y niveles educativos tenderán a apoyar dichas uniones,³³ así como quienes viven

28 Turner, *Op. Cit.*; Gill *Op. Cit.*; Hagopian, *Op. Cit.*

29 El autor agradece a LAPOP y a sus principales donantes (la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el Banco Interamericano de Desarrollo y la Universidad de Vanderbilt) por poner a disposición los datos. El cuestionario completo y herramientas para realizar análisis estadísticos en línea se encuentran en www.vanderbilt.edu/lapop.

30 La clasificación de las iglesias se realizó como sigue: protestantes históricos (anglicanos, calvinistas, discípulos de Cristo, iglesia episcopal, iglesia morava, luteranos, metodistas y presbiterianos); evangélicos (adventistas, adventistas del séptimo día, asambleas de Dios, bautistas, iglesias carismáticas no católicas, congregaciones cristianas, ejército de salvación, iglesias evangélicas, iglesia de Brethren, iglesia cristiana reformada, iglesia universal del evangelio cuadrangular, iglesias de Cristo, iglesias pentecostales, iglesias de Dios, nazarenos, iglesia universal del reino de Dios, y luz del mundo); iglesia de los santos de los últimos días (mormones) y testigos de Jehová; credos no cristianos (baha’i, budistas, confucianismo, hinduismo, Islam, judíos, taoístas, candomblé, esoterica, kardecista, maria lonza, rastafarian, iglesias mayas, santo daimé, umbanda y vudú); y la categoría de referencia son aquellos que no profesan religión alguna (agnósticos, ateos, quienes creen en un entidad superior pero no pertenecen a ninguna iglesia, y quienes declararon no tener religión) Díaz Domínguez (2009).

31 Los países analizados son Argentina, Belice, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela.

32 Gregory M. Herek, “Gender Gaps in Public Opinion about Lesbians and Gay Men,” *Public Opinion Quarterly* 66(1) (2002).

33 Olson et. al., *Op. Cit.*; Abby Córdova et. al., “Education, Wealth of Nations, and Political Tolerance in the Americas: A Multilevel Model Based on 71 Country-Year Observations,” *Working Paper* (Nashville, TN: Vanderbilt University, 2011).



en grandes ciudades.³⁴ También se incluye el grado de confianza interpersonal, donde se espera una mayor aprobación de dichos matrimonios.³⁵ Por su parte, se espera que la derecha tienda a rechazar tales matrimonios,³⁶ al igual que quienes consumen noticias, donde se presupone que el debate mediático pudiera centrarse en favor del conservadurismo social. También se agrega el número de hijos, donde un mayor número pudiera sugerir una visión relativamente tradicionalista del mundo. Finalmente, se espera que el PIB *per cápita*, como variable modernizadora, incremente el apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo.³⁷

DISCUSIÓN

En general, los resultados sugieren que existe un impacto significativo de las denominaciones religiosas, la religiosidad y la presencia nacional de la iglesia católica sobre valores morales, como el apoyo (o rechazo) a matrimonios entre personas del mismo sexo. Las iglesias cristianas, como la católica, las evangélicas, protestantes, santos de los últimos días (SUD) y testigos de Jehová (TJ), tienden a rechazar este tipo de uniones civiles en comparación con quienes no profesan religión alguna, mientras que feligreses pertenecientes a credos no cristianos apoyan dichas uniones, según se observa en la gráfica 2, cuando se analiza a todos los entrevistados. En las representaciones gráficas de las regresiones, valores a la izquierda de la línea situada en el valor cero, significan rechazo, mientras que valores a la derecha significan apoyo a matrimonios entre personas del mismo sexo. Cuando las variables cruzan completamente la dicha línea significa que no tienen efecto estadístico alguno. Los valores de los coeficientes están estandarizados con objeto de comparar su respectivo impacto, mientras que los intervalos de confianza se estiman al 95 por ciento.³⁸

Las variables religiosas, como asistencia a servicios religiosos, a grupos de la iglesia, la importancia de la religión en la vida del entrevistado y la presencia de la iglesia católica, disminuyen el apoyo a tales uniones civiles, por lo que se corroboran las hipótesis iniciales en términos generales. Respecto a las variables de control, su influencia opera en el sentido esperado, pues las mujeres, los más educados, con mayores ingresos,

34 Lodola y Corral, *Op. Cit.*

35 Córdova et. al., *Op. Cit.*

36 Olson et. al., *Op. Cit.*

37 Lodola y Corral, *Op. Cit.*; Córdova et. al., *Op. Cit.*

38 La implementación de las gráficas en STATA 10.1 no hubiera sido posible sin la ayuda, diseño y programación desarrollados por Dominique Zephyr, autor de los comandos gráficos respectivos, basándose en la rutina *xtmixed* para modelos lineales multinivel. Constante a nivel individual, a nivel país y residual, así como pruebas estadísticas adicionales no son mostradas por razones de espacio, pero se encuentran disponibles con el autor.



quienes viven en las ciudades y quienes confían en la gente de su comunidad tienden a apoyar los matrimonios entre personas del mismo sexo. Mientras que quienes tienen un mayor número de hijos, quienes se ubican a la derecha en el espectro político y las personas de mayor edad rechazan dichos matrimonios. Finalmente, aquellos que viven en países donde la economía se encuentra en una mejor situación, en promedio tienden a apoyar las uniones entre personas del mismo sexo, a juzgar por el impacto positivo del PIB per cápita en el índice.

Con objeto de conocer qué elementos de cada denominación religiosa influyen en el rechazo (o apoyo) a los matrimonios entre personas del mismo sexo, se dividió la muestra en cinco grandes grupos religiosos: católicos, evangélicos, protestantes, SUD, TJ y credos no cristianos. Como se muestra en las gráficas 3, 4 y 5, una mayor presencia de la iglesia católica, en promedio, reduce el apoyo a dichos matrimonios entre los diferentes grupos religiosos, con particular énfasis entre los católicos. Respecto a las dimensiones religiosas, destaca que la asistencia a la iglesia, a grupos religiosos y la importancia de la religión reducen el apoyo a dichas uniones civiles entre católicos, evangélicos y protestantes, mientras que la importancia de la religión influye solamente entre SUD y TJ.

Respecto a las variables seculares, se destaca que las mujeres, el índice del PIB, la edad y el consumo de noticias resultan significativas para los cinco grupos religiosos, mientras que la ideología solamente tiene efecto entre católicos y credos no cristianos. Lo anterior, puede sugerir que el resto de los grupos religiosos basan su rechazo en una cosmovisión religiosa más que en una cosmovisión secular.

El mecanismo causal propuesto sugiere que las iglesias no son sólo espacios donde los feligreses entran en contacto con recursos u oportunidades de movilización o desarrollo de capacidades cívicas,³⁹ sino que las iglesias también son “lugares en los cuales las personas entran en contacto con ideas”.⁴⁰ Para corroborar esta hipótesis (únicamente entre católicos por razones de espacio), se dividió nuevamente la muestra en dos grupos según el grado de asistencia a servicios religiosos, como se muestra en la gráfica 6. Si bien ambos grupos de católicos parecieran comportarse de manera similar, existen algunas diferencias que merecen destacarse.

En general, entre aquellos que acuden a misa una vez a la semana o más, las variables seculares juegan un papel menos importante que las variables religiosas, mientras que entre quienes acuden a misa una vez al mes o menos, son las variables seculares las que más destacan. Por ejemplo, entre quienes acuden con mucha frecuencia a la iglesia, la ideología es apenas estadísticamente significativa y la educación no lo es, mientras que entre quienes acuden ocasionalmente, ambas –educación e ideología– resultan clara-

39 Sidney Verba et. al., *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

40 Harris-Lacewell, *Op. Cit.*, 157.



mente influyentes. En relación con las variables religiosas, la asistencia a grupos de la iglesia y la presencia institucional de la iglesia resultan más influyentes entre quienes asisten regularmente a misa que entre quienes asisten ocasionalmente. Aunque la importancia de la religión en la vida de los católicos entrevistados mantiene su influencia independientemente del grado de asistencia a actos de culto, dicha importancia también podría ser considerada como vehículo para la transmisión de mensajes religiosos.⁴¹

Las diferencias entre católicos, según su grado de asistencia a la iglesia, revelan que la última hipótesis, la cual combina catolicismo, religiosidad y presencia de la iglesia como factores que incrementan el rechazo a matrimonios entre personas del mismo sexo, se verifica parcialmente, pues no se observan dramáticas diferencias respecto a las variables religiosas; aunque los matices respecto al impacto diferenciado entre variables religiosas y seculares resulta útil para futuros análisis.

En síntesis, si se asume que los mensajes promovidos por líderes religiosos influyen en los valores morales de los feligreses, entonces podría suponerse que la oposición de la iglesia al matrimonio entre personas del mismo sexo eventualmente se traduce en mensajes pastorales. Asimismo, la promoción de tales posiciones teológicas parece influir en aquellos feligreses que son más religiosos; es decir, entre quienes están más expuestos a dichos mensajes. En términos generales, se ha verificado este planteamiento. Queda por dilucidar si la combinación entre los recursos humanos y materiales de la iglesia como institución, la identidad católica por sí misma y el grado de religiosidad de los feligreses opera de manera diferente entre quienes acuden regularmente a actos de culto y quienes no. En esta investigación se ofreció una primera aproximación al problema que sugiere una verificación parcial del mecanismo propuesto y lo fructífero que podrían resultar nuevas exploraciones en este tema.

41 Modelos adicionales omitidos por razones de espacio muestran que para credos no cristianos, la asistencia a actos de culto incrementa la tolerancia a matrimonios entre personas del mismo sexo, mientras que la importancia de la religión activa su rechazo.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Butler, Flora y Rosario Bello. "The Impact of the Catholic Church on National Level Change in Latin America." *Journal of Church and State* 31 (1989): 527-542.
- Camp, Roderic Ai. *Crossing Swords: Politics and Religion in Mexico*. Nueva York: Oxford University Press, 1997.
- Campbell, David, y J. Quin Monson. "The Religion Card: Gay Marriage and the 2004 Presidential Election." *Public Opinion Quarterly* 72(3) (2008): 399-419.
- Cleary, Edward. *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2009.
- Código de Derecho Canónico. Promulgado por la autoridad de Juan Pablo II, Papa. Roma, 25 enero 1983.
- Converse, Phillip E. "Religion and Politics: The 1960 Election." En *Elections and the Political Order*, editado por Campbell, Converse, Miller y Stokes. Nueva York: Wiley, 1966.
- Córdova, Abby, Daniel Moreno y Mitchell A. Seligson. "Education, Wealth of Nations, and Political Tolerance in the Americas: A Multilevel Model Based on 71 Country-Year Observations." Working Paper. Nashville, TN: Vanderbilt University, 2011.
- Díaz Domínguez, Alejandro. "Nota metodológica: midiendo religión en encuestas de Latinoamérica." *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas* 29 (2009): 1-13.
- Fox, Jeffrey C. "A Typology of LDS Sociopolitical Worldviews." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(2) (2003): 278-289.
- Gill, Anthony. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.
- Hagopian, Frances. "Social Justice, Moral Values or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America." En *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, editado por Hagopian, Frances. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009.
- Harris-Lacewell, Melissa. "From Liberation to Mutual Fund: Political Consequences of Differing Conceptions of Christ in the African-American Church." En *From Pews to Polling Places: Faith and Politics in the American Religious Mosaic*, editado por Wilson, Matthew. Washington, DC: Georgetown University Press, 2007.
- Herek, Gregory M. "Gender Gaps in Public Opinion about Lesbians and Gay Men." *Public Opinion Quarterly* 66(1) (2002): 40-66.
- Huckfeldt, R., E. Plutzer y J. Sprague. "Alternative Contexts of Political Behavior: Churches, Neighborhoods, and Individuals." *Journal of Politics* 52(2) (1993): 365-381.
- Jelen, T.D. "Catholic Priests and the Political Order: The Political Behavior of Catholic Pastors." *Journal for the Scientific Study of Religion* 42(4) (2003).
- Layman, Geoffrey. "Religion and Political Behavior in the United States: The Impact of Beliefs, Affiliations, and Commitment from 1980 to 1994." *Public Opinion Quarterly* 61(2) (1997): 288-316.



- Leege, David C. "Catholics and the Civic Order: Parish Participation, Politics, and Civic Participation." *Review of Politics* 50(4) (1988): 704-736.
- Leege, David C. y Michael R. Welch. "Religious Roots of Political Orientations: Variations among American Catholic Parishioners." *Journal of Politics* 51(1) (1989): 137-162.
- Levine, Daniel H. "Pluralism as Challenge and Opportunity." En *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, editado por Hagopian, Frances. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009.
- Lodola, Germán y Margarita Corral. "Apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo en América Latina." *Perspectivas desde el Barómetro de las Américas* 44 (2010).
- Olson, Laura, Wendy Cadge, y James T. Harrison. "Religion and Public Opinion about Same-Sex Marriage." *Social Science Quarterly* 87(2) (2006): 340-630.
- Olson, Laura y Wendy Cadge. "Talking about Homosexuality: The Views of Mainline Protestant Clergy." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(1) (2002): 153-167.
- PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 2009. Superando barreras: Movilidad y desarrollo humanos*. Nueva York: PNUD, 2009.
- Smith, Gregory A. *Politics in the Parish: The Political Influence of Catholic Priests*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2008.
- Turner, Frederick C. *Catholicism and Political Development in Latin America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1971.
- Vaticano. *Anuario Pontificio per l'Anno 2010*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
- Verba, Sidney, Kay Lehman Schlozman, y Henry E. Brady. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Wald, Kenneth D., Dennis E. Owen, y Samuel S. Hill. "Churches as Political Communities." *American Political Science Review* 82(2) (1988): 531-548.
- Wilcox, Clyde y Ted Jelen. "Evangelicals and Political Tolerance." *American Politics Research* 18(1) (1990): 25-46.

• • •

ANEXO

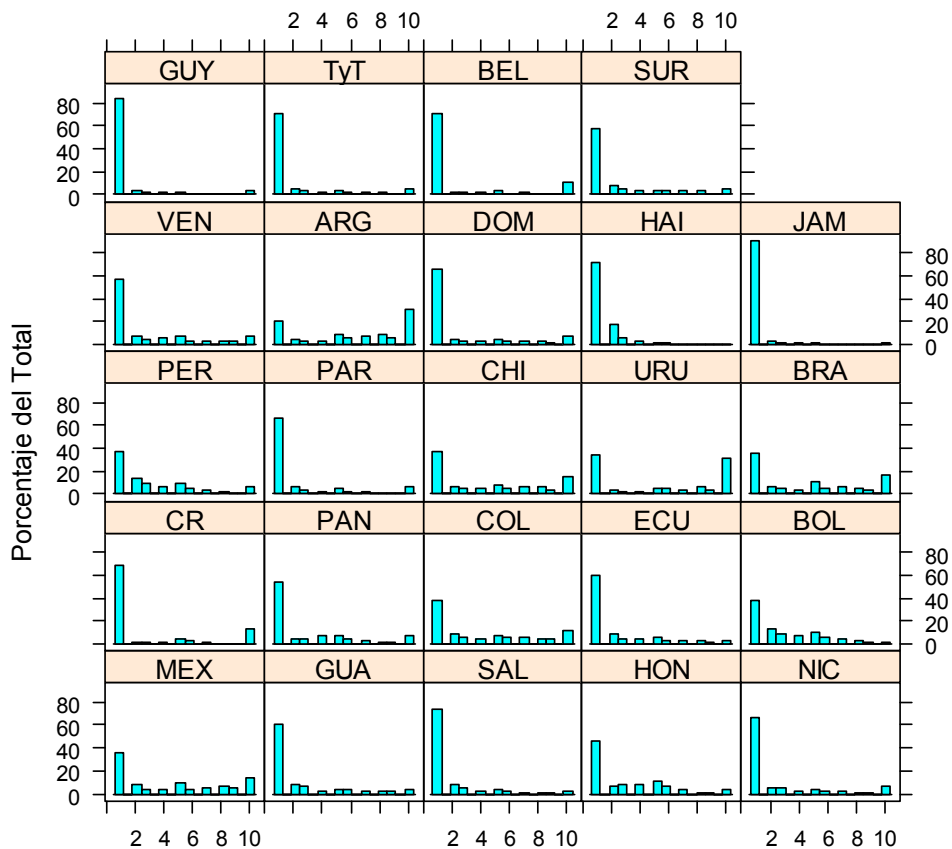
Tabla 1. Estadística descriptiva

Variable	Casos válidos	Promedio	Desv. Est.	Mín.	Máx.
Matrimonio entre personas del mismo sexo (rechaza=1, apoya=10)	96.7%	3.09	3.06	1	10
Índice PIB <i>per cápita</i>	100%	0.71	0.11	0.41	0.91
Índice presencia iglesia	100%	6.59	6.99	2.09	39.40
Edad	100%	38.79	15.66	16	96
Ideología (izquierda=1, derecha=10)	77.2%	5.63	2.44	1	10
Número de hijos	99.3%	2.12	1.89	0	6
Consumo de noticias	100%	4.46	0.94	1	5
Confianza interpersonal	97.6%	2.73	0.92	1	4
Ingreso	88.7%	4.11	2.36	0	10
Educación	99.5%	1.86	0.78	0	3
Urbano	100%	0.64	0.48	0	1
Mujer	100%	0.51	0.50	0	1
Importancia de la religión	98.6%	3.41	0.87	1	4
Asiste a grupos religiosos	99.4%	2.33	1.27	1	4
Asiste a servicios religiosos	98.5%	3.11	1.36	1	5
Evangélico	97.5%	0.18	0.39	0	1
Protestante	97.5%	0.09	0.29	0	1
SUD-TJ (mormones y testigos)	97.5%	0.01	0.12	0	1
Católico	97.5%	0.58	0.49	0	1
Credos no cristianos	97.5%	0.04	0.19	0	1

Fuente: Barómetro de las Américas 2010 realizado por LAPOP; 40,990 entrevistados en 24 países.

Gráfica 1. Distribución del apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo en América Latina, 2010.

Apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo, 2010

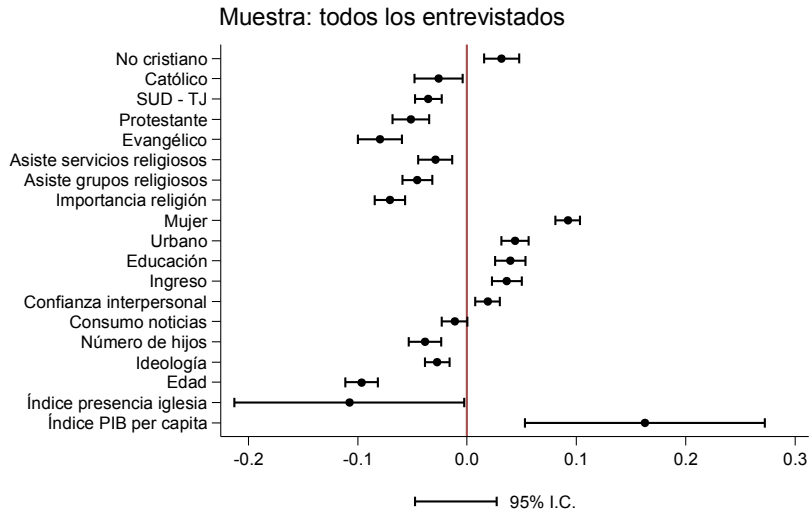


Apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo (rechazo=1, apoyo=10)

Fuente: Barómetro de las Américas 2010 realizado por LAPOP; 39,618 entrevistados en 24 países. La distribución dista de ser normal, pero por simplicidad en la estimación de los modelos multinivel se asumen modelos lineales. Resultados estimando modelos logísticos binarios (donde la categoría 1 reúne 56.7 por ciento de los casos) no varían sustancialmente de los aquí presentados.



Gráfica 2. Determinantes de apoyo a matrimonios entre personas del mismo sexo en América Latina, 2010.

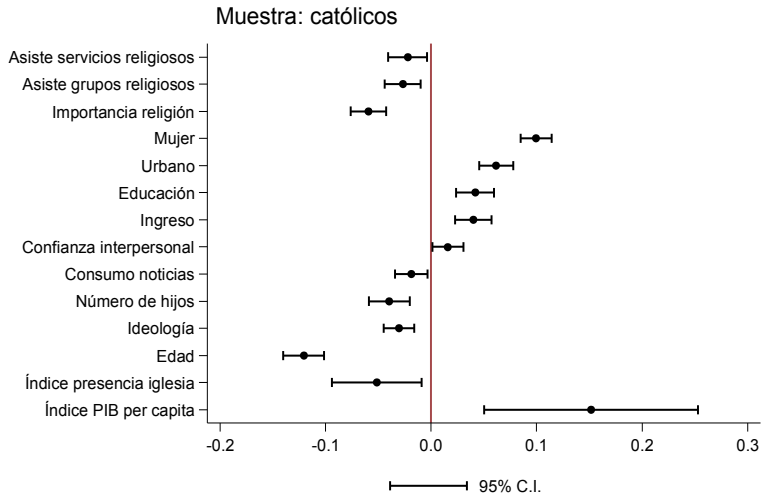


Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
 26,096 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
 Log-likelihood = -34366.7

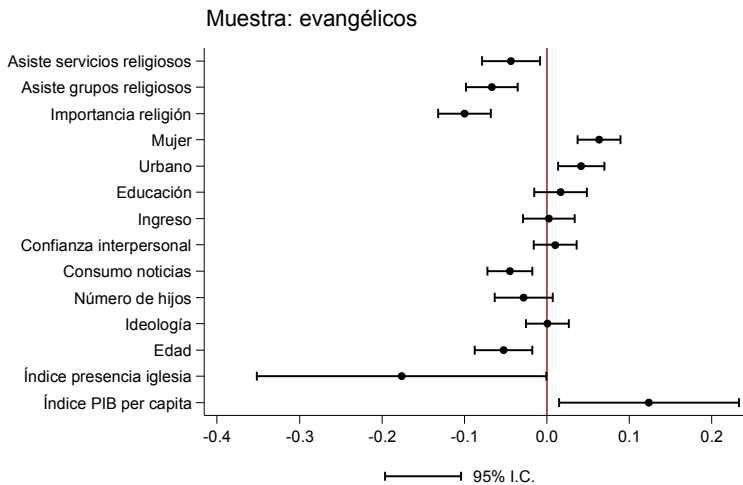


Gráfica 3. Determinantes de apoyo a matrimonios entre personas del mismo sexo en América Latina, 2010.

Católicos y Evangélicos



Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
 15,931 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
 Log-likelihood = -21324.9



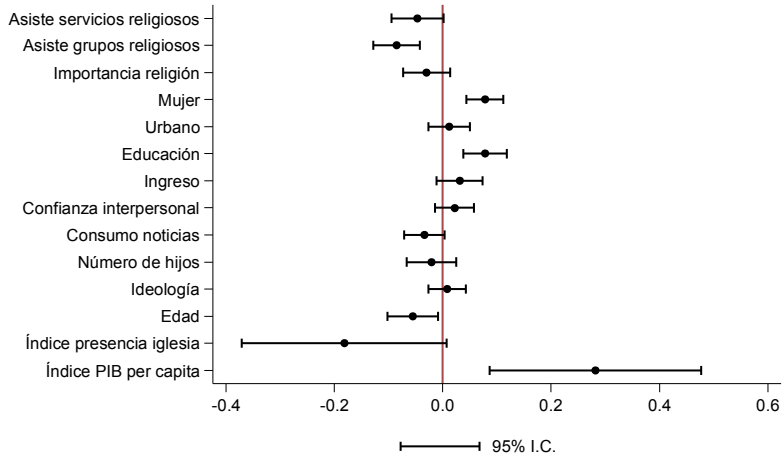
Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
 5,075 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
 Log-likelihood = -6827.3



Gráfica 4. Determinantes de apoyo a matrimonios entre personas del mismo sexo en América Latina, 2010.

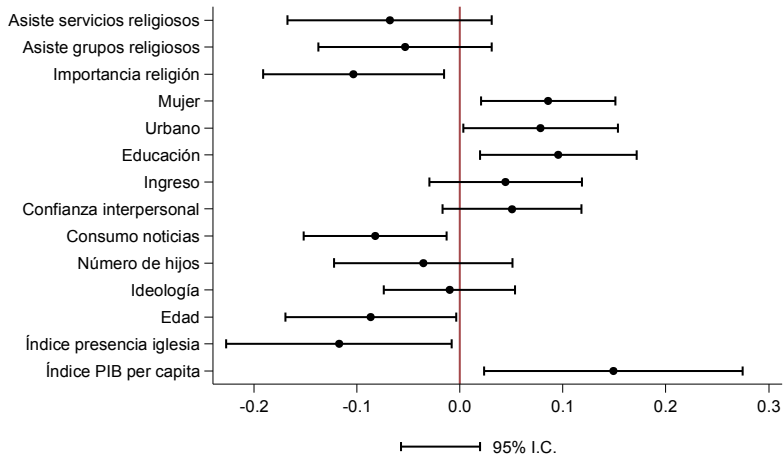
Protestantes y SUD -TJ

Muestra: protestantes



Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
2,720 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
Log-likelihood = -3585.6

Muestra: SUD y TJ

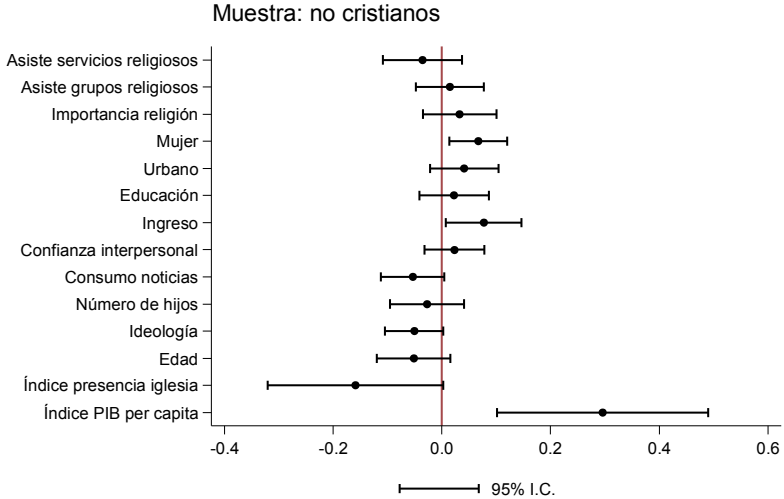


Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
772 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
Log-likelihood = -1041.5



Gráfica 5. Determinantes de apoyo a matrimonios entre personas del mismo sexo en América Latina, 2010.

Credos no cristianos



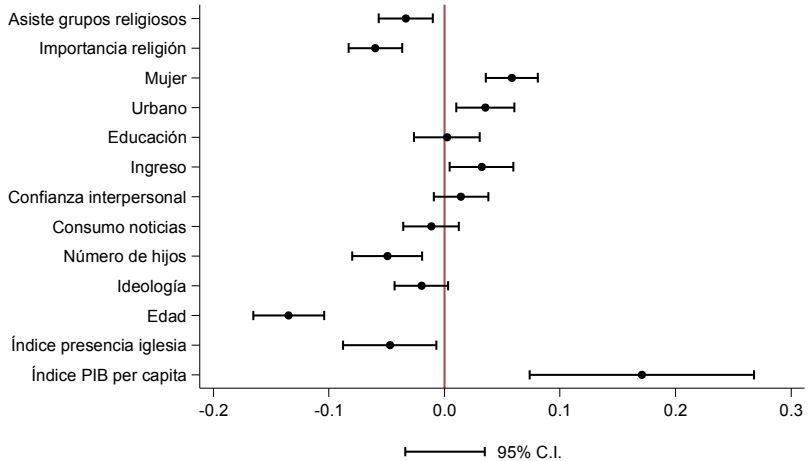
Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
 1,156 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
 Log-likelihood = -1570.4



Gráfica 6. Determinantes de apoyo a matrimonios entre personas del mismo sexo en América Latina, 2010.

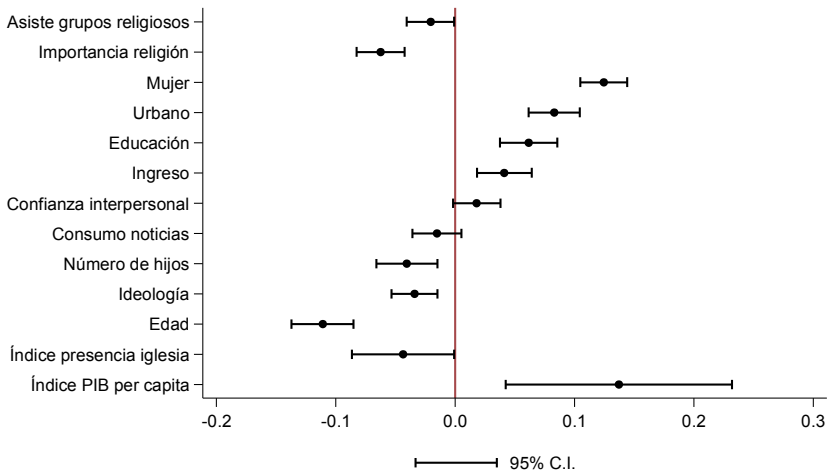
Católicos según grado de asistencia a servicios religiosos

Muestra: católicos que asisten semanalmente a misa o más

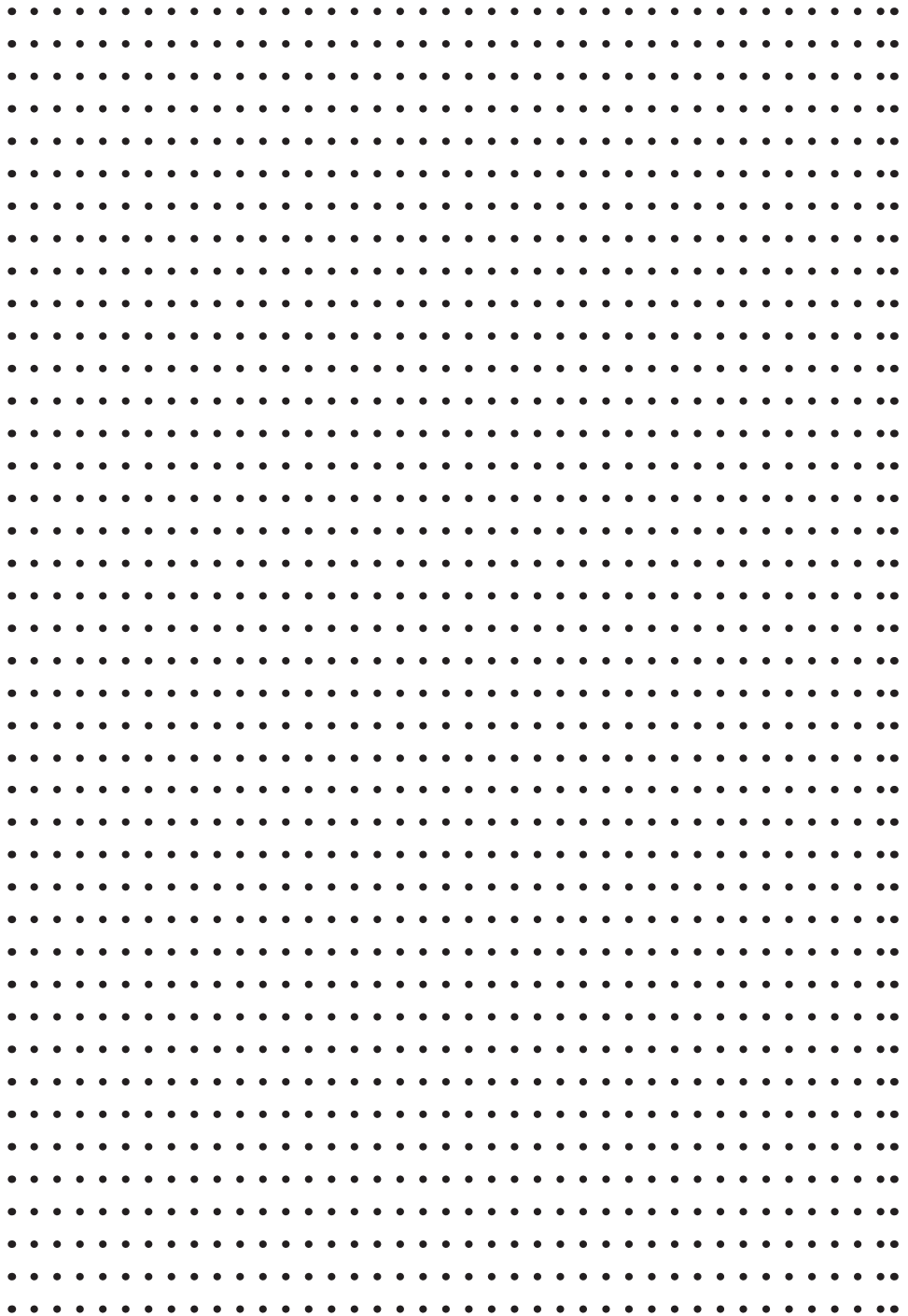


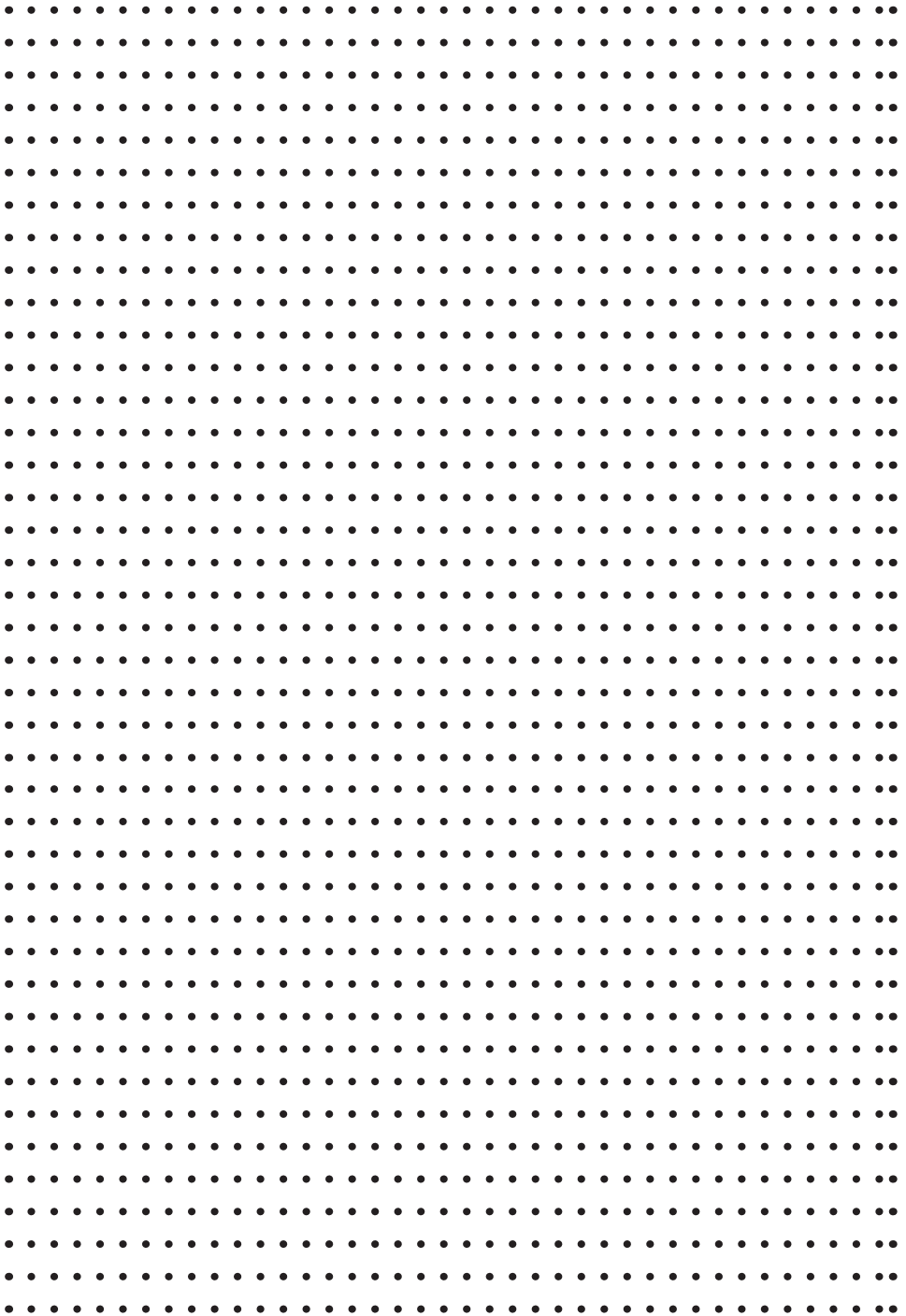
Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
6,729 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
Log-likelihood = -9195.9

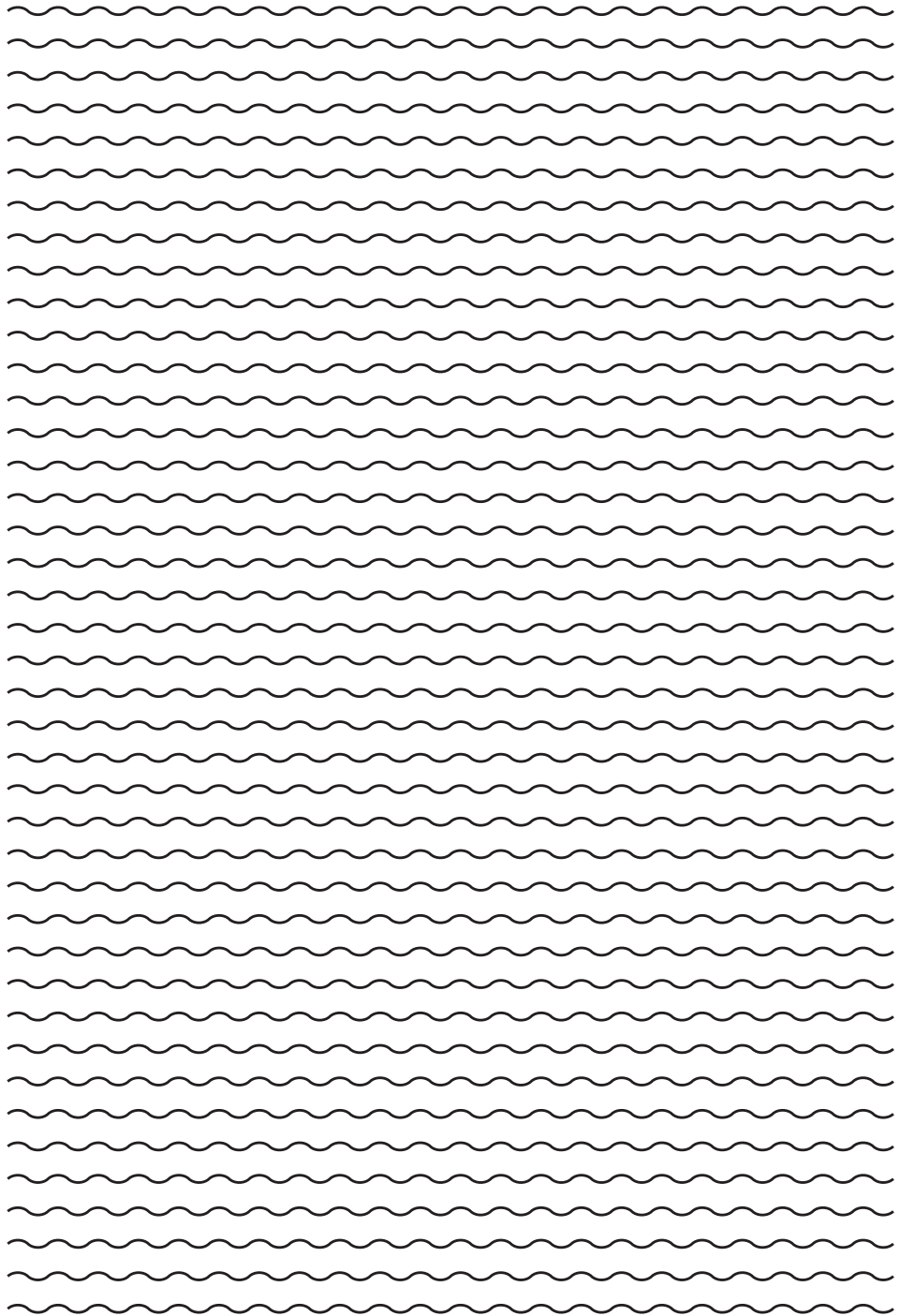
Muestra: católicos que asisten mensualmente a misa o menos



Fuente: Barómetro de las Américas realizado por LAPOP
8,803 entrevistados en 24 países; modelo lineal multinivel
Log-likelihood = -11747

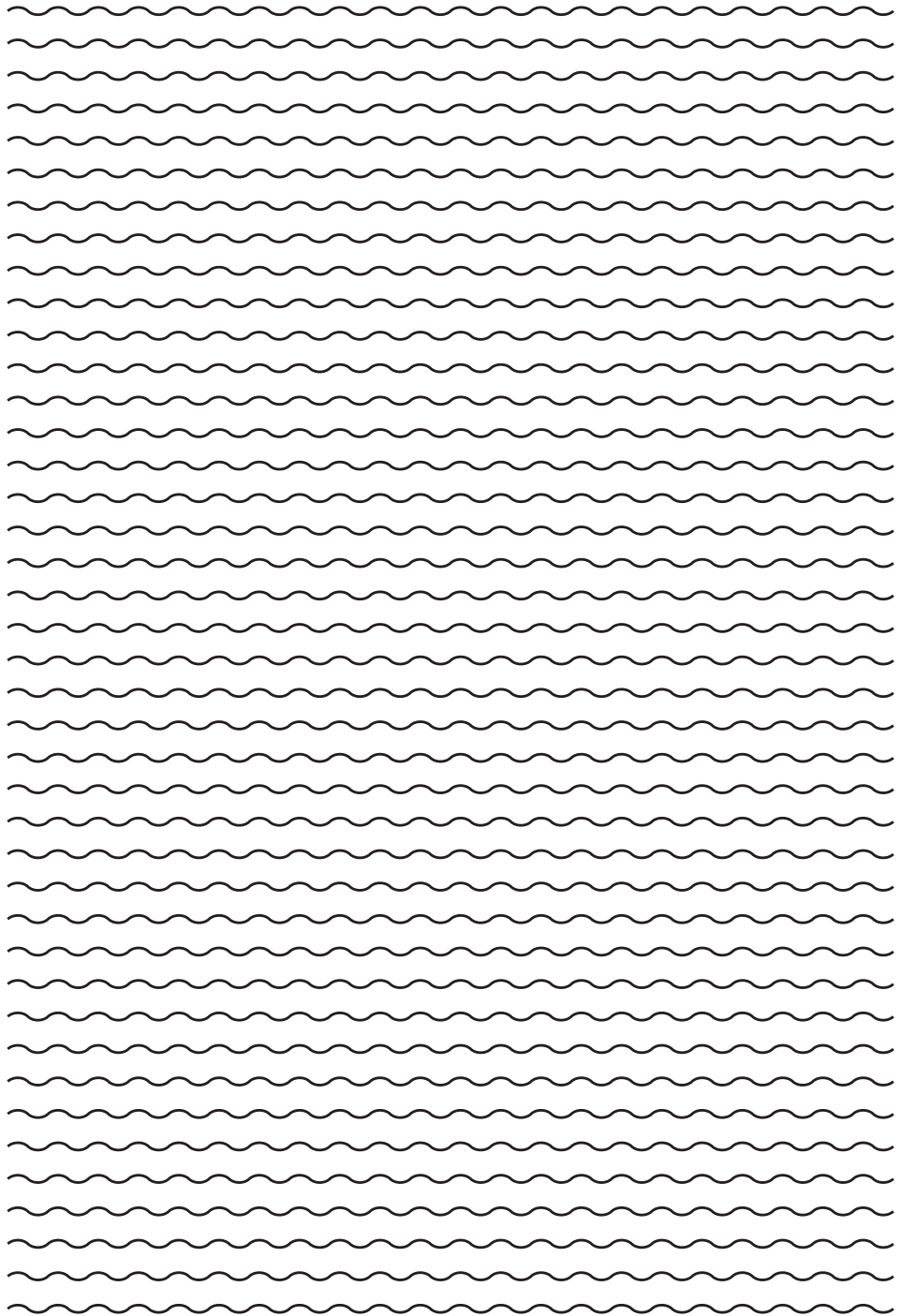






The page is framed by horizontal wavy lines. The word 'ENSAYÍSTICA' is centered between two wavy lines.

ENSAYÍSTICA



NOTAS SOBRE CLAUDE LEFORT



Jesús Silva-Herzog Márquez

En 1546 un joven que todavía no cumplía los 18 años redactó uno de los ensayos políticos más filosos y perturbadores de todos los tiempos. Etienne de la Boétie arremetía contra el animal sumiso en que se ha convertido el ser humano. No es el hombre una criatura dispuesta a la libertad sino un aspirante a la esclavitud. De la Boétie encarnó la amistad para Montaigne y a este le debe la preservación de su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Montaigne lo publicó, e incluso le hizo espacio entre sus ensayos, considerando esta declamación como la pieza más valiosa de su libro.

Sostiene el *Discurso* que la política ha arrancado a los hombres el impulso natural de ser libres. Los ha habituado al sometimiento, a tal punto que han perdido contacto con el nervio de la resistencia y la madera de la dignidad. Mucho podríamos aprender de los animales más brutos: los peces no se resignan a la muerte cuando se les saca del agua; los animales se enfrentan a sus captores con garras, picos, cuernos y patas. Muerden, patean, arañan, pican, dan coletazos. Pero los hombres, con docilidad, se otorgan a sus tiranos: les prestan brazos para torturar a sus hermanos y hasta se disponen a elogiarlos. El vicio de la sumisión no nace, sin embargo, de la cobardía. No es el temor a ser aporreados lo que inclina la cabeza de los hombres ante la sombra del poderoso. El pueblo, en realidad, no es víctima, sino artífice de su propia esclavitud. La servidumbre del hombre es producto de su propia voluntad. ¿Cómo es posible que los hombres deseen rendirse ante el poder? ¿Cómo entender esa asociación de palabras tan aparentemente opuestas: sumisión y voluntad? Se pensaría que la servidumbre es el asalto de la fuerza, la imposición de una violencia exterior que vence la resistencia de los débiles. Pero De la Boétie delinea un argumento que nos repugna: el amo procede del esclavo. “Es el pueblo el que se subyuga, el que se degüella, el que pudiendo elegir entre ser siervo o ser libre abandona su independencia”. Los infortunios del hombre no vienen de fuera, de un conquistador extraño que se apodera del pueblo con torturas y amenazas. Escribe De la Boétie:

Aquel que tanto os domina solo tiene dos ojos, solo tiene dos manos, solo tiene un cuerpo, y no tiene nada más de lo que tiene el menor hombre del gran e infinito número de vuestras ciudades, a no ser las facilidades que vosotros le dais para destruirlos. ¿De dónde ha sacado tantos ojos con que espiaros, si no se los dais vosotros? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos si no las toma de vosotros? Los pies con que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los ha sacado si no son los vuestros? ¿Cómo es que tiene algún poder sobre vosotros, si no es por vosotros?¹

Quedamos retratados así como los órganos de la tiranía. De la Boétie se detiene en la ficción que sostiene el poder, una ficción que se apodera de la inteligencia de los hombres para volverse en contra de su propia libertad. El poder no anida en objeto alguno, sino en la imaginación. No reposa en la barriga de un cañón como dijo un chino, sino en las ramas de la mente. El tirano no es nadie si no se instala en el inconsciente de los hombres. Claude Lefort encontró en ese ensayo una hondura única, una penetración que tocaba el fundamento de lo político. El argumento del amigo de Montaigne embonaba con su convicción de que el poder no emana de la corona: es la envoltura imaginaria de la sociedad. Es el tejido ficticio de un nosotros inerte frente a un Uno omnipotente.

*

Lefort nació en 1924. Muy joven, y de la mano de Maurice Merleau-Ponty, se acercó a la filosofía como un surtidor de complicaciones, no de soluciones. Como advirtió en un ensayo autobiográfico, la etiqueta de filósofo le incomodaba, pero era la que mejor describía su vocación. Nunca se imaginó como sociólogo o como politólogo, a pesar de haberse dedicado a explorar las formas sociales y el sentido de la política. Tampoco se creyó un historiador, a pesar de escudriñar con atención el pasado.

Fue, ante todo, como él mismo reconoce, un escritor que encontró en la filosofía el propósito de su tinta. Cuando fue marxista nunca creyó en la Unión Soviética como la patria del socialismo. Militante del trotskismo, vio el régimen de Stalin como una deformación burocrática del proyecto socialista. Formó parte del legendario grupo Socialismo o barbarie que giraba alrededor del genio luminoso de Cornelius Castoriadis. Poco después se distanciaría de la revista, del marxismo, de la revolución, de la utopía. Buscaría desde entonces una ruta propia. No lo haría sin rumbo: caminaría hacia el origen, es decir, hacia Maquiavelo. Bajo la tutela de Raymond Aron, preparó una tesis sobre las lecciones escondidas en *El príncipe* y los *Discursos*. Durante años leyó al florentino con esmero escolástico. La interpretación de Lefort fue publicada en Francia en 1972 bajo

1 Etienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria* (Madrid: Editorial Trotta, Liberty Fund, 2008), 31.

el título *Maquiavelo: el trabajo y la obra*. Una obra erudita, gruesa, compleja y un tanto árida. En 2010, apenas unas semanas antes de que muriera su autor, fue publicada en España con el sello de la editorial Trotta.²

El filósofo que se acerca al pensador maldito ya no es el marxista que acude al teórico de la revolución, como lo hizo, en su momento, Antonio Gramsci, desde la cárcel. Lefort no va en busca de consejos para conquistar el poder y emplearlo para servir a un programa. No está interesado en delinear la estrategia de una nueva vanguardia, de dar cuerpo al príncipe colectivo que tendrá la histórica tarea de hacer la revolución. Más que al estratega, Lefort persigue al filósofo. No le interesa el *vademecum* de Estado que redacta sino la trama del tiempo que subyace a sus relatos de reyes mentirosos y crueles. Para Lefort, Maquiavelo es mucho más que un técnico del poder.

Visto así, Maquiavelo no es en realidad un estratega que piense la política como instrumento. Lo que palpita en su obra es algo más profundo y también más complejo: una auténtica ontología del poder. Eso: dejemos de leer *El Príncipe* como si fuera un manualito de autoayuda para aspirantes a diputado; dejemos de creer que ahí están las herramientas para reparar el caldero del Estado. Todo eso conforma la superficie de un alegato que se hunde más adentro. En Maquiavelo se encuentra la fascinación por descifrar el ser profundo de la política y, por lo tanto, del hombre. Si Maquiavelo hubiera nacido en Friburgo, habría encontrado un subtítulo justo a su obra clásica: *El ser y el hombre*. Lefort define en estos términos la aspiración maquiaveliana: “La relación del príncipe con el poder [es una] representación de la relación del hombre con el tiempo y con el Ser.” Ni más ni menos; el hombre en su historia.

No puede pensarse que ese librito (el diminutivo lo emplea el propio Maquiavelo) sea un documento compuesto con la urgencia de obtener trabajo, como sugeriría una lectura veloz de su dedicatoria y como se han empeñado en sostener sus malquerientes. El libro de un oportunista sin escrúpulos que busca congraciarse con un patrón. Se trata en realidad de una meditación serena que integra, junto con *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, un argumento coherente sobre el hombre y la moral, la sociedad y sus conflictos, el tiempo y el poder. Es un paisaje sin fecha y sin frontera: la tierra donde viven los hombres.

Maquiavelo es, por supuesto, el gran observador del conflicto. Quizá ningún consejo resultó tan escandaloso a las sensibilidades de su tiempo que el elogio que hizo a los pleitos entre ricos y pobres. No se asusten por el ruido de la pelea: ese es el sonido de la libertad, decía. Ensalzar el conflicto parecía un homenaje a la enfermedad, pero para Maquiavelo el conflicto era el extraño deporte de los hombres libres, más que ello, la condición inescapable de cualquier sociedad. La rivalidad social no es el origen de nuestras desgracias. No es tampoco un defecto que pueda corregir la cirugía social. Re-

2 Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político* (Madrid: Editorial Trotta, 2010).

sidiendo como impulso vital en nuestra sangre, el conflicto anima la historia marcándola con el sello de la incertidumbre. No hay ganador predestinado en el perpetuo juego de los antagonismos. Los oídos atentos del estadista pueden —y deben— escuchar el eco del pasado. Pero el futuro no está escrito en lo que fue: el tiempo del hombre está abierto al hombre y a la suerte.

Maquiavelo ha sido el más profundo de los realistas porque reconoció el peso político de lo simbólico. De la mano del florentino, Claude Lefort llega a uno de sus descubrimientos fundamentales: lo simbólico no niega la realidad. Por el contrario, la constituye. El núcleo sólido de la política es el símbolo. Si, por ejemplo, Maquiavelo se detiene en el caso del “nuevo príncipe” es porque, a juicio de Lefort, la conquista de un poder que no se hereda muestra con claridad la transmutación de un individuo en símbolo de Estado. No importa solo lo que el ambicioso hace, cuenta lo que de su ambición y de sus conquistas se conoce. La clave del poder está en su teatralidad: más que la cruda acción, la representación de una hazaña. El poder no es un objeto, es la playa donde lo imaginario se filtra en las arenas de lo real. Maquiavelo, al escribir *El Príncipe*, no rinde homenaje a un hombre sin principios que trepa a las alturas del reino, explora el territorio de lo humano. Tiene claro por ello que la realidad y en particular la del Estado, no puede comprimirse en los datos que registra la báscula de lo empírico.

El dato esencial de la política es la incertidumbre. Eso es lo que Lefort aprende de Maquiavelo: entender la política es conocer hechos y comprender ilusiones; apreciar el mito tanto como la acción. El ser del príncipe, dice el lector de Maquiavelo, es “ser reconocido”. De esta forma, no puede separarse la acción del hombre de Estado de las representaciones que la sociedad se forma de ella. El gobernante es lo que a ojos del súbdito es el gobernante. La imagen no es el decorado de la política, es su principio constitutivo.

*

Dos personas se combinan en el capitán, escribió Séneca. Una de ellas es igual a todos los pasajeros porque el capitán también es un pasajero. Pero la otra persona es distinta porque solo él es el capitán. La responsabilidad le otorga privilegios y lo marca con exigencias. Una tormenta puede afectarlo como pasajero, pero nunca como piloto. La imagen expresa la antigua noción del gobernante como personaje escindido: hombre y semidiós; cuerpo e institución. La idea cristalizaría en la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey. El monarca era hombre y, como tal, sentía. Vivía las pasiones ordinarias, estornudaba, tropezaba. Pero como soberano no se enfermaba; era infalible e inmortal. Era la voz de la justicia, la palabra de la ley y prestaba su cara a la moneda. Ernst H. Kantorowicz escribió un libro clásico sobre esa pieza fascinante de la teología política: la ficción mística de los dos cuerpos del rey. Kantorowicz analizó documentos y disputas legales, tratados filosóficos, emblemas y dramas que dibujaban al monarca como un personaje doble. Un sujeto que, a pesar de tener todas las limitaciones físicas

e intelectuales del hombre, era tratado como el depositario de la última razón, un ser ubicuo, incapaz de hacer el mal e, incluso, de pensarlo. En Shakespeare se encuentra una constante reflexión sobre los dilemas morales de esa superposición de cuerpos bajo la piel del monarca. Extraña divinidad la de los reyes, dice en Enrique V: su nacimiento es majestuoso, su vida flota sobre lo ordinario pero siguen atados a la tiranía de la respiración, como cualquier imbecil.³

Claude Lefort se sintió cautivado por la riqueza de la alegoría medieval que Kantorowicz pulía en esa obra monumental. Tal fue la atracción que dedicó un seminario de un año a su estudio. La teología ponía la metáfora del cuerpo en el centro de la reflexión filosófica. En ese almacén de órganos se encontraba la clave que imprimía sentido al mundo. La boca de la ley, los brazos de la justicia, el puño del soberano. Toda interrogación desembocaba ahí para encontrar la respuesta, la solución definitiva: las categorías del tiempo y del espacio acopladas a una fisonomía; los linderos del bien y del mal trazados por la dicción inapelable, el contenido de la justicia manando de una garganta. El cuerpo del rey era visto como el punto donde convergen todos los rayos del poder. La ficción ofrecía a Lefort una ventana formidable para entender las representaciones fundamentales de lo político. Los emblemas de la monarquía no son, de este modo, simples blasones para decorar un edificio, sino claves para descifrar el mundo, para acceder a un tiempo, para encontrar sitio. El interés de Lefort no era, por supuesto, curiosidad de medievalista: era el compromiso de un filósofo político con su propio tiempo.

Visto a la luz del siglo XX, la vieja metáfora del cuerpo permitía enfocar las formas de la democracia y del totalitarismo: la textura de cada sociedad y el lugar de su poder. La democracia no significa la mudanza del poder de un cuerpo a otro. Podría pensarse que, si antes el poder se ubicaba en el cuerpo del monarca, ahora, en democracia, el poder se aloja en el cuerpo del Pueblo, o se instala en el Parlamento. Lefort rechaza enfáticamente esa idea de la transferencia: la democracia no traslada el poder de un sitio a otro, por más abierto que sea. La democracia desata el poder de cualquier sujeto y le niega domicilio. Es “el fin de un poder ligado a un cuerpo”. De ahí que la sociedad democrática sea aquella donde el conocimiento, el derecho y el poder están sometidos, constantemente, a una “indeterminación radical”. La fundación democrática no es una conquista. Es, de algún modo, una escisión: una separación de la ciencia, la ley y la fuerza. Cuando el poder aparece como un “lugar vacío”, la sociedad es el teatro de una aventura: “lo que se ve instituido no está nunca establecido, lo conocido está minado por lo desconocido, el presente se muestra innombrable y cubre tiempos sociales múltiples, separados los unos de los otros en la simultaneidad —o bien únicamente nombrables

3 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (New Jersey: Princeton University Press, 1997).

en la ficción del futuro; una aventura tal que la búsqueda de la identidad no se deshace de la experiencia de la división”.

La revolución democrática no es el asalto del poder: es el fin de un poder adherido a un cuerpo. Quienes ejercen el poder en democracia no son sus propietarios. Ni siquiera la institución parlamentaria aloja la soberanía. El poder es una sustancia resbaladiza, inasible. La ley no queda fija en democracia: sus enunciados son siempre debatibles, su significado se vuelve impreciso y disputable. El conocimiento tampoco encuentra vocero. En todos los frentes, una indeterminación radical. La democracia no altera solamente las coordenadas de la institucionalidad política. La mutación democrática transforma la carne de lo social. Como lo vio en su tiempo Tocqueville, la democracia es el extravío del fundamento. Más que un arreglo político, es una forma de sociedad. Democracia: la informe sociedad.

Lefort dibuja biombos en contraste: la monarquía condensaba los principios del régimen en el cuerpo del rey. El orden anclaba ahí. Todo reposaba sobre su fundamento. Frente a este orden simbólico, la democracia no debe ser vista como relevo de soberanías sino disolución del fundamento. Lo esencial, dice Lefort, es que los gobernantes no pueden apropiarse del poder, no se sientan en un lugar fijo a dictar resoluciones inapelables. La mutación es profunda y aun dramática: el poder no tiene cabeza, la sociedad no tiene cuerpo. No hay unidad posible. La sociedad es incapaz de un enunciado. La sacralización del voto como el rito cardinal de la democracia es, de algún modo, la ceremonia de disolución comunitaria. El voto no expresa un argumento colectivo; es apenas adición de parcialidades. Y la idea misma del número, subraya el filósofo francés, es antítesis de la sustancia social. “El número descompone la unidad, liquida la identidad”.⁴ La subversión del voto es más profunda de lo que se piensa: no representa el peligro de la irrupción popular sino la imposibilidad del Pueblo.

La condición democrática es la fragilidad. La democracia es arquitectura de arena, abismo, incertidumbre, fugacidad, indecisión. Ahí, tal vez, incuba el germen totalitario. Si la democracia es un problema, el totalitarismo fue su solución más radical. Solo entendemos el totalitarismo —y el populismo, agregaría— si comprendemos la naturaleza de los desafíos que nos lanza el régimen democrático. Totalitarismo y populismo son dos formas de rehuir sus exigencias. El totalitarismo es visto, por Lefort, como una transformación en el estatuto de lo político. Igualmente, una mutación simbólica. Un partido se apropia del poder y condensa, en su esfera, la ley y el saber. Solo un partido conoce el sentido de la historia, la dirección del futuro, el funcionamiento de la sociedad. La realidad es lo que el partido decreta como tal. La lógica de identificación y de unidad se impone: el Estado y la sociedad son una y la misma cosa. El proletariado carece de divisiones; el partido expresa sus deseos sin alteración alguna, el egócrata encarna

4 Claude Lefort, *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 76.

al partido y a la clase trabajadora. Bajo el totalitarismo se vive una tentativa de fijar, de una vez y para siempre, los fines y los principios de la sociedad, apropiarse y condensar en un núcleo el poder, la ley y el conocimiento. Lefort recuerda en su ensayo sobre la lógica totalitaria una línea de Trotski. Frente a las prácticas de Stalin, la expresión de Luis XIV es casi una fórmula liberal, dijo. Al decir “El Estado soy yo”, el rey se identificaba solo con el poder político. El totalitarismo no se conforma con eso: “A diferencia del Rey Sol, Stalin puede decir con todo derecho: ¡la Sociedad soy yo!”⁵

El totalitarismo revive la ficción de la unidad. No hay división en el pueblo ni hay distancia del Estado. La única separación que existe es la que se abre entre el pueblo y sus enemigos. El otro no somos nosotros: son los remanentes del pasado o las amenazas del extranjero. El enemigo siempre está fuera. Como sea, el totalitarismo es respuesta a la indeterminación democrática: la seducción de la certeza. Lefort vio el totalitarismo como el hijo impaciente de la democracia, el hijo que se hartó del titubeo permanente y se entregó a su necesidad de orden. Por eso, Lefort no creyó que la historia del comunismo fuera historia, episodio de un tiempo ido. En su último trabajo regresó al comunismo diez años después del derribo del Muro, presentándolo como advertencia. Lo era, no porque pudiera resurgir nuevamente como dictadura burocrática, sino porque su proyecto refleja admirablemente los dilemas democráticos. Leer a Lefort hoy no es recordar los horrores del siglo XX, es reconocer los aprietos del presente. El suyo es un punzante alegato contra el liberalismo de mecedora.

5 Claude Lefort, “La lógica totalitaria,” en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (Barcelona: Editorial Anthropos, 2004), 222.

**BIBLIOGRAFÍA**

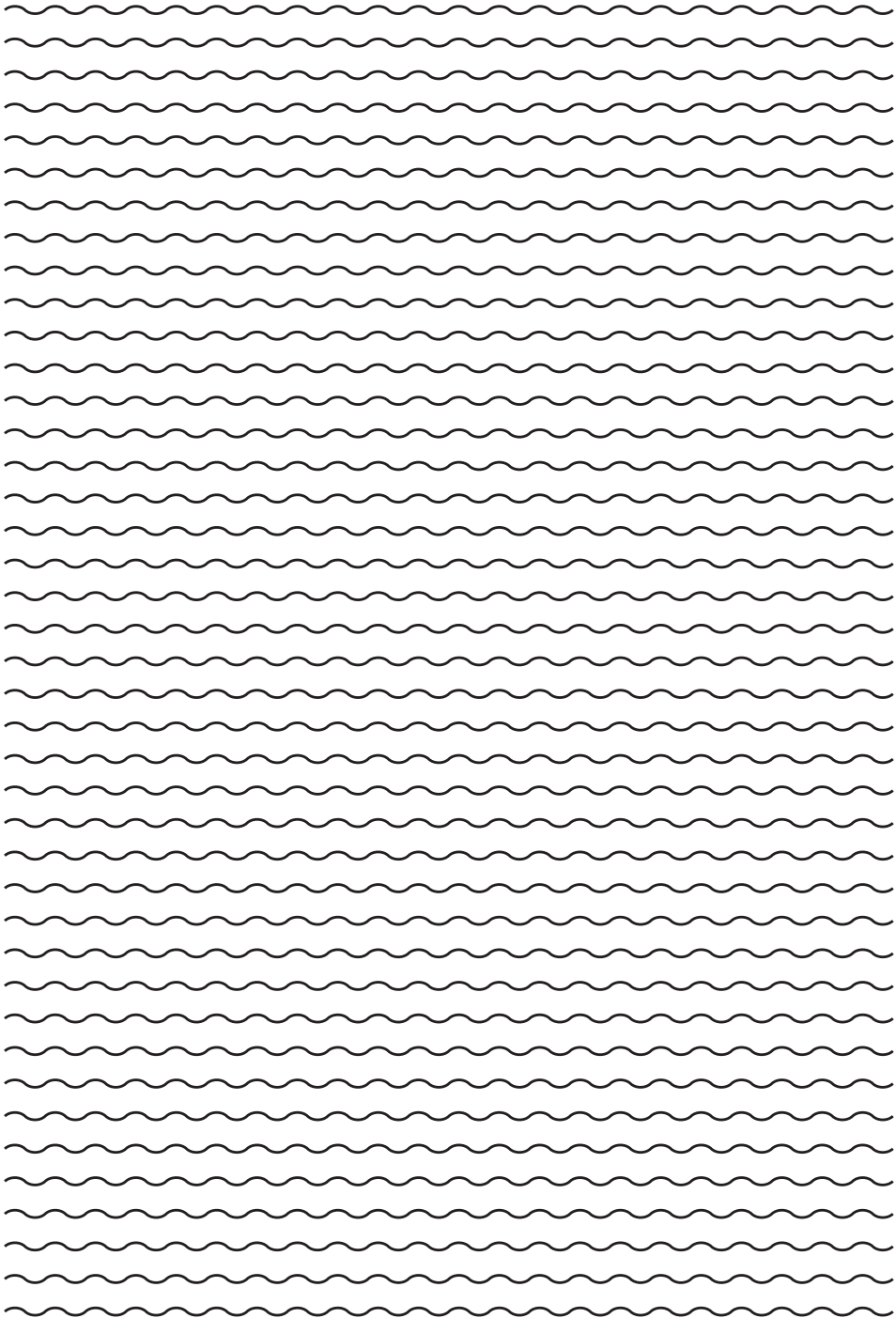
De la Boétie, Etienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Editorial Trotta, Liberty Fund, 2008.

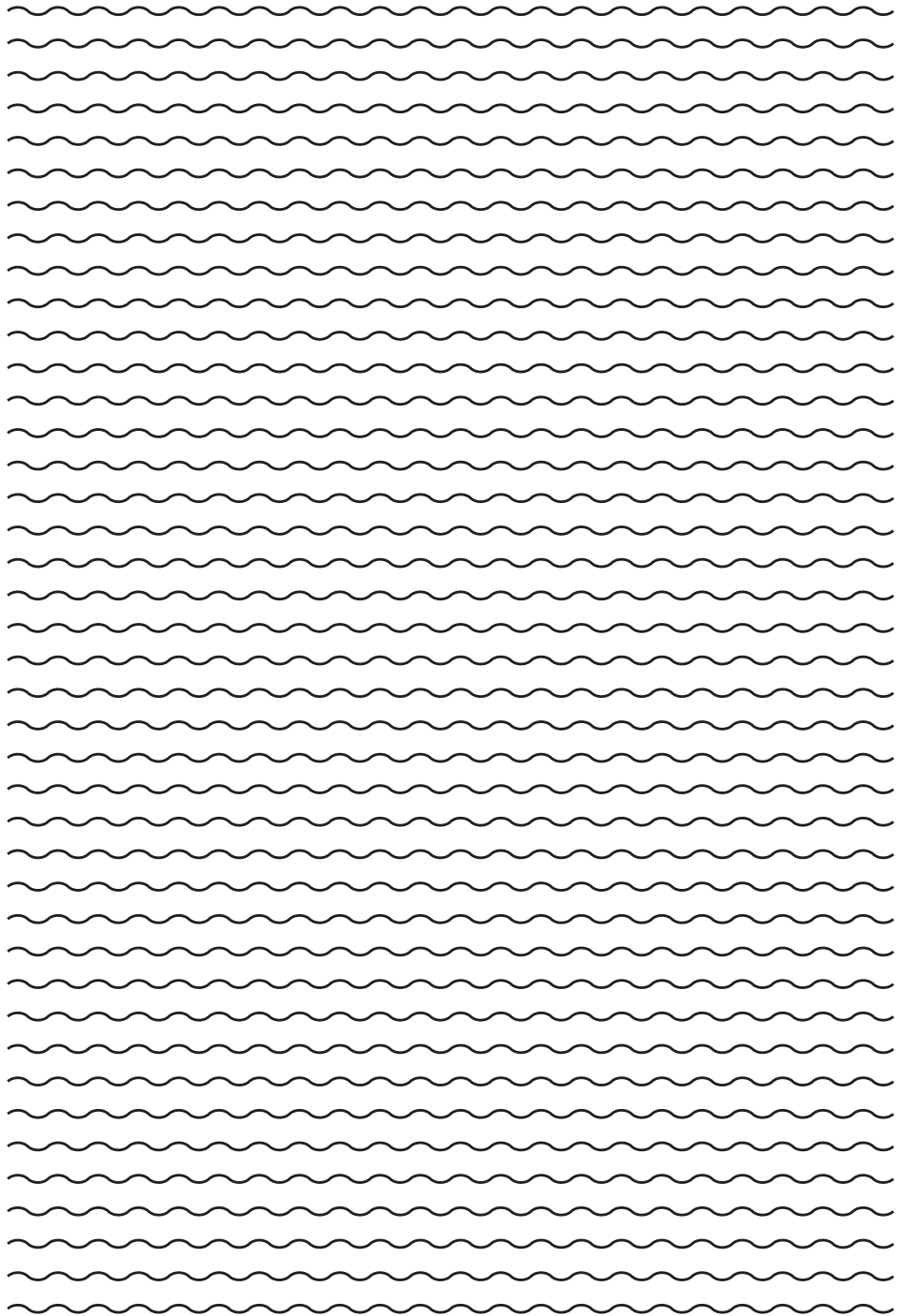
Lefort, Claude. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

_____. “La lógica totalitaria.” En *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2004.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.





FOUCAULT AND DERRIDA ON MADNESS*



Fernando J. Villalovs Mariscal

The aim of this paper is to summarize the debate between Jacques Derrida and Michel Foucault involving the status of Cogito vis-à-vis madness. In particular, I review the interpretations of Foucault and Derrida regarding René Descartes' Discourse on Method and Meditations on First Philosophy. In doing so, I identify what these interpretations suggest about each philosopher's respective views on the significance of madness, and go on to link these findings to the discipline of Philosophy as a whole. Therefore, I begin by summarizing Foucault's reading of Descartes' meditations in section I, as well as Derrida's own interpretation in section II. In parallel, I comment on what these positions reveal about their respective views on Philosophy in section III, and conclude in section IV, where I argue that Derrida's interpretation of madness surpasses Foucault's, insofar as it liberates madness from Foucault's historical reductionism.

INTRODUCTION

Michel Foucault and Jacques Derrida held a debate involving the status of René Descartes' Cogito vis-à-vis madness.¹ Both philosophers agreed that Cogito is inherently linked to madness, but disagreed on the standing of Cogito. While Foucault argued in *History of Madness* that Cogito is grounded on the exclusion of madness, Derrida postulated in *Cogito and the History of Madness* that Cogito itself can only emerge through a "mad" hyperbole [universalized doubt], and that Cogito remains marked by this excess. Foucault answered to Derrida's challenge by asserting in *My Body, This Paper, This Fire* that Cogito is itself necessarily based on the exclusion of madness, for, he thinks, Cogito itself cannot emerge through a "mad" hyperbole, insofar as Cogito appears to be rational during, and after, doubt.

My aim in this paper is to summarize each side of the debate. At the same time, my goal is to argue in favor of Derrida's reading of Descartes' *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. In particular, I grant that Foucault's account of Cogito

* This article is published only in its original language to avoid what is lost in translation.

1 The "Cogito" is a kind of syllogism, postulated by René Descartes in which I infer my existence from the fact that I am thinking, and with the premise that whatever thinks must exist.

appears to be more convincing, because, as Foucault claims, Descartes' description of madness is not analogous to sensory illusions of perception or dreams. By this interpretation, madness does not align with hyperbole insofar as Cogito remains rational while, and after doubting universally.

However, I suggest that Foucault's analysis involves a historicist reduction. My point is that Foucault's argument, namely that Cogito is itself necessarily framed in the exclusion of madness, functions solely if Derrida is correct in pointing out that Foucault links Cogito to discursive practices that stem from the Classical Age. And, as I try to demonstrate, that supposition enables Derrida's analysis to come closer to what madness is.

Therefore, I begin by summarizing Foucault's reading of Descartes' meditations in section I, as well as Derrida's own interpretation in section II. In parallel, I comment on what these positions reveal about their respective views on Philosophy in section III, and conclude in section IV, where I present my argument involving Derrida's analysis of Foucault's historical reductionism.

I

In the *History of Madness*, Foucault focuses on Descartes' *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. In short, these meditations culminate with Descartes' axiom, Cogito ergo sum [I think, therefore I am]. To arrive at this conclusion, Descartes set himself the task of locating the true foundation of knowledge. And to discover absolute certainty, Descartes examined a disparity of misapprehensions connected to reality, particularly delusions of sense perception, as well as illusions of dreams and madness.

In doing so, Descartes expressed a revolutionary delusion construed by two theses, namely a) that what we sense [might be] a dream, and b) that this dream could be controlled by an evil genius. Both theses culminate in universalized doubt, which is the inclination to question or doubt all [previously] accepted opinions. That meditative exercise allowed Descartes to discover his [first step] toward the certainty of knowledge

—Cogito [I think].² For the confidence of Cogito [that I think], so suggests Descartes, elicits the following conclusion: that albeit he can universally doubt, he cannot, however doubt that he is thinking universal doubt as such. Therefore, Cogito, [even without a non-deceiving God] is the limit of certainty for Descartes. It is his foundation for knowledge —the basis of his philosophy.

However, Foucault's reading of Descartes' interpretation of madness is that Descartes does not confront madness by not being "mad" in the first place.

To cite Foucault: "Descartes by contrast has now acquired that certainty, and he grasps it firmly: madness, quite simply, is no longer his concern. It would be an eccentricity for him to suppose that he were eccentric: as a way of thinking, madness implies itself, and thus excludes itself from his project."³

Foucault's contention is that universal doubt, for Descartes, is dispelled insofar as Descartes reaches certainty by means of Cogito. And so, for Foucault, Descartes appears to exclude madness altogether, because madness emerges from "eccentricities."⁴ Madness by this interpretation is inadmissible for the doubting subject himself, insofar as he is a doubting subject, a "res cogitans", a thinking substance determined by reason insofar as he is certain that he is not mad. He is not a madman, and therefore he is altogether excluded from his own project.

Therefore, Foucault postulates that, with Descartes, madness is excluded from the realm of reason. That thesis pinpoints a shift in respect to the status of madness in relation to Philosophy, which Foucault traces back to the Renaissance and the Classical Age. In short, Foucault suggests that madness loses its validity in the transition between the Renaissance, and the Classical Age. Foucault suggests that during the Renaissance, madness was thought of as a specific phenomenon of the human spirit which belonged to prophets, and to possessed visionaries. And to this extent, madness was a meaningful phenomenon with a truth of its own. It was accessible to madmen, or [to what Descartes calls] eccentrics —such men included Shakespeare and Cervantes. Madness, so described, was unrestricted and undisputed because it could not be refuted —it was

2 Note: René Descartes' goal in his book *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, is to establish a foundation for truth. The book is separated into six meditations, which purportedly surmount a variety of philosophical concerns. Ultimately, Descartes' project appears to solve the epistemological gap between our senses and reality by concluding that we can safely trust our clear and distinct ideas about the world, insofar as a non-deceiving God [appears] to exist. The Cogito argument is a function of the thesis that a non-deceiving God exists. Roughly, the argument runs thus: [i] 'I think, therefore I am' [I exist], [ii] God exists, [iii] I assume that God is benign, and therefore will not deceive us, [iv] therefore we can trust our senses, and [v] therefore we can have confidence in the scientific method to answer questions about the World.

3 Michel Foucault, *History of Madness*. Trans. Jonathan Murphy & Jean Khalfa (New York: Routledge, 2006), 45.

4 An "eccentric" is defined in this paper as a person diagnosed with a psychological pathology by Psychiatry.

assigned transcendental status. Therefore, madness was treated with awe and fear given that it was shrouded by mystery.

Nevertheless, in the Classical Age with Descartes' axiom, and with the rise of science as orthodoxy [for example the emergence of psychiatry], madness is, according to Foucault, denied entry into intelligible discourse, because madness becomes linked with idleness.⁵

To quote Foucault: "By a strange act of force, the classical age was to reduce to silence the madness whose voice the Renaissance had just liberated, but whose violence it had already tamed."⁶

Foucault means to say that madness was silenced in the Classical Age, for the Classical Age saw the madman forced into silence by confinement and control in psychiatric institutions. Madmen [or eccentrics], Foucault so postulates, lost their voices because they were denied freedom to speak. In effect, madness lost its former standing, and acquired a new one: that of idleness. That is so because madness, formerly conceived of as a mysterious phenomenon, became linked to what leprosy constituted —a disease. Madmen were the disease of productive [civilized] societies.

Therefore, madness, so described by Foucault, was controlled as well as segregated by reason. Because, as Foucault says, reason was [and continues to] be embodied by the "human sciences" that are purportedly certain.⁷ And so, Foucault thinks, madmen saw themselves excluded by confinement and control both by discursive practices and psychiatric institutions. Therefore the Classical Age was the period of time where the fear of madness was dispelled, and supplanted by repulsion.

Overall, Foucault's position postulates that Cogito itself is framed by the exclusion of madness. This reveals, in respect to his philosophy, that madness is a category contingent to history. In Renaissance, Foucault saw the madman free. In the Classical Age, Foucault saw him silenced. At the same time his position reveals that "Reason" emerges as a historical category so as to resist "Madness", for reason itself is the certainty that "I am not mad." Therefore, Madness, for Foucault, is a discursive construct that emerges at a particular time in history, namely the Classical Age. And as Foucault concludes, it operates in opposition to Reason via power relations.

5 By "idleness" I think that Foucault refers to the assumption that something is without purpose or effect. Therefore, I characterize "madness" as something without purpose or effect, inasmuch as it cannot function as an active ingredient in a productive society. For example, a madman cannot possibly be productive in a civilized society, inasmuch as he is mentally ill.

6 Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. Richard Howard (New York: Vintage-Random House, 1988), 52.

7 A "human science" is interpreted in this paper to be the study and interpretation of the experiences, activities, constructs, and artifacts associated with human beings, in an attempt to expand and enlighten the human being's knowledge of his or her existence, its interrelationship with other species and systems, and the development of artifacts to perpetuate the human expression and thought. It is the [purported] study of human phenomena.

In the following section, I summarize Derrida's reading, and criticism of Foucault's *History of Madness*. Moreover, I discuss what Derrida reveals about his philosophy in his criticism of Foucault's reading of Descartes' "Meditations."

II

Derrida focuses in *Cogito and the History of Madness*, on an excerpt of Descartes' *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, and argues that Foucault is wrong in claiming that Descartes wanted to exclude madness. Instead, Derrida interprets Descartes to make madness move towards excess, particularly manifested in the form of universal doubt.

To quote Derrida: "[T]he Cogito escapes madness only because at its own moment, under its own authority, it is valid even if I am mad, even if my thoughts are completely mad. The certainty thus attained need not be sheltered from an imprisoned madness, for it is attained and ascertained within madness itself. It is valid even if I am mad — a supreme self-confidence that seems to require neither the exclusion nor the circumventing of madness."⁸

Derrida's assertion insinuates that Cogito has its origins at the moment of hyperbole, which is universal doubt, and while it resists universal doubt, it is nevertheless the strongest sense of madness. Note: albeit I [can] believe that everything I sense is a dream, I [however] remain certain that I think. Therefore, Derrida postulates that Cogito does not exclude madness, inasmuch as Cogito does not have to be mad for it to be true. Derrida's point is that Cogito can be mad, yet claim that it is not mad.

Hence, excessive doubt [or madness] is not circumvented by Descartes during natural doubt. [For example, in doubting our sense perception]. In addition, he does not think that excessive doubt is dispelled by metaphysical doubt. [For example, in thinking of the possibility that we may well be contingent on the will of an evil genius]. So, according to Derrida, Descartes avoids madness solely during the nonhyperbolic moment of natural doubt. [For example, in believing that my body is made of glass]. And therefore, Derrida holds that Descartes' Cogito, excessive madness, is internal to his philosophy [and philosophy as a whole.]

⁸ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 55.

As Derrida postulates: “The hyperbolic audacity of the Cartesian Cogito, its mad audacity, would consist in the return to an original point which no longer belongs to either a determined reason or a determined unreason, no longer belongs to them as opposition or alternative. Whether I am mad or not, Cogito, sum. Madness is therefore, in every sense of the word, only one case of thought [within thought].”⁹

Derrida’s contention is that Descartes locates, through his meditations, the basis of philosophy: Cogito. For, given the hyperbolic audacity of Cogito, it is free from any external force. In this respect, Derrida’s postulation is not that Cogito itself excludes madness, but that Cogito is itself madder than the madness involved in metaphysical doubt because it emerges, respectively, from the hyperbolic moment of universal doubt. It is internal to philosophy. And Cogito remains an excess until it is curbed by reason; via Descartes’ axiom, Cogito ergo sum, at a particular point in history, namely the Classical Age and thereon.

To sum up: Derrida’s position reveals that, at the moment of pure hyperbole, prior to determined reason or a determined unreason, Cogito is free from Descartes’ historical force. This reveals, in respect to his philosophy, that for Derrida, Cogito is the starting point of philosophy because Cogito is not historically determined insofar as it arises from excess; a hyperbolic moment, a zero point, free from reason [and unreason].

Hence, Derrida concludes: “It is therefore a question of drawing back toward a point at which all determined contradictions, in the form of given, factual historical structures, can appear, and appear as relative to this zero point at which determined meaning and nonmeaning come together in their common origin.”¹⁰

In what follows, I summarize *My Body, This Paper, This Fire* which is Foucault’s reply to Derrida’s position.

III

Foucault responds to Derrida in *My Body, This Paper, This Fire* by revisiting Descartes. In doing so, Foucault argues that madness, as expressed by Descartes, does not equate with illusions of sense perception, in particular to dreams and memories. For sensory illusions of perception, Foucault postulates, do not culminate in partial or total defect of rationality, while or after experiencing them. And so, albeit I [may] undergo sensory illusions of perception, I however remain rational, inasmuch as I trick myself in respect to what I sense. I am in full control of my doubt so to speak.

To reference Foucault: “We can now see quite clearly: when faced with the cunning

⁹ *Idem*, 56.

¹⁰ *Idem*.

deceiver, the meditating subject behaves not at all like a madman ruled by universal error, but like an adversary who is no less cunning and always on the lookout, constantly reasonable, remaining in the position of a master in relation to his fiction.”¹¹

Foucault’s contention implies that a madman, contrary to a rational subject, would necessarily lose his faculty to reason. For the madman, is, according to Foucault, determined by universal error. The rational subject, on the other hand, excludes madness so as to remain reasonable. Respectably, natural doubt and metaphysical doubt, for Foucault, are rational experiments: they are philosophical inquiries under the full control of a rational subject. Therefore, Foucault’s position suggests that madness is not internal to his philosophy [and to philosophy as a whole], but rather that it is excluded from it, inasmuch as the meditative subject remains in full capacity of reason.

In effect, Foucault’s reply, namely that Cogito excludes madness, reveals that Foucault is committed to thinking that philosophy is contingent on something external to it. For example, during natural doubt or metaphysical doubt, philosophical inquiry is [apparently] under the full control of a rational, thinking subject. Philosophy in this sense is determined by reason. Philosophy, so construed, necessarily excludes madness. His treatment of philosophy therefore differs to Derrida’s because Derrida thinks that Cogito is internal to philosophy. Note: Cogito emerges through a “mad” hyperbole [universalized doubt], and remains marked by this excess. Therefore, Cogito as interpreted by Derrida, is *a fortiori*, the basis of philosophy, because philosophy is not domesticated by reason. It is philosophy.

On the other hand, Foucault addresses Derrida’s methodology so as to [try to] gain the upper hand. He argues that Derrida overemphasizes textual analysis, and that by doing so, Derrida is effectively missing anything external to the text. [He is, in colloquial terms, ignoring the “real issue.”]

As Foucault asserts: “It is part of a system, a system which Derrida is today the most decisive representative: a reduction of discursive practices to textual traces; the elision of events that are produced there, leaving only marks for a reading; the invention of voices behind the text, so as not to have to examine the modes of implication of the subject in discourses; the assignation of the originary as said and not-said in the text in order to avoid situating discursive practices in the field of transformation where they are carried out.”¹²

Foucault’s claim aligns with what his philosophical enterprise primarily does, because Foucault focuses on discursive practices, and how they interplay with power relations. Whereas Derrida, in effect, reduces absolutely every interpretation to texts

11 Foucault, *Op. Cit.*, 572.

12 *Idem*, 573.

themselves through “deconstruction.”¹³ Therefore, Foucault and Derrida demarcate the way we approach philosophy. For Foucault, materialism. For Derrida, idealism.¹⁴

In the following [and final] section, I argue in favor of Derrida’s account of madness.

IV

In sum: Foucault argues that Cogito excludes madness, because the meditative subject [appears to] remains in full capacity of reason, while, and after, doubting universally. That claim suggests that philosophy is contingent by something outside from it, inasmuch as Foucault thinks that madness is reduced to a discursive construct which interplays with power relations. On the other hand, Derrida contends that universal doubt is a hyperbolic moment, which at the same time is the strongest form of madness—from it stems Cogito. Therefore, Derrida holds that Cogito is, *a fortiori*, internal to philosophy. It is the basis of philosophy.

I think that Derrida’s analysis of madness surpasses Foucault’s, because it reveals Foucault’s historicism. In order to reveal Foucault’s historicism, we must recall Derrida’s postulation, namely that a) Cogito remains an excess until it is controlled by reason, b) because Cogito is tamed via Descartes’ axiom, Cogito ergo sum, Cogito morphs into “res cogitans,” c) res cogitans, is itself a thinking substance governed by reason, and d) therefore, the Classical Age is the period in time where Cogito and philosophy, as one and the same, became domesticated by Reason.

Hence, I suggest that Foucault’s interpretation of Cogito itself excluding madness, is a historicist reduction because it operates with “Reason” and “Madness”, as discursive constructs that emerge at particular times in history. With this in mind, I suggest that

13 Deconstruction is a term introduced by Jacques Derrida in his 1967 book *Of Grammatology* referred to a process of exploring the categories and concepts that tradition has imposed on a word, and the history behind them. In describing deconstruction, Derrida famously observed that “there is nothing outside the text.” That is to say, all of the references used to interpret a text are themselves texts, including the “text” of reality as a reader knows it. There is no true objective, non-textual reference from which interpretation can begin. Deconstruction, then, can be described as an effort to understand a text through its relationships to various contexts.

14 In philosophy, the theory of materialism holds that the only thing that exists is matter or energy; that all things are composed of material and all phenomena [including consciousness] are the result of material interactions. In other words, matter is the only substance, and reality is identical with the actually occurring states of energy and matter. On the other hand, idealism is the group of philosophies which assert that reality, or reality as we can know it, is fundamentally mental, mentally constructed, or otherwise immaterial. Epistemologically, idealism manifests as a skepticism about the possibility of knowing any mind-independent thing. In a sociological sense, idealism emphasizes how human ideas—especially beliefs and values—shape society. As an ontological doctrine, idealism goes further, asserting that all entities are composed of mind or spirit. Idealism thus rejects physicalist and dualist theories that fail to ascribe priority to the mind.

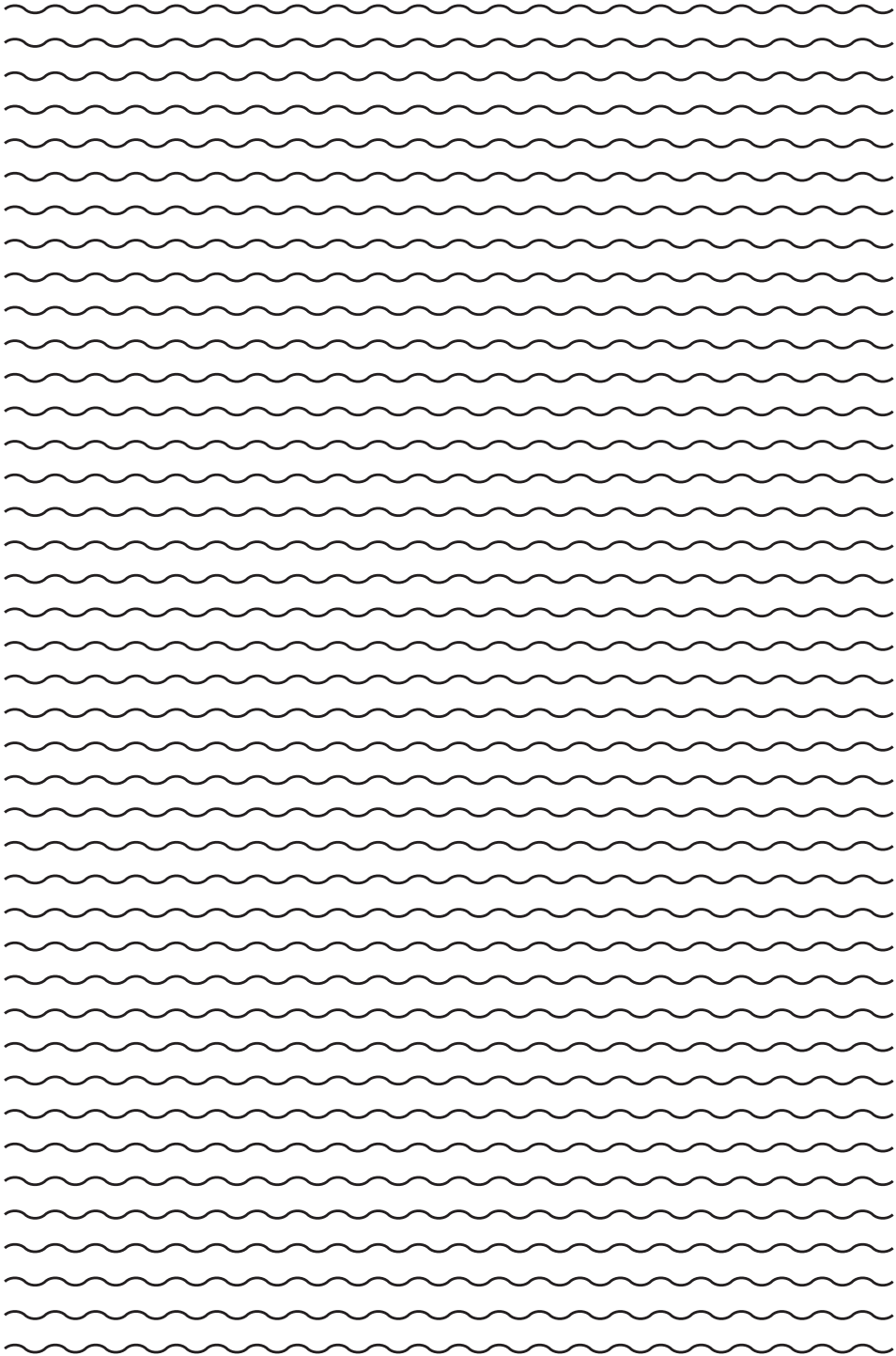


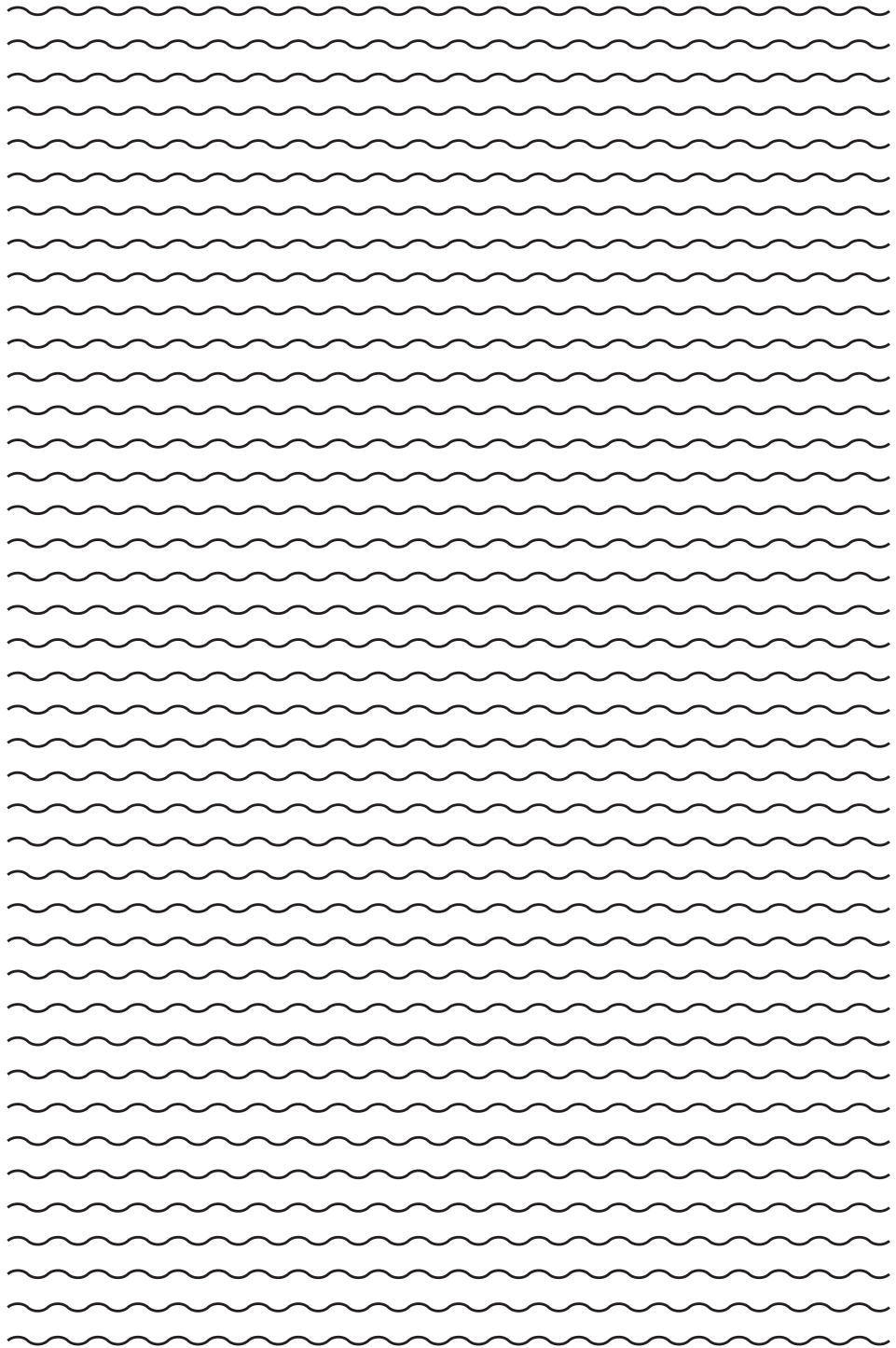
that supposition, alone, enables Foucault to claim Cogito's exclusion of madness. At the same time, I think that it makes him curb madness, because madness is reduced by his interpretation into a discursive construct which interlinks to mechanisms of power.

Derrida's position, on the other hand, is more convincing. For his philosophy shows that Cogito, at the moment of hyperbole, prior to "determined reason or a determined unreason" [Reason/Madness], emerges free from Foucault's [and Descartes'] historical force. Therefore, Derrida correctly argues that Cogito is the starting point of Philosophy, because Cogito is, in his view, not historically determined insofar as it arises from excess — a hyperbolic moment, a zero point, free from Reason and Madness as historical constructs emerging in a particular period of time.

**BIBLIOGRAPHY**

- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Trans. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Foucault, Michel. *History of Madness*. Trans. Jonathan Murphy & Jean Khalfa. New York: Routledge, 2006.
- . *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Trans. Richard Howard. New York: Vintage-Random House, 1988.





DEMOCRACIA SÍ, NACIONALISMO NO



Luiz Muñoz Oliveira

El presente ensayo ofrece una reflexión sobre la noción de Estado-nación y la de un Estado plural. La idea moderna de Estado-nación y nacionalismo evoca, comúnmente, la noción de que a cada Estado le corresponde una, y solo una, nación y viceversa. Sin embargo, a través de esta concepción de Estado-nación se niega una realidad; la realidad de que en los territorios de los Estado-nación existen muchas ideas vinculantes, muchas comunidades imaginadas, muchas naciones con sus distintos proyectos. En este sentido, el autor pone de manifiesto que la idea de Estado-nación, cuyo objetivo de homogenizar es absoluto, solo causa la exclusión de determinados grupos. Por lo anterior, establece la necesidad de un replanteamiento y del reconocimiento de un Estado plural y democrático frente a la noción, poco tolerante, del nacionalismo.

LA MODERNIDAD Y EL ESTADO-NACIÓN

Los periodos históricos no son como las personas, de quienes cada vez suele ser más sencillo señalar cuándo nacieron y cuándo murieron, si bien algunas veces no con exactitud, al menos con alguna precisión. En cambio, las fechas que señalan el inicio de las épocas suelen ser controvertidas y basarse en interpretaciones históricas distintas.

Por ejemplo, como bien establece Stephen Toulmin en su *Cosmópolis*, señalar cuándo comenzó la modernidad sigue en debate: hay quienes sostienen que fue con la imprenta de Gutenberg, en 1436, quien afirma que fue con la reforma luterana de 1520, o mucho después hasta 1648, al firmarse la paz de Westfalia. Incluso hay quienes marcan su comienzo entre 1776 y 1789, años en los que, respectivamente, Estados Unidos firma su declaración de independencia y comienza la Revolución francesa.

Así pues, resulta bastante claro que señalar el comienzo de la modernidad no es ni sencillo ni trivial. Sin embargo, es fundamental fechar su origen pues, al hacerlo, damos una interpretación del concepto de modernidad. Y es que, espero que quede claro, no la entienden de la misma forma quienes sostienen que empieza en el siglo XV que en el XVIII y ello importa, porque hablaremos de uno de sus hijos predilectos: el Estado-nación.

Resulta evidente que el Estado-nación, como la modernidad, no se gestó de un día para otro; Benedict Anderson, por ejemplo, nos explica el proceso directamente ligado a la imprenta, que llevó al fortalecimiento de unas lenguas vernáculas sobre otras y cómo esto se vincula directamente con la conciencia nacional y el posterior nacimiento del Estado-nación, donde claro, las lenguas hegemónicas y las historias que en ellas se contaban, tenían los dados cargados a su favor.

Otro aspecto importante para que se unieran Estado y nación, según nos explica Toulmin, fue la profunda incertidumbre en la que despertó Europa después de la Guerra de los Treinta Años. Las personas solo querían estabilidad y el Estado-nación era buena fuente, o así se mostraba, de calma y orden. De hecho, el tratado de Paz de Westfalia, que puso fin a la Guerra de los Treinta Años, estableció que cada Estado era libre de escoger su religión oficial y dio firmeza a la noción de soberanía territorial y al principio de no injerencia en asuntos internos de los Estados.

Déjeme citar un ejemplo de Toulmin: “tanto en Inglaterra como en Francia, el fantasma de anteriores catástrofes atormentaba la memoria del pueblo como unas pesadillas no del todo olvidadas, y el riesgo de volver a una época más turbulenta aún era lo que más amedrentaba a la mayor parte de la gente” y por lo tanto, continúa Toulmin, “el hecho que Inglaterra se convirtiera en una nación protestante, o Francia en una nación católica, parecía menos importante que asegurar la estabilidad.”¹

Además de estos motivos que dieron paso al Estado-nación, podemos citar muchos otros aspectos que lo originaron. Entre ellos, el nacimiento del capitalismo y el fin de los vínculos medievales entre señor feudal y sus siervos.

Después de esta rápida ojeada a la génesis del Estado-nación es momento de revisar sus características. Para empezar señalemos lo evidente, que Estado y nación son cosas distintas. Por un lado, y en esto sigo a Luis Villoro, el Estado se define como una relación de poder: un *pactum subjectionis* en el que los ciudadanos aceptan o, mejor, acuerdan someterse a un poder común. Por el otro lado, tenemos la nación: una unidad de cultura, un *pactum conjunctionis* a través del cual las personas reconocen ser parte de una comunidad y, añadamos, como bien dice Benedict Anderson, de una comunidad política imaginada.

Detengámonos ahora en la idea de “imaginada” que, para empezar, no significa ni quiere implicar “inexistente”. Imaginada, entre otras muchas cosas —no me voy a ceñir del todo a la teoría de Anderson— significa compartir una historia, un relato. Así pues, si las personas de una nación tienen vínculos entre sí, no es porque se conozcan unas a otras y se aprecien, es gracias al modelo Romano que trae a colación Appiah en su *The Ethics of Identity*, es decir, a través de la lengua, la ley, la literatura. Si comparten, por ejemplo, la experiencia de ciertos eventos —pensemos en la batalla del Álamo y las na-

1 Stephen Toulmin, *Cosmópolis* (Barcelona: Península, 2001), 141.

rraciones del acontecimiento de uno y otro lado de la frontera—, es porque comparten la narración de los hechos, ya sea, por ejemplo, en las canciones, en las historias populares, en las novelas, el cine, la televisión, los periódicos, mediante la historia oficial que se enseña en las escuelas.

En este sentido, que no es menor, la nación es un relato compartido, es un proyecto común. Así pues, como dice Appiah, adoptar un proyecto nacional implica aceptar una forma de vida. De esta forma lo expresa Villoro, “una nación es justamente una asociación que implica una elección de vida en común [...] la elección de vida comunitaria queda objetivada en las expresiones culturales (incluyendo el lenguaje, los usos y costumbres) y en las instituciones sociales y políticas, que se desarrollan en forma continuada a lo largo de la historia.”²

Una vez establecidas las claras diferencias entre Estado y nación, podemos volver al punto en el que estábamos: el Estado-nación y su nacionalismo, que es esa idea de que a cada Estado le corresponde una nación —y solo una— y a cada nación un Estado.

Decíamos que esta es una idea moderna que lo que hace es encumbrar dentro de un territorio y, bajo una misma ley para todos, el relato, la forma de vida de la nación hegemónica. Con esto, sucede que se niega la realidad, el hecho de que en los territorios de los Estado-nación suele haber muchas ideas vinculantes, muchas comunidades imaginadas, muchas naciones con sus distintos proyectos. Al respecto, Villoro expresa: “el Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que la componen. En la heterogeneidad de la sociedad debe establecerse la uniformidad de una legislación general, de una administración central, de una cultura nacional válida para todos.”³

Así pues, como ya veíamos, después de la Guerra de los Treinta Años fue posible que Luis XIV, por ejemplo, revocara, el Edicto de Nantes en 1685 y comenzara la persecución de los hugonotes bajo la frase “un rey, una ley, una fe”. Se trataba de homogeneizar, y como este podríamos citar muchos ejemplos pero por el momento no tiene sentido distraerse en ello. Quedémonos, por ahora, con este vigor homogeneizador.

Aunada a tal fuerza, surgió una legitimación intelectual avasalladora: en las nuevas explicaciones de la sociedad y el mundo, los filósofos dejaron de cuestionar que existirían otras formas de Estado más allá del Estado-nación, así lo expresa Toulmin: “entre 1650 y 1950, fueron pocos los filósofos políticos que cuestionaron estos presupuestos básicos o negaron que el ‘esquema nacional’ era la base natural para la formación del Estado.”⁴

2 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (México: FCE, 2007), 156.

3 *Ídem*, 173.

4 S. Toulmin, *Op.Cit.*, 198.



EL NACIONALISMO EN MÉXICO

Y si así sucedió en Europa, en México la historia no fue distinta, bien apunta Villoro que “toda la historia nacional puede verse desde la independencia como el intento de construir el Estado-nación moderno” y más adelante señala que después de la revolución, pese a que se reconocieron ideas fundamentales del movimiento agrario y popular, como el ejido y la propiedad comunal, volvió a triunfar el mismo proyecto nacional del siglo XIX: “se conservó en lo esencial la concepción del Estado-nación como una unidad homogénea”.

Y sigue Villoro, “Manuel Gamio fue el que mejor sintetizó ese proyecto: la sociedad mexicana, pensaba, estaba escindida entre culturas y formas de vida distintas; la patria, en cambio, es algo que hay que construir, edificar; es algo que hay que forjar”.⁵ Además de Gamio, sin duda Vasconcelos jugó un papel principal en la construcción del relato nacional mexicano y lo asentó en la lengua y la sangre; que no es otra cosa que en la raza cósmica y el español.

Así, por ejemplo, se propuso, como relata Carlos Monsiváis “la incorporación de la minoría indígena a la nación a través de un sistema escolar nacional («primero son mexicanos, luego indios»). Los dialectos indígenas no pueden ser instrumento educativo, deben eliminarse en beneficio del idioma español, los indios tendrán que efectuar ese último reconocimiento de la victoria de los conquistadores”.⁶

LA EXCLUSIÓN

Con lo anterior para situarnos, podemos pasar ya al asunto que nos interesa: la exclusión que todo proyecto nacional ejerce, exclusión externa e interna. Para esto resulta útil hablar de la identidad, y sobre todo de cómo se define.

En la antropología es común hallar dos niveles fundamentales en la idea de identidad, uno social o colectivo y el otro personal, además, también es importante señalar la parte de contraste que tiene, ahí se define el *nosotros* frente a *los otros*: “cuando una persona o un grupo se afirman como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación a otra persona o grupo con que se afrontan”⁷ nos dice Cardoso de Oliveira.

Así pues, la exclusión externa se da con respecto a los otros que viven más allá de las

5 J. Villoro, *Op.Cit.*, 174-175.

6 Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en Cosío Villegas, Daniel (coordinador), *Historia General de México* (México: Colegio de México, 1977), 347.

7 Roberto Cardoso de Oliveira, “Identidad étnica, identificación y manipulación,” *América Indígena*, núm.4, vol.XXX (1971), 924.

fronteras territoriales del Estado-nación: de este lado somos mexicanos, del otro son guatemaltecos. Aquí somos brasileños, allá paraguayos. Por el otro lado, y es de la que vamos a hablar, tenemos la exclusión interna, que se da cuando las personas tienen la ciudadanía, dado que nacieron dentro del territorio del Estado-nación, pero no comparten el proyecto, el relato, la forma de vida nacional.

Ya habíamos visto que cuando surgen los Estados-nación sucede que el proyecto de un grupo —el hegemónico— se encumbra y es la base unificadora a partir de la que se pretende homogeneizar a todos los ciudadanos de un Estado. También vimos que esto no quiere decir que en ese mismo territorio no existan otras naciones que, como en el caso mexicano, son muy diversas y tienen proyectos de vida realmente distintos al hegemónico.

A partir de esta exclusión podemos señalar distintos tipos de injusticia que, por supuesto, causan daño. Por ejemplo, pensemos en el nacionalismo español encabezado por Franco y la criminalización del catalán: estaba prohibido hablarlo en las calles, lo que dejaba trancos a los catalanes. Y es muy clara la importancia de la lengua materna dentro de un proyecto de vida.

En México hoy día —digo hoy día porque el recuento histórico sería inabarcable— podemos encontrar diversas injusticias, que van desde el manejo de los recursos naturales que ignora la relación que tienen distintos pueblos indígenas con la tierra, al desdén por sus formas de gobierno, de sus usos y costumbres en general.

Por dar un ejemplo sencillo y claro, permítanme hablar de los huicholes y, en específico, de su fiesta de tukipa y de los jicareros, que son parte fundamental del ritual. El antropólogo Johannes Neurath lo describe de la siguiente manera: “durante toda la peregrinación, los jicareros se someten a prácticas de austeridad y purificación: ayuno, abstención del sueño y confesión. Solamente así podrán obtener *nierika*, ‘el don de ver’, al llegar al desierto e ingerir peyote.

Según la mitología, los antepasados fueron los primeros en probar *hikuli* y tener una experiencia visionaria, tras lo cual se transformaron en dioses. Al reactualizar esta experiencia y obtener *nierika*, los jicareros tienen la oportunidad de convertirse en *maráakate*, personas iniciadas, médicos tradicionales o cantadores”⁸, lo que es fundamental en su idea de vida. Sin embargo, en 1971 México ratificó el Convenio internacional sobre sustancias psicotrópicas, donde la mezcalina se halla proscrita. El peyote tiene mezcalina.

Al publicar la ley en el Diario Oficial, el gobierno mexicano formuló una reserva expresa a la aplicación del Convenio, en donde se reconoce que en territorio mexicano existen grupos indígenas que en rituales mágico religiosos usan tradicionalmente plantas que contienen sustancias psicotrópicas. Si bien existe esta reserva a la aplicación

8 Johannes Neurath, *Huicholes* (México: CDI, 2003), 16-17.

del Convenio, lo que sucede de hecho es que los huicholes son detenidos por la policía cuando transportan el peyote para utilizarlo en sus rituales.

Sin duda, al impedir que los jicareros transporten y consuman peyote, el Estado les causa un daño fundamental: sus jicareros no pueden obtener *nierika* y pierden la oportunidad, indispensable en su esquema de vida, de convertirse en *maráakate*.

Basta detenerse un poco para hallar daño por todas partes, El Estado-nación, al querer homogeneizar y hacer universal su idea de bien, lastima. Por ello, es necesario replantearlo; pasar de un estado homogéneo que niega la pluralidad a uno que la reconozca, a un Estado plural. Dicho esto, es importante subrayar que un Estado así, no es uno relativista, donde cualquier justificación está permitida. Es un Estado que tiene que defender la homogeneidad, pero desde otra perspectiva. Así que hablemos de la homogeneidad del Estado plural.

LA HOMOGENEIDAD DEL ESTADO PLURAL

Por lo visto, el Estado-nación daña, así que de lo que se trata, a partir de reconocer tal daño, es de dejar atrás el nacionalismo y defender la democracia: democracia sí, nacionalismo no. Así lo plantea Villoro: “Las reivindicaciones de los pueblos con raíces culturales diversas en el seno del Estado nacional se oponen, sin duda, al nacionalismo imperante, es decir, a la ideología que identifica el Estado nacional con la vigencia de un solo patrón cultural; pero no se oponen a la democracia liberal. Porque la democracia tiene como último fundamento la autonomía de todos los individuos”.⁹

Al respecto de la homogeneidad, Ernesto Garzón Valdés afirma que: “el hecho de que el marco institucional nacional sea el de una democracia representativa impone condiciones que no pueden ser dejadas de lado, so pena de volver imposible la viabilidad del sistema. Una de estas condiciones necesarias es la existencia de cierto grado de homogeneidad social.”¹⁰

Ahora claro, tenemos que distinguir entre un tipo de homogeneización y otro. De lo que se trata, y en esto seguimos a John Rawls, es de encontrar ciertos principios que a la vez que organicen la estructura básica de la sociedad, permitan que todos los individuos sean agentes morales. Es decir, que puedan desarrollar su capacidad racional de hacer planes de vida y su capacidad razonable de tener un sentido de justicia. En fin, principios que garanticen la libertad de cada uno de los ciudadanos de escoger y modificar sus ideas de vida buena dentro del marco de la justicia.

9 J. Villoro, *Op.Cit.*, 197-198.

10 Ernesto Garzón Valdés, “El problema ético de las minorías étnicas” en Olivé, León (Ed.), *Ética y diversidad cultural* (México: FCE, 1993), 31.

Dicho esto, podemos abordar la noción de homogeneidad que propone Garzón Valdés: “una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas”.¹¹ Así pues, cuando hablamos de homogeneidad no hablamos de imponer la visión del mundo hegemónica, se trata de basar la justicia en ciertos principios que garanticen a todo ciudadano la posibilidad de gozar de sus derechos básicos. Y aquí la idea de “gozar” es importante, es el paso de la formalidad de los derechos a la realidad. Homogeneidad, en este sentido, es justicia y posibilidad de democracia.

Identificarse es aceptar como propio un relato del mundo. Además, también dijimos que las naciones, como comunidad imaginada, se componen de personas que comparten una narrativa. Digo esto porque parece buen momento para sustituir los relatos nacionales que homogeneizan alrededor de una forma de ser, por el relato democrático que homogeneiza alrededor de los principios de justicia que permiten las distintas formas de ser —siempre que sean razonables, pero ese es otro tema.

Así pues, la unidad nacional no debe jamás volver a fincarse, como quería Vasconcelos, en la lengua y la sangre. No puede ya ser una unidad impuesta sino, por el contrario, una deseada, que se escoge tras una buena deliberación, y se escoge porque es la fuente de la justicia y la posibilidad de ser lo que se desea. Al respecto, es importante señalar que el valor de las diferencias es posterior al valor de la igualdad.

En este sentido somos iguales, homogéneos, para luego poder ser distintos. La igualdad tiene que ser anterior a la diferencia. Los derechos fundamentales, dice Victoria Camps, “obligan tanto a tolerar y respetar otras ideas, otras costumbres y otras libertades, como a castigar y reprimir las violaciones de los mismos derechos”.¹²

En fin, para concluir, diré que es tiempo de replantear la idea de tolerancia, ya no puede ser más, como en sus orígenes, el solo hecho de “soportar” al otro. Hoy, tolerar tiene que significar reconocer al otro y, desde ahí, entender y justificar su diferencia. Bien dice Carlos Thiebaut que “la tolerancia nació y tal vez sigue naciendo del rechazo de conductas y actitudes que empiezan a percibirse como dañinas para algo que nos incumbe. Eso que nos incumbe es la posibilidad de la convivencia política entre ciudadanos que creemos cosas distintas. Dañar e impedir esa posibilidad de convivencia es lo que la tolerancia rechaza”.¹³

Hoy no hemos de soportar al otro, debemos rechazar y por ello, ser intolerantes con el daño, con los límites a la agencia moral de los otros. ¿Si el Estado-nación daña, con qué justificación podemos defenderlo? Basta pues de nacionalismos, es tiempo de ser humanos.

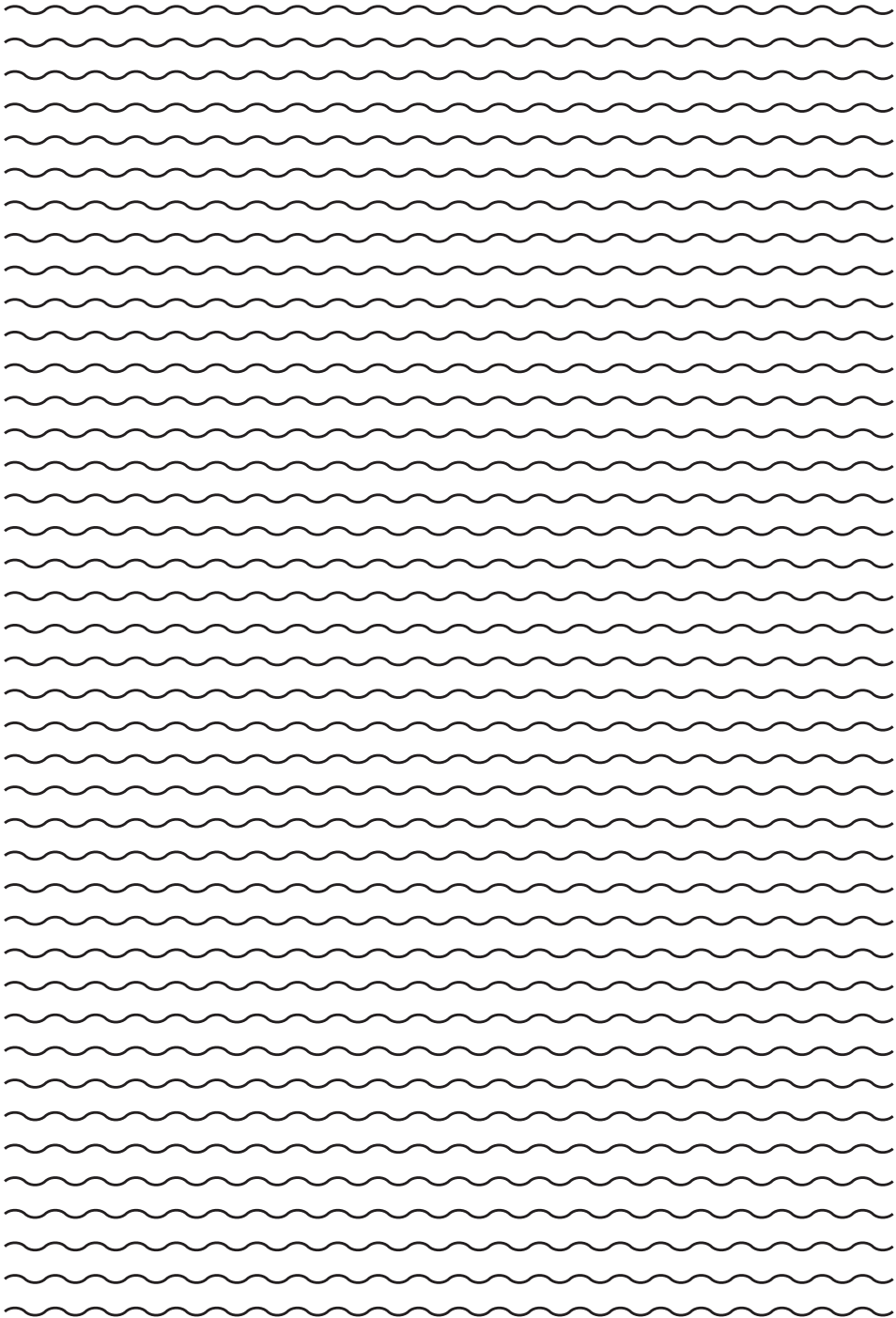
11 E. Garzón Valdés, *Op.Cit.*, 45.

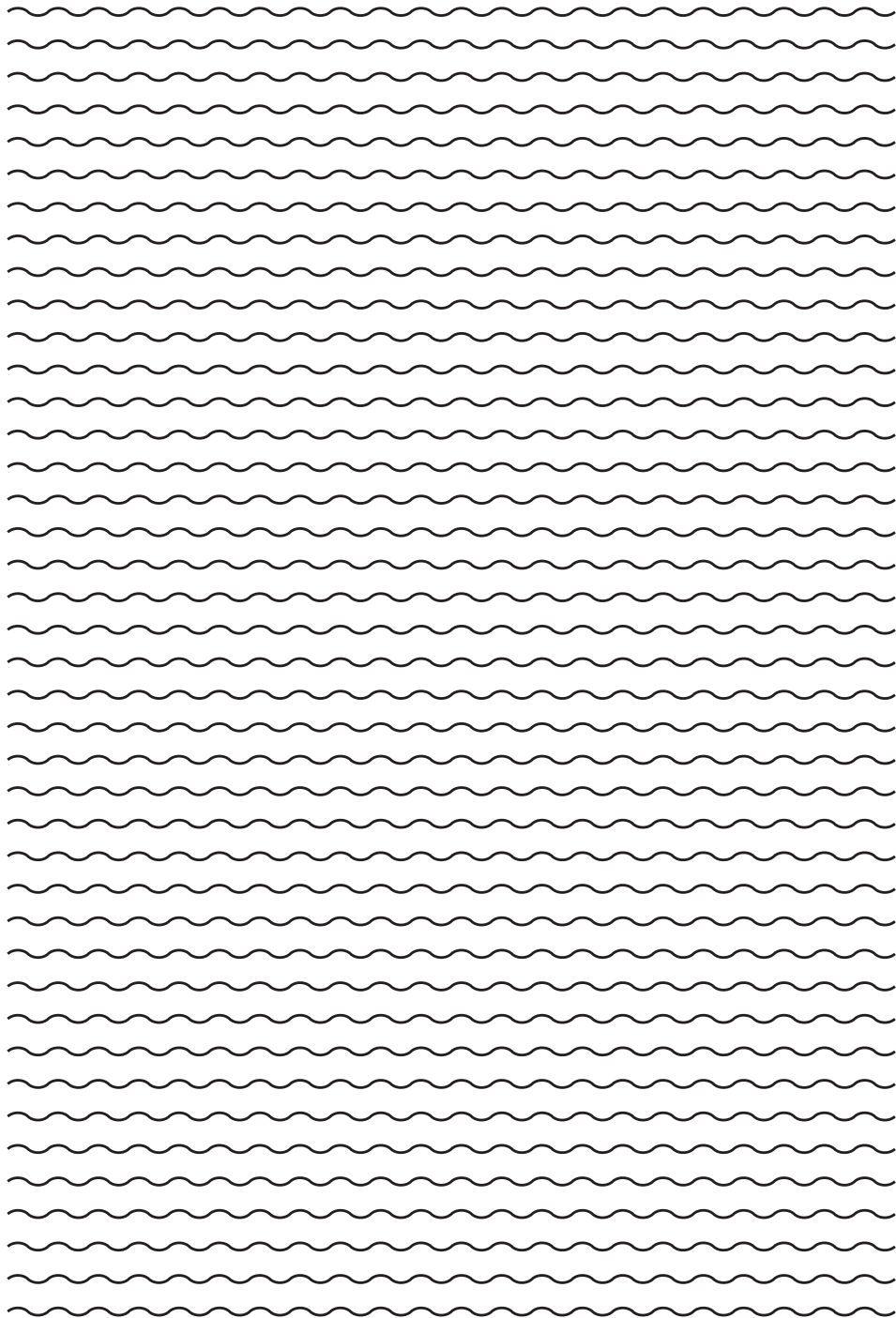
12 Victoria Camps, “El derecho de la diferencia” en Olivé, León (Ed.), *Ética y diversidad cultural* (México, FCE, 1993), 93.

13 Carlos Thiebaut, *De la tolerancia* (Madrid: La bolsa de la medusa, 1999), 61.


BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: FCE, 1993.
- Appiah, Kwame Anthony. *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Camps, Victoria. “El derecho de la diferencia” en Olivé, León (Ed.). *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 1993.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. “Identidad étnica, identificación y manipulación”. *América Indígena*, Vol. XXX, núm. 4 (1971).
- Gamio, Manuel. *Forjando patria*. México: Porrúa, 1992.
- Garzón Valdés, Ernesto. “El problema ético de las minorías étnicas” en Olivé, León (Ed.). *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 1993.
- Monsiváis, Carlos. “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX” en Cosío Villegas, Daniel (coordinador). *Historia General de México*. México: Colegio de México, 1977.
- Neurath, Johannes. *Huicholes*. México: CDI, 2003.
- Ramos, Samuel. *Obras completas*. Tomo II. México: UNAM, 1985.
- Thiebaut, Carlos. *De la tolerancia*. Madrid: La balsa de la medusa, 1999.
- Toulmin, Stephen. *Cosmópolis*. Barcelona: Península, 2001.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 2007.





¿PARA QUÉ HEIDEGGER EN TIEMPOS DE MODERNIDAD? EL OLVIDO DEL SER Y LA TÉCNICA EN EL SIGLO XXI¹



Luis Alfonso Gómez Arciniega

Este ensayo rescata la pregunta por la técnica formulada por el filósofo alemán Martin Heidegger hace casi un siglo para mostrar su validez en temas políticos contemporáneos. El tema adquiere relevancia a raíz de las voces que proclaman la decadencia de Occidente y el ascenso de Asia. El texto se divide en cuatro grandes apartados: primero se rastrea el origen del antropocentrismo en Copérnico, Descartes y Kant; segundo, se explica cómo Heidegger llegó a formular la pregunta; tercero, se desarrollan las sendas alternativas para salvar la civilización de la dictadura de la técnica; y, finalmente, se discuten las consecuencias de la técnica para el ser humano del siglo XXI.

Preciso es meditar si y cómo puede haber aún suelo natal en la época de la civilización mundial, tecnificada y uniformizada.

MARTIN HEIDEGGER

En la naturaleza todo está en orden: crecen los árboles, fluyen los ríos, los pájaros cantan, las estrellas brillan. Pero el hombre atormentado se agita, se revuelve, destruye los bosques, remueve la tierra, se lanza sobre el mar, viaja, corre, aniquila a los animales, se aniquila a sí mismo; ¡y llora y ruge y piensa en el infierno, como si Dios lo hubiera dotado de espíritu solo para engendrar un dolor mayor del que él sufre!

GUSTAVE FLAUBERT

¹ Salvo que se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor.



INTRODUCCIÓN

Con cada vez más frecuencia se escucha que los últimos rayos del sol se ocultan en el mundo occidental —que se sumerge en una oscuridad impenetrable—, para emerger en el Lejano Oriente, la región de los tigres asiáticos, del Estrecho de Malaca, de las espectaculares Torres Petronas y del crecimiento espectacular del producto interno bruto (PIB). Bajo un cielo crepuscular, que baña con sus tintes rojizos la hierba marchita, lentamente se consumen los ideales de Occidente que antaño ardían en el interior de los jóvenes de las revueltas de mayo en París o en las décadas de bonanza del Estado benefactor. Los vocablos alemanes utilizados para denominar estas regiones *Abendland* (Occidente; literalmente, “tierra del atardecer”) y *Morgenland* (Oriente; literalmente, “tierra del amanecer”) adquieren una nueva connotación desde una perspectiva económica. Asia es la tierra del mañana; en Occidente anochece. La opinión es generalizada: en los círculos académicos donde se habla de cómo China logró sortear la crisis y del inexorable fracaso de la Unión Europea enfilada hacia un precipicio de desempleo rampante y extremismo político; en el sector empresarial, donde se subrayan cada vez con mayor ahínco las oportunidades de inversión en el mundo asiático; a escala gubernamental con decisiones geopolíticas que empiezan a cimbrar Pyongyang y Canberra alejando la mira de Bagdad y Kabul o en el ámbito literario, donde algunos ya imaginan la decadencia de Estados Unidos a corto plazo.²

Ante este escenario, conviene reflexionar sobre el rumbo de la sociedad occidental y si la descollante Asia en verdad puede ofrecer nuevas respuestas a problemas antiguos. El debate tendría que centrarse, en primera instancia, en la técnica que, llevada a sus últimas consecuencias, es uno de los rasgos representativos de la sociedad actual, consagrada por completo al dominio del mundo. Preciso es encontrar nuevos cauces de desarrollo y formas de hacer política que permitan enfrentar temas de relevancia como el rearme nuclear, el desarrollo sostenible y el bienestar desde una perspectiva distinta. En un ensayo de 1946, “¿Y para qué poetas?”, el pensador de Meßkirch rescata la pregunta que el poeta Friedrich Hölderlin se formulaba en su elegía *Brot und Wein*: “[...] und wozu Dichter in dürftiger Zeit?”³ Esta es la referencia del título que encabeza este ensayo y que pretende, a caballo entre la teoría y el pragmatismo, reivindicar la validez del pensamiento heideggeriano para el siglo XXI a partir de la pregunta por la técnica que Heidegger se formuló hace casi un siglo.

2 Véanse Ian Johnson y Jackie Calmes, “U.S. Looks Toward Asia, It Sees China Everywhere,” en *The New York Times*, 16 de noviembre de 2011, A6; Heike Buchter, “Die Amerikaner sind fett und müde,” trad. T. Fischermann, en *Die Zeit*, 23 de enero de 2012: <http://www.zeit.de/wirtschaft/2012-01/interview-shteyngart/komplettansicht>.

3 “[...] ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?”. Véase: Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Alianza, 2008), 199-238.

Así las cosas, primero se trazará una breve genealogía del *Seinsvergessenheit* (olvido del ser). Segundo, se llevará a cabo un encuentro con Martin Heidegger y sus disquisiciones sobre el concepto de la técnica. En un tercer momento, el texto se ocupará de revisar los senderos que propone el filósofo alemán para abandonar la perniciosa lógica de la instrumentalización. Finalmente, se presentarán los problemas a los que se enfrenta Oriente y Occidente después de la primera década del siglo XXI bosquejando caminos alternativos.

EL RELOJ DE KÖNIGSBERG Y EL SUBJETIVISMO CARTESIANO: LA SENDA HACIA EL OLVIDO DEL SER

Cuando se transita por sendas de bosques desconocidos es fácil perderse. Algo similar ocurrió con el pensamiento occidental; con la salvedad que no experimentó la angustia por encontrarse desorientado hasta muy entrado el siglo XX. Al principio, cuando el follaje de los árboles y el trino de las aves indicaban la perdición, el ser humano occidental pensó, de forma quimérica, que podía atrapar con las manos la luz de la razón que lo extraviaba. A la par de seguir obstinado por esos derroteros, el ser humano fue encontrando voces que le aseguraban la existencia de nuevos horizontes, más allá de las islas griegas y los castillos medievales. Era menester salir de la ignorancia, ¡*sapere aude!*

El siglo XVI fue central en este sentido. Con Copérnico y el destierro de la visión geocéntrica del cosmos, el ser humano se enfrentó de pronto a una soledad inconsolable, como Adán y Eva ante el paraíso perdido. Es cierto, cósmicamente será imposible justificar la centralidad del ser humano... más allá de los vastos mares y las grandes planicies existen otros astros, planetas, estrellas y galaxias. Abúlico bajo una bóveda celeste cuajada de estrellas, el ser humano del XVI no se resignó. Sí, la Tierra tiene un lugar en el Universo, pero este solo se piensa desde el ser humano. ¡Eureka! La ciencia formulada en términos matemáticos devolvió el antropocentrismo. En *Il Saggiatore*, Galileo lo expresó así: “La filosofía está escrita en este vasto libro abierto permanentemente ante nuestros ojos [...] Este libro está escrito en lenguaje matemático, y las letras son los triángulos, círculos y otras figuras geométricas [...]”⁴ ¿Se nota el remedio ante el heliocentrismo? El ser humano *no* es el centro del Universo, pero este solo puede ser comprendido por el ser humano y la ciencia omnisciente.

Ingenuo, el héroe de mentalidad antropocéntrica transita por caminos ocultos en la maleza. No presta atención a leñadores, artesanos o guardabosques; son ingenuos, piensa. Con la interpretación del ser humano como *subjectum*, Descartes inaugura el paso de

4 Jorge Juanes, *Heidegger: metafísica moderna, antropocentrismo y tecnociencia*, Cuadernos del seminario Modernidad: versiones y dimensiones, núm. 5. (México: UNAM, febrero de 2011), 19.

la metafísica hacia el proceso del mero cese y eliminación de toda filosofía.⁵ Entonces, la dicotomía sujeto-objeto pasó a ocupar la morada de las divinidades olímpicas y cristianas.⁶ Toda vez que el sujeto se presenta como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, la razón humana se convierte en el fundamento que descansa sobre sí mismo, desde el cual se asegura (fundamenta) el ser como “constante asistencia” y se pone la verdad al servicio del hombre.⁷

Para el siglo XVIII, la ordenación matemática del Universo y la explicación racional estaban más al alcance que nunca. En aquella época, Immanuel Kant moraba en Königsberg por los laberintos de la razón. Europa sucumbía ante el avance de la Ilustración. Los ilustrados concebían la naturaleza desde una perspectiva mecanicista, “como un extraordinario engranaje en el que los astros, los gases y los fluidos terrestres se movían con [la] precisión y comprensibilidad de un reloj”.⁸ Según la concepción ilustrada, el azar no tenía lugar en el mundo y el individuo, tal y como lo hizo Teseo, debía encontrar el ovillo que lo guiara por el laberinto de Creta organizado bajo pautas racionales. Si se pudiera contemplar en grande la libertad humana, se podría descubrir un curso regular: “no se imaginan los hombres [...] ni los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito [...] siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza”.⁹

No obstante, los ilustrados perdieron de vista la dificultad de orientar los derroteros de cualquier proyecto una vez estando en marcha. Peor aún, jamás imaginaron que incluso el individuo podía convertirse en esclavo del afán por controlar el mundo; “dominada técnicamente, la naturaleza vuelve a incluir al ser humano, que se le había enfrentado en la técnica como señor”.¹⁰ No deja de ser irónico que Kant hubiera instado en su imperativo categórico a contemplar a las personas siempre como fines en sí mismos y nunca como medios. Sorpresivamente, el ser humano occidental se halló en una zanja del bosque y, molesto, se abocó a intervenir todo aquello que estorbara en el bosque. Ocurrió el destierro del observador desinteresado de los fenómenos naturales y el advenimiento de la lógica instrumental. De esta forma quedó cancelada la esperanza

5 Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo,” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Alianza, 2008), 81.

6 Juanes, *Op. Cit.*, 25.

7 Pablo Pérez, “Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica”, en *Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, núm. 235, (2007), 90.

8 Iván Bercedo y Jorge Mestre, “El sueño del reloj de Immanuel Kant”, 10 de noviembre, 2010: <http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2008/11/26/-01810693.htm>.

9 Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Colección popular vol. 147 (México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2009), 40.

10 Jürgen Habermas, “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión de la especie”, en Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. R. S. Carbo (Barcelona: Paidós, 2002), 64-75.

de que, extraviado como estaba, el ser humano llegara al *Lichtung*¹¹ (claro del bosque). A partir de aquí, cualquier fenómeno natural será entendido como algo susceptible de ser dominado o de ser atrapado en redes categóricas estrechas. Así, la relación primigenia ser humano-naturaleza quedó quebrantada y la dialéctica autodestructiva de la Ilustración cobró vida.

En estas condiciones encontró el *fin de siècle* al ser humano occidental. Este no escuchó cuando las armas de la Primera Guerra Mundial tocaron a la puerta. ¿Cómo hubiera podido si en aquel entonces dominaban el *Zeitgeist* las emblemáticas caminatas por Montmartre, el cancán de Montparnasse y las charlas de Toulouse Lautrec en Moulin Rouge? La Exposición Universal de París celebró la entronización del avance occidental con la Torre Eiffel y la *village nègre* como estampa de la superioridad colonial sobre otras latitudes. Empero, algo había en la profunda nostalgia de la mirada de la mujer en la pintura *L'Absinthe* de Edgar Degas.

En este escenario apareció la inconmensurable figura de Martin Heidegger, cuya valentía residió en oponerse al imperio de la técnica cuando muchas personas se rendían ante sus maravillas. Frente al pasmo de sus coetáneos, deslumbrados por el poder de las máquinas para transformar el paisaje, Heidegger presagió la tragedia que representaba la propensión del ser humano a abalanzarse sobre la tierra, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre.¹² Los aviones que podían acercar a las personas, también podían fungir como máquinas precisas para asesinar en masa. El desolado frenesí de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre medio desataría un círculo infernal de producir para consumir y de consumir para producir. El desenlace es tristemente célebre: los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki y la muerte despojada de su carácter sagrado entendida en términos estadísticos.

11 La palabra alemana "Lichtung" adquiere un poderoso significado filosófico con Heidegger. Corresponde al ser humano pastorear al ser como a un rebaño de ovejas hacia el claro del bosque donde la luz interrumpe la espesura. Como bien apunta Gustavo Cataldo, el término proviene del *Hochdeutsch* (alto alemán) *loh*, bosque sagrado, sentido que subsiste todavía en ciertas denominaciones geográficas como Waterloo. En el periodo medio alto-alemán se emplea el verbo *liethen*, sobre todo en el lenguaje de los místicos como parte de las expresiones que significan "iluminación". Gustavo Cataldo Sanguinetti, "Hermenéutica y topología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger", en *Revista de filosofía*, vol. 62 (2006): 70-72. Actualmente, esta expresión verbal ha sido sustituida por el término *leuchten* (*Licht geben*, dar luz).

12 Martin Heidegger, "La sentencia de Anaximandro," en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte. (Madrid: Alianza, 2008), 277.

EL CAMPANARIO DE MEßKIRCH Y EL LECTOR ÁVIDO DE LOS POEMAS DE HÖLDERLIN

Martin Heidegger fue una *rara avis* que abrevó en el pensamiento de filósofos presocráticos para poner sobre la mesa el tema del olvido del ser (*Vergessenheit des Seins*) y advertir sobre las oscuras nubes de la técnica que se cernían sobre el cielo europeo. Como Dante, quien se hizo acompañar por Virgilio para descender a lo más recóndito del pensamiento tomista, Heidegger hizo de Friedrich Hölderlin su poeta de cabecera para transitar por los intrincados vericuetos del hexámetro griego. Desde sus primeras investigaciones, el arraigo a su pueblo natal Meßkirch y, en particular, al campanario que dominaba la escena, ocuparon un lugar central. Maestro de tiempo completo, paseaba su figura de gran personaje por los claustros de la universidad derrochando sapiencia y suscitando polémica por el mero hecho de existir. Hans-Georg Gadamer, alumno y amigo entrañable de Heidegger, lo describió en los siguientes términos:

Era alguien que se sentía asediado por las grandes preguntas y las cosas últimas, sacudido en todas las fibras de su ser, que se había visto acosado y apelado por Dios y la muerte, por el ser y la nada cuando emprendió su gran tarea del pensar. Las preguntas que atormentaban a toda una generación revuelta, sacudida en su tradición de formación erudita y su orgullo cultural, paralizada por los horrores de las batallas de materiales de la Primera Guerra Mundial [...].¹³

Cuatro grandes ríos bañan la geografía del pensamiento de Heidegger: ente, ser, ser-ahí y existencia. Por el momento, solo se tratará el olvido del ser y las consecuencias de la técnica en la época contemporánea. El problema de la filosofía occidental, según Heidegger, estribaba en la fatal confusión del ser con el ente; mientras que el primero es el fundamento originario de todas las cosas, lo segundo Rilke *dixit*, es la cosa individualizada.¹⁴ Como el ser no puede ser definido, habrá que contentarse entendiéndolo como aquello que hace que el ente sea ente y pueda ser comprendido como tal. Dicho esto, se entiende que los dardos de Heidegger apuntaran a la concepción humanista ilustrada del ser humano, *animal rationale*. Con el *cogito* cartesiano, el ser humano se erigió como el único juez de la verdad y la objetivación del ente condujo a su manipulación. Algunos autores trazan una línea histórica: Descartes (la egología del pienso luego existo), Leibniz (el principio de la razón suficiente), Kant (fundación estricta de la razón cognoscente), el idealismo alemán (la dimensión teleológica constituyente del

¹³ Hans-Georg Gadamer, "Martin Heidegger en su 75 cumpleaños", en Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, trad. A. Ackermann (Barcelona: Herder, 2002), 30.

¹⁴ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo III* (Barcelona: Herder, 1990), 476.

sujeto) y, finalmente, el marxismo (el trabajador como material para ser transformado productivamente).¹⁵ Como el hombre no reconoce otra medida ni otra dependencia que a sí mismo, la seguridad griega y medieval se ha esfumado.¹⁶

Con *Sein und Zeit*, Heidegger apuntó a superar el subjetivismo ilustrado. Sin embargo, no cruzó el Rubicón solo, echó mano de la hermenéutica de Dilthey, la fenomenología de Husserl y el pragmatismo de Scheler.¹⁷ Aunque el predominio del solipsismo no era algo nuevo, Kant abrió la caja de Pandora que derivó en la vorágine técnica que motivó al ser humano a hacer del mundo un objeto y, así, entubar ríos para suministrar agua a una ciudad, dinamitar montañas para construir carreteras, clausurar pantanos para edificar conjuntos habitacionales... Adentrándose en la esencia del ser, la lógica instrumental quiebra la existencia de las cosas y la remplaza por la vibración del dinero. Rilke, consciente de esta lógica perversa, sostuvo que para los seres humanos de siglos pasados los objetos eran recipientes de algo humano, en franco contraste con las “engañifas de la vida moderna”.¹⁸

Convencido de que solo se podía pensar en alemán, Heidegger se fijó la noble empresa de encontrar términos en su lengua materna para hacer que el lenguaje volviera a hablar para la filosofía. Así, el joven Heidegger extrajo del *alemánico*, dialecto de su región natal, un potencial lingüístico que enriqueció el lenguaje filosófico universal.¹⁹ Es uno de los rasgos más notables del pensamiento heideggeriano, la preocupación por el lenguaje, pues existe la convicción de que, en la época contemporánea, este ha quedado relegado a una burda “teoría de la información” y los modismos y el lenguaje abstracto de la simbólica matemática solo corresponden a la tarea de dominar y administrar técnicamente el universo.²⁰ Así pues, no resulta extraño que fuera Hölderlin el que ocupara gran parte de la atención de Heidegger al momento de las meditaciones sobre el ser.

15 Juanes, *Op. Cit.*, 8.

16 Es interesante la reflexión que hace Espen Hammer sobre la concepción del tiempo moderno. En la sociedad moderna, el cronómetro (reloj de bolsillo) dicta la vida en la empresa, oficina, transporte, negocios y del flujo de la información. Antaño, en la villa medieval, el día empezaba con el trino de las aves y los primeros rayos que se colaban por la ventana. Cuando la observación de los ciclos naturales desempeñaba un papel central en la conciencia de temporalidad del ser humano, los cambios eran más tenues y relacionados íntimamente a un sentido rítmico más fluido vinculado a un orden superior. Espen Hammer, “On Modern Time”, en *The New York Times*, 1 de enero de 2012: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/01/01/on-modern-time/>.

17 Jürgen Habermas y John McCumber, “Work and *Weltanschauung*: The Heidegger Controversy from a German Perspective”, en *Critical Inquiry*, vol. 15, núm. 2, 434.

18 Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, 216.

19 Gadamer, *Op. Cit.*, 37.

20 De forma magistral, Heidegger ejemplifica esta situación explicando que con los términos *Hauswesen* o *Staatswesen* se piensa en la forma en cómo la casa (*Haus*) y el Estado (*Staat*) prevalecen, se administran y decaen. Por el contrario, la palabra *Weserei* utilizada habitualmente por Hebel logra aprehender la calidad duradera de la esencia. *Ídem*, 36; Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica,” *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 9-37.

Hölderlin reveló al mundo la potencia del ideal de la unión entre naturaleza y espíritu, entre lo humano y lo divino en los mitos griegos.²¹

La Primera Guerra Mundial influyó de forma decisiva en la formulación de Heidegger de la técnica como un problema fundamental del pensar filosófico. Aunque la preocupación por este tema se vislumbra en el “Rektoratsrede” de 1933, no fue hasta en *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica) cuando la discusión alcanzó su esplendor. No se debe soslayar, empero, la profunda impronta que dejó en Heidegger, como a toda su generación, la lectura de dos obras capitales de Ernst Jünger: *Die totale Mobilmachung* (1931) y *Der Arbeiter* (1932) —a esta última incluso le dedicó un seminario.²²

En su versión moderna, la técnica es algo completamente distinto a la encarnación artesanal, aquella que ponía en contacto al creador con su obra fundiéndose en una relación simbiótica. Solo el lenguaje permitirá acceder a la esencia de la técnica. Para los griegos, τέχνη significaba dos cosas. Por un lado, un modo de producción que englobaba a la vez al artista y al artesano. Por otro, un modo de descubrimiento, de desvelamiento, en una palabra algo que tenía que ver con la ἀλήθεια... gracias a la técnica, algo se descubre y se hace patente.²³

El ejemplo de Heidegger se sitúa en la Selva Negra: afirma que una serrería difiere abismalmente de una central hidroeléctrica en el Rin. Lo que se busca ahora es “poseer la técnica en las manos”. Huelga decir que la técnica moderna no resguarda a la naturaleza, ni la escucha ni la acoge, pues la concibe únicamente como un territorio productivamente utilizable. Valles, ríos y montañas pierden sus nombres sagrados y míticos; se la rebautiza conforme a la energía aprovechable que contienen: región petrolera o hullera, mineral o carbonífera o de alto contenido de uranio.²⁴ Paulatinamente, sin darse cuenta, el ser humano se vuelve un esclavo más de la voracidad de conquista. Como se retrató en la película *Metrópolis* de Fritz Lang, el ser humano es capital activo, una fuente más de energía explotable. El neologismo alemán *Ge-stell* (emplazamiento) describe la situación de los tiempos modernos: todo está dispuesto para la inspección en términos de los intereses, necesidades y demandas humanas.²⁵

La física moderna anuncia la estructura de emplazamiento. Para Heisenberg, el objeto de las ciencias naturales y de la física no es más *die Natur an sich* (la naturaleza en sí), sino la naturaleza como la depositaria de demandas humanas. Heidegger sostiene que

21 Rodolfo E. Modern, *Historia de la literatura alemana*, Breviarios vol. 152 (México: Fondo de Cultura Económica, 1961), 172.

22 Irene Borges Duarte, “La tesis heideggeriana acerca de la técnica”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 10 (Madrid: Editorial Complutense, 1993), 122.

23 Colomer, *Op. Cit.*, 582.

24 Juanes, *Op. Cit.*, 29.

25 Hans Seigfried, “Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg”, en *Philosophy of Science*, vol. 57, núm. 4, 626-627.

afirmar que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad es un sinsentido. La ciencia griega nunca fue exacta porque, según su esencia, era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo.²⁶ No se puede decir que la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles, que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente del ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales.²⁷ El experimento moderno comienza poniendo como base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición según la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser dominable por medio del cálculo.²⁸

Acontecimientos mundiales del siglo XX como el triunfo de la Revolución bolchevique, el auge del capitalismo, el fracaso de la República de Weimar y el ascenso del nacionalsocialismo en Alemania afectaron hondamente a Heidegger. En el invierno polar alemán de 1930 dictaba cátedra en Friburgo rescatando el heroísmo del *Dasein* audaz en escritores como Spengler, Klages y Ziegler en comparación con la miseria burguesa de la década.²⁹ Con toda certeza, el multicitado párrafo de la Introducción a la Metafísica expresa el pensamiento heideggeriano frente a la Segunda Guerra Mundial:

Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América [sic], por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistos, son la misma cosa: la misma furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo solo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como historia, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares —entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué?— ¿hacia dónde? —¿y después qué?³⁰

26 Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo,” en *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Madrid: Alianza, 2008), 64.

27 *Loc. Cit.*

28 *Ídem*, 67.

29 *Ídem*, 440-441.

30 Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. E. Estiú (Buenos Aires: Nova, 1956), 73.

La preocupación por el destino planetario fue constante en Martin Heidegger, incluso después de la Segunda Guerra Mundial. Al respecto, unas líneas de su correspondencia con Hannah Arendt son reveladoras:

Du hast ganz recht: Die Sache wird auf dem Weg der Bürgerkriege bersorgt. Das ist für Deutschland das Ende und für Europa überhaupt. Ich glaube nicht daran, daß Amerika die Sache schafft. Im ganzen ist es wohl überhaupt kindisch, angesichts der losgelassenen Gewalten mit historischen Vorstellungen sich zurechtfinden zu wollen.³¹

Queda claro, pues, que no se le puede reprochar a Heidegger por no celebrar a los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, lo que hubiera equivalido a legitimar el nihilismo planetario en curso y la destrucción de la historia con las cúpulas de Dresde en llamas.

MENESTER ES PREPARAR LA VENIDA DE LOS DIOS EN LA ÉPOCA DEL OCULTAMIENTO DEL SER

Es verdad que el escenario planteado es dantesco. Regresando al extravío del ser humano en el bosque, tan grave es la cosa que la esencia de la técnica ya desplegada olvida incluso el olvido del ser. Como respuesta a la dictadura de la técnica, Heidegger propuso una serie de acciones encaminadas a revalorar al ser humano como ente histórico. Los destinos históricos de una cultura o sociedad son fijados por una precomprensión colectivamente vinculante de aquello que pueda acaecer en el mundo.³² El ser humano está inmerso con procesos formadores de contexto, dadores de espacio, temporalizadores, que constituyen la apertura o alumbramiento del mundo.³³

Para Heidegger, volver a los pensadores de la *physis* (Anaximandro, Heráclito, Parménides), que acogen la espontaneidad del des-ocultamiento del ser mediante una experiencia pensante en la que conviven lo decible y lo indecible, era aconsejable para remediar los excesos de la Modernidad. *Physis* significa lo que emerge o brota desde sí mismo (por ejemplo, el brotar de una rosa).³⁴ Cuando la técnica no consistía en liberar

31 "Tienes toda la razón: la situación se resolverá por la vía de la guerra civil. Esto es el fin para Alemania y, en general, para Europa. No creo que Estados Unidos lo logre. Por lo demás, es probable que sea incluso pueril, tomando en cuenta las fuerzas desatadas, querer encontrar un camino con las ideas históricas". Martin Heidegger a Hannah Arendt. Friburgo, 15 de septiembre de 1950, en Ludz, Ursula, (comp.), *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*. (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3ª ed., 2002), 117.

32 Jürgen, Habermas, "Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica," en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo (Buenos Aires: Taurus, 1990), 163.

33 *Loc. Cit.*

34 Juanes, *Op. Cit.*, 28.

energía, acumularla y cuidarse de ella, también se construían puentes sobre los ríos para comunicar las orillas y facilitar el trasegar humano; pero el puente era un añadido más que dejaba ser al río tal cual.³⁵ Las obras de arte arquitectónicas dejaban ver el contexto en que eran emplazadas y la luz que las iluminaba. Bien apunta Flaubert en *Noviembre*: “[...] Todas las casas que habitamos son semejantes entre sí, blancas y tristes como mausoleos en el cementerio. En las viejas casuchas negras que ahora están demoliendo, la vida debía ser más fogosa”.³⁶ No se busca retornar a un idílico mundo pre-industrializado, pero sí un tránsito moderado e histórico a la Modernidad fincado en el respeto a los valores sagrados de tierra y patria. A diferencia del tecnarca, el orfebre acoge la materia, la escucha, forja formas fieles a la alteridad de la *physis* o a la divinidad inalcanzable.³⁷ El orfebre sirve a cultos de consagración que exigen entrega a lo primordial y rebasan el capricho humano. Lejos de pretender dominar la naturaleza, atiende la *αλήθεια*, el brotar mismo.³⁸ A este respecto, vale la pena echar un vistazo a un himno de Hölderlin (“Der Ister”) y a otro fragmento de la correspondencia con Arendt:

Hier aber wollen wir bauen.
Denn Ströme machen urbar
Das Land. Wenn nämlich Kräuter wachsen
Und an denselben gehn
Im Sommer zu trinken die Tiere,
So gehn auch Menschen daran.

Man nennet aber diesen den Ister.
Schön wohnt er. Es brennet der Säulen Laub,
Und reget sich.³⁹

Ich bin bei Heraklit, Fragment 16; es muss noch einfacher und zugleich weittragender sprechen. Die Rückgewinnung der anfänglicher erfahrenen *A-Λήθεια* [A-Letheia] scheint mir der Keim und das Samenkorn zu sein, die aufgehen müssen, um ein neues

35 *Loc. Cit.*

36 Gustave Flaubert, *Noviembre*, trad. O. García (Madrid: Impedimenta, 2008), 105.

37 Juanes, *Op. Cit.*, 28.

38 *Loc. Cit.*

39 “Aquí queremos construir, pues las corrientes fertilizan la tierra. Cuando crezca la yerba y vengan los animales en verano a beber aquí, lo harán también los seres humanos. Se le llama El Ister, habita con hermosura. Se mueve y quema la fronda de las columnas”. Martin Heidegger, *Von der Sache des Denkens: Vorträge, Reden und Gespräche aus den Jahren 1952-1969*, Hörverlag, München, 2009.

El nombre Ister proviene del griego *Ιστρος* y del latín *Hister*; este era un nombre antiguo para el río Danubio. No es curiosidad que Heidegger retome este himno si se piensa en la confluencia de corrientes que alimentan este cuerpo hídrico en Baden-Württemberg, estado del natal Meßkirch.

Wohnen des Menschen [sic] zu bereiten. Mit den Jahren lerne ich Goethe verstehen, den Du in der ersten Stunde unseres Wiedersehens zitiertest. Sein Kampf gegen Newton für die Phänomene ist auf dieser geschichtlich gegebenen Basis der Scheidung des „Ästhetischen“ und „Noetsichen“ dennoch in der Richtung angelegt, die Erde für die Welt gegen die bloße Rechnung zu retten.⁴⁰

Por otro lado, el lenguaje también es un vínculo para conectar al individuo con un horizonte de trascendencia. Pensar no es sino hablar, atenerse a la fonética, la gramática, el léxico y las melodías de un idioma de una época y un país (y con esto a un sentido de comunidad y de historicidad). De forma más contemporánea, Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* reprende a Adorno por su juicio pesimista respecto a la Modernidad. Adorno continúa operando en el antiguo modelo “teoría de la conciencia” de la filosofía tradicional, que interpreta la situación humana en términos de la relación del sujeto con el objeto; cuando, de hecho, el agente está constituido por el lenguaje y, por ende, por el intercambio entre agentes, cuya relación escapa así del modelo sujeto/objeto.⁴¹

Otra forma de remediar el desastre es mediante el arte. La obra de arte logra la reconciliación de lo finito e infinito porque permite un diálogo continuo entre el artista, el espectador y el cuadro en sí. Actualmente, la obra de arte se ha convertido en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte termina por ser expresión de la vida del hombre.⁴² Huyen los dioses griegos de los lienzos de Rubens. La obra es símbolo y para mostrar esto Heidegger recurre a un cuadro de Van Gogh en donde ve la fatiga de los pasos laboriosos de la campesina, la soledad del camino al atardecer y la ofrenda del trigo maduro en unos zapatos. La obra ha hablado, ha revelado el mundo de la campesina. Amén de esta situación, el arte no solo revela un mundo, sino que lo vincula a la tierra. Heidegger reivindicó a poetas como Hölderlin o Rainer Maria Rilke por su noble labor de hacer salir lo que esencia al entrar en lo sublime. Habitualmente, el “simple ver” ocurre en la locura, como lo afirmaba Sócrates en *Fedro*:

40 “Yo estoy con Heráclito, en el fragmento 16; este debe ser más simple y más fácil de platicar al mismo tiempo. La recuperación de la *A-ληθεια* [A-letheia] elemental parece ser el germen y la semilla —no son coincidencia los guiños al campo— para preparar una nueva morada del ser humano. Con los años estoy aprendiendo a entender a Goethe, que citaste en el primer momento de nuestro reencuentro. Su lucha con Newton por el fenómeno que ocurre desde la base histórica presupuesta del divorcio de lo ‘estético’ y ‘noético’, todavía busca salvar la tierra para el mundo en contra del mero cálculo matemático”. Martin Heidegger a Hannah Arendt. Friburgo, 18 de diciembre de 1950, en Ludz, Ursula, (comp.), *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3ª ed., 2002), 121.

41 Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Surcos vol. 21 (Barcelona: Paidós, 2006), 688.

42 Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo,” 63.

El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alertándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía [...] lo será imperfecto y la obra [...] quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos.⁴³

En un escenario dantesco donde se ha apagado el resplandor de la divinidad tal y como lo vaticinó Nietzsche, Heidegger se cuestiona ¿para qué poetas? A bote pronto, el brillante filósofo afirma que “ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos”.⁴⁴ Los poetas son guías en la tempestad y el ser humano corriente tiene que aprender a escucharlos, a desbrozar la prosa para entender lo esencial. Aunque el panorama luce desalentador, Hölderlin aviva las llamas de la esperanza: “Donde está el peligro, crece también lo que salva”. Salvar es ir en la búsqueda de ese algo y llevarlo a un encuentro con su esencia para que, por primera vez, pueda llevar a esta esencia a su resplandor propio.⁴⁵

Constantemente, Heidegger reivindica la cercanía con lo rural como forma de pertenencia y como una forma de brindar horizontes de trascendencia al individuo. En este sentido, el intercambio epistolar con Hannah Arendt vuelve a ser revelador. En febrero de 1928 rescata al nobel noruego, Knut Hamsun, y su cercanía con los valores elementales de la naturaleza: “[...] in den Weihnachtsferien las ich die Landstreicher. Hamsun ist ein Philosoph [...] Und diese herrliche Nähe zum Boden, zur Landschaft, zu Instinkten, zum Elementaren [...]”.⁴⁶ No menos importante es el poema autobiográfico *Der Feldweg*:

“[...] Los viejos tilos del parque del castillo lo siguen con su mirada por encima de la muralla, ya cuando reluce claro hacia Pascuas entre los sembrados nacientes y los prados que despiertan, ya cuando se pierde, hacia Navidad, detrás de la colina cercana, bajo las nevadas. Al llegar al crucifijo campestre dobla hacia el bosque. Al bordearlo, saluda al roble alto a cuyo pie hay un banco de rústica carpintería. [...] De la corteza del roble cortaban los niños sus barcos que, provistos de remo y timón, navegaban en el arroyo Mettenbach o en la Schulbrunnen”.⁴⁷

43 Platón, “Fedro,” en Platón, *Diálogos III*, trad. C. García Gual et al, Biblioteca Clásica Gredos vol. 93 (Madrid: Gredos, 2008), 342.

44 Heidegger, “¿Para qué poetas?,” 201.

45 Heidegger, “La pregunta por la técnica,” s.p.

46 “En las vacaciones de invierno leí *El vagabundo*. Hamsun es un filósofo [...] Y esa magnificante cercanía a la tierra, al paisaje, a los instintos, a lo elemental [...]. Martin Heidegger a Hannah Arendt. Marburgo, 19 de febrero de 1929, en Ursula Ludz, *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3ª ed., 2002), 62.

47 Martin Heidegger, *Von der Sache des Denkens: Vorträge, Reden und Gespräche aus den Jahren 1952-1969*, (Hörverlag, München, 2009).

A diferencia de las propuestas de Kant o Hegel, la sociedad internacional será válida únicamente si alberga una comunidad de pueblos fieles a sus tradiciones y a su historia esencial.

LA ÉPOCA DE LA TÉCNICA COMO IDEOLOGÍA

Los cinco pilares que Heidegger propone para salvar a la civilización de la dictadura de la técnica —la historicidad, la vuelta a los presocráticos, el lenguaje como morada del ser, la obra de arte y el arraigo al terreno— pueden brindar directrices para discutir la situación actual del mundo contemporáneo. Basta mirar el arsenal de Estados Unidos y China para convencerse que el potencial destructivo de la técnica moderna podría hacer desaparecer países y regiones de la faz de la Tierra en pocos segundos.⁴⁸ Con la “era atómica”, la guerra y la paz adquieren un significado de exterminio total. Peor aún, a diferencia de la Guerra Fría, cuando el poder se concentraba en dos polos, ahora se experimenta una dispersión del potencial destructivo sin precedentes. Grupos paramilitares, el crimen organizado, los fundamentalistas religiosos y las mafias se aprovechan de Estados fallidos para traficar armas, material nuclear o plagar de piratas los océanos. El mundo globalizado ha reducido las distancias, pero también ha vuelto más vulnerables a los países. Secuestrar un avión o explotar una bomba en el tren subterráneo son acciones que ponen en jaque cualquier esquema de seguridad y alcanzan amplia difusión en la sociedad de la información, en la cual todo es momentaneidad y rapidez. Naturalmente, mientras la civilización contemporánea más se finque en el progreso de la tecnología, mayor será el peligro.

En el debate político-filosófico contemporáneo se sostiene que la Posmodernidad ha traído consigo la admisión de un solo tipo de racionalidad: la instrumental. Las formas de gobierno tecnocráticas impiden una verdadera representación de los ciudadanos. Si la sociedad se define de manera funcional, esto es, si consideramos los sistemas sociales en función de la racionalidad instrumental, definidos sobre criterios económicos, la política deja de ser la instancia clásica de *praxis* y *lexis*, y se convierte en una parcela más de

48 Según datos del Instituto Internacional de Estudios para la Paz de Estocolmo, China ha incrementado su gasto militar en 189% entre 2001 y 2010; India lo ha hecho en un 54% y además comprará próximamente 126 aviones de combate; Australia, en un 49%; y, Corea del Sur, en 45%. Alemania e Italia, países que antaño hubieran sido calificados como serias amenazas a la paz, han disminuido su gasto militar en 2.7 y 5.8 respectivamente. China, EE.UU., Rusia, Arabia Saudita e India son los países, en ese orden, que más gastan en la industria militar. Andrea Rizzi, “La carrera de armas se desata en el Sureste asiático”, en *El País*, 5 de febrero de 2012: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/02/05/actualidad/1328479419_267496.html.

la mentalidad científico-técnica dominada por expertos y burócratas.⁴⁹ Lo preocupante es que nadie se plantee la pregunta por la técnica y cómo esta ha vuelto esclavos a los seres humanos, presos en una lógica de producción insaciable.

La tecnocracia es la más sutil de las ideologías, pero al mismo tiempo la más apolítica de las formas de gobierno. Es ideología sutil porque en la ciencia no cabe discusión; en palabras de Habermas: “El rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la auto comprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de interacción simbólicamente medida y los sustituye por un modelo científico”.⁵⁰ La mentalidad cientifista, por sus criterios lógicos y de rigor, no permite el disenso. Si se elimina la discusión, si se elimina el debate público, la política vendría a ser, en función de su instrumentalización, una elección racional y científica sobre determinados medios.⁵¹

Es cierto, se vive en un mundo dominado por el imperio de la técnica moderna. ¿También crece lo que salva? Allende de lo que los escépticos puedan proclamar sobre el modelo europeo, hay una serie de hechos que no deben soslayarse. Como Heidegger decía de Alemania el siglo anterior, pareciera como si Europa fuera la única alternativa para contrarrestar la peligrosa y alienante ortodoxia liberal (con los consabidos conceptos apéndice de esta: productividad, competencia, rendimiento o el bienestar medido con el PIB). Al menos hasta antes de la recesión actual, los europeos habían optado por un estilo de vida renunciado a un cierto nivel de crecimiento potencial a cambio de calidad de vida. Si antes de mutilar el Estado benefactor convendría regular el capital financiero sería tema de otro ensayo; para efectos de la discusión sobre la técnica, baste decir aquí que, si el futuro se encuentra en Asia, valdría la pena advertir algunos detalles. Por ejemplo, si se analiza la evolución del Índice de Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo de 1980 a 2011, se advierte que países europeos como Dinamarca, Alemania, Suecia o Finlandia superan por casi cuatro puntos porcentuales a países asiáticos que han crecido vertiginosamente en términos del PIB como China, Indonesia, Malasia o India.⁵² De las diez ciudades más contaminadas del mundo, ocho están en Asia; la lista es liderada por Linfen China.⁵³

49 José María Carabante, “Retos de la filosofía política en el siglo XXI”, en Núñez, Paloma y Javier Espinosa, coords., *Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita* (Madrid: Akal, 2009), 329.

50 *Idem*, 330.

51 *Loc. Cit.*

52 El IDH es un indicador estadístico compuesto por tres parámetros: vida larga y saludable, educación y nivel de vida digno. Los bancos de datos y gráficos interactivos con tendencias pueden consultarse en: <http://hdr.undp.org/es/desarrollohumano/>.

53 Véanse los datos y gráficos interactivos en las siguientes páginas: <http://www.time.com/time/specials/packages/completelist/0,29569,1661031,00.html>; <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs313/en/>.

Con base en estos datos, se antoja complicado pensar que la pérdida de peso de Europa en el escenario internacional beneficiará al resto del mundo. Parece ser que el afán de dominio y producción se mantiene intacto en otras latitudes. En relación con el cuidado del ambiente, el razonamiento de Heidegger podría arrojar mucha luz sobre el debate. Si se piensa que hay un mundo que precede al ser humano y que subsistirá a la muerte, se deriva que es el ser humano quien debe adecuarse al mundo, no viceversa.⁵⁴ Una lectura contemporánea del pensamiento de Heidegger cambiaría la actitud frente a la perforación en aguas profundas o el enriquecimiento de uranio, por mencionar algunos ejemplos. Adoptar una posición instrumental frente a la naturaleza es escindir de las fuentes de significado que hay en ella.⁵⁵ Acontecimientos trágicos como el derrame de crudo de British Petroleum en el Golfo de México, la crisis nuclear en Fukushima o las inundaciones en Tailandia y México son resultado, en cierta medida, de la intervención del ser humano en la naturaleza. Por esta razón, los análisis de instituciones como la OCDE no estarán completos hasta que vengan acompañados por sugerencias en torno a un cambio del modelo de producción actual.⁵⁶ Mientras tanto, la empresa de afirmación antropocéntrica seguirá atentando contra la propia existencia del ser humano.

La rapidez del mundo contemporáneo, presagiada acertadamente por Heidegger en su tratado sobre la metafísica, tiene consecuencias de peso. La civilización de imágenes ha “consagrado” la momentaneidad. Ya no hay tiempo para interpretar la historia de las naciones en los frisos sagrados o para la meditación monacal en las grandes catedrales europeas con los vitrales medievales. Las potencias del siglo XXI no difieren mucho de aquéllas que se dividieron al mundo durante la Guerra Fría. No hay un encuentro con la historia, no llega la música de Herbert von Karajan o Elly Ney ni la arquitectura aspira a la majestuosidad de genios como Schinkel. Como Koba “El terrible”, que abolió la tradición de Chéjov y Pushkin, muchos mandatarios se han empeñado en alejarse de las coordenadas históricas de sus pueblos para encallar en el éxito económico sin sustento.

El modelo económico actual está basado en la planificación que corresponde a la organización sistemática, sea de la naturaleza, sea de la sociedad, sea de los seres humanos en cuanto individuos, de tal modo que todo esté controlado. Cada vez más, la vida privada del ser humano queda bajo la administración de la burocracia y el dirigismo. Por otro lado, es una característica del siglo XXI la voluntad por la voluntad, el producir por

54 Una visión moderna sobre este razonamiento heideggeriano puede encontrarse en la película de Terrence Malick, *The Tree of Life*. Contempladas en grande, las pequeñas tragedias humanas resultan irrelevantes si se les compara los grandes dramas de la formación del Universo.

55 Taylor, *Op. Cit.*, 676.

56 Al respecto véanse cualquiera de los estudios que ha publicado la OCDE en relación a la prevención de desastres naturales: *Italy 2010: Review of the Italian National Civil Protection System*, *Étude de l'OCDE sur la gestion des risques d'inondation: Bassin de la Loire, France 2010* o *Japan: Large-scale Floods and Earthquakes*.

producir, el querer por querer... Hoy en día, se producen una gran cantidad de artefactos tecnológicos para los que después se les inventa una necesidad. Por eso, Heidegger considera que una de las características de la voluntad de voluntad es la usura. Es decir, la utilización de los recursos naturales responde a las exigencias del mercado y deja de atender exclusivamente la conservación y supervivencia del ser humano. Como la información también está orientada al mercado, en la sociedad actual, los periódicos, las revistas y la televisión propagan acontecimientos banales y despojados de trascendencia. Incluso, la agricultura ha perdido su carácter sagrado que el filósofo alemán entronizaba en sus ensayos y disertaciones. Ciertamente, esta se ha convertido en una industria de la alimentación motorizada, de producción en serie y el ser humano, presa de horarios agobiantes, ha perdido la vinculación con los alimentos.

Si se piensa en la educación, otro medio de movilidad social y de renovación de ideas, el panorama tampoco es alentador. El decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de seres humanos. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación y que ya no necesita disponer de una biblioteca en casa porque todo el tiempo está de viaje.⁵⁷ Ahora, se informa en congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir.⁵⁸ La universidad ha perdido su poder espiritual para la unificación originaria de las ciencias.⁵⁹ La universidad solo es efectivamente real en tanto que es la institución que hace posible y visible, de un modo ya exclusivo, la tendencia de las ciencias a separarse y especializarse y la particular unidad de las empresas. A lo largo y ancho del orbe se instauran reformas y se desechan programas “inútiles” para orientar la educación al mercado. Sobra decir que, al hacer esto, se niega el carácter milenario, histórico y trascendente de la labor educativa.

CONSIDERACIONES FINALES

Desde sus comienzos, el discurso de la Modernidad —en cualquiera de sus encarnaciones— centró su atención en el menoscabo de las fuerzas de cohesión social para salvaguardar al individuo. En consecuencia, las ciudades dejaron de tener su centro de gravedad en el ágora donde se discutían los asuntos más importantes para la sociedad. El precio que se pagó por la sagrada autonomía se puede traducir en la pesadilla del suburbio, el terror de la normalidad perfectamente administrada, desde el desayuno

57 Heidegger, “La época de la imagen...”, 70-71.

58 *Loc. Cit.*

59 Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2ª ed., 1990).

hasta la cama. Viajando en cuestión de segundos en vagones ultramodernos sin que exista apenas un ápice de interacción con otras personas, los vínculos sociales quedan reducidos a un mero recuerdo de otras épocas. Todo aquel que no pueda ser ubicado en la normalidad racional es desterrado. Al final, la máquina racional acaba devorando a sus propios creadores como Saturno en el famoso cuadro de Goya.

Hombre de convicciones, Heidegger no solo fue el punto de inflexión más importante en la filosofía alemana desde Hegel, sino también es una referencia fundamental para la discusión de temas de relevancia en el siglo XXI. Como se mencionó *supra*, Heidegger advirtió las consecuencias perniciosas de la hegemonía de la racionalidad en todos los ámbitos. En la época del dominio de la técnica planetaria, el ser humano sucumbe ante la exigencia de sus inventos. Aparejado con el olvido del ser viene la transformación del ser humano en un ser que solo vive para el trabajo y el consumo.

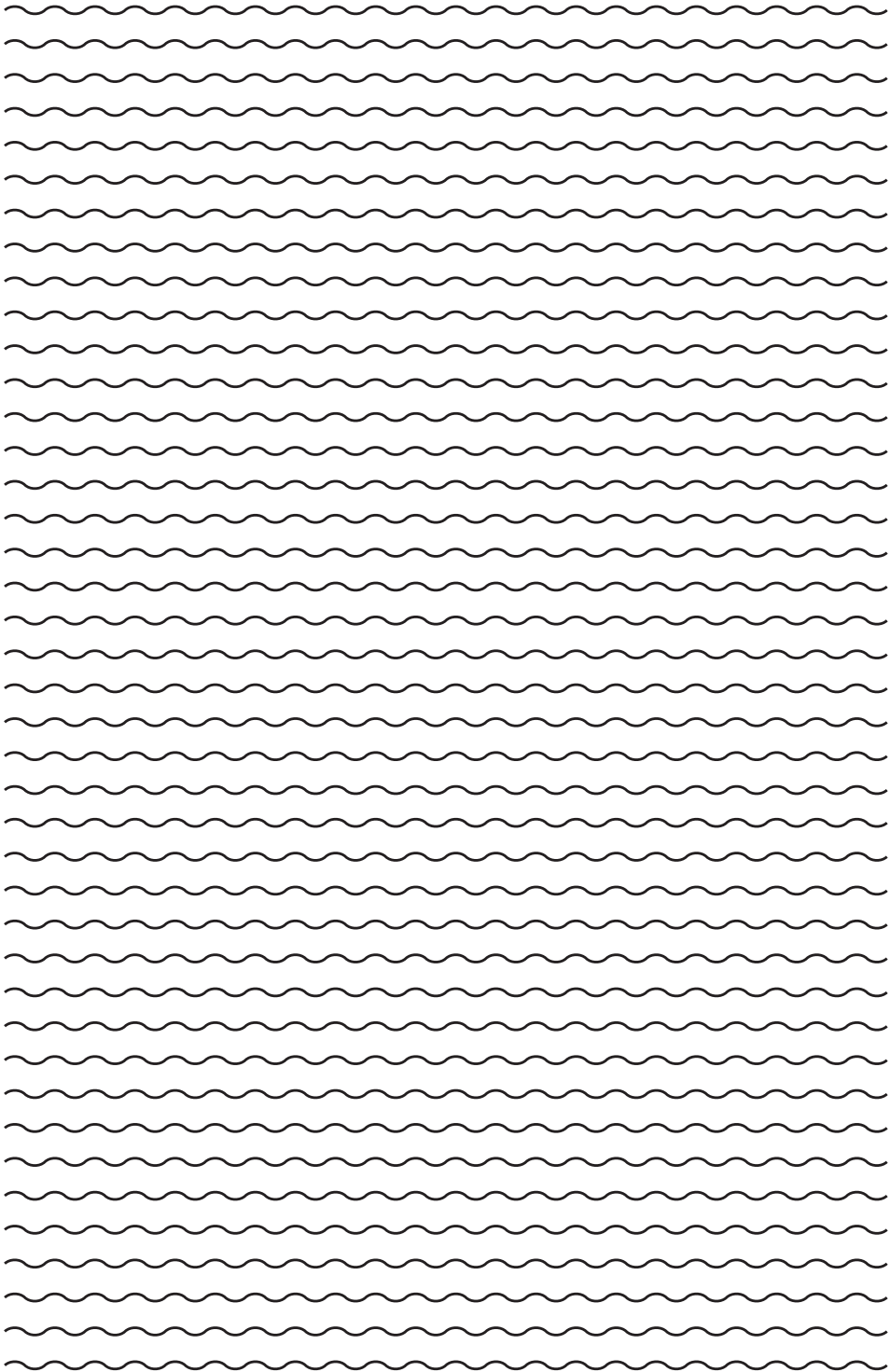
Para romper la perniciosa lógica de dominio de la sociedad contemporánea, Heidegger propone que el ser humano, *mutatis mutandis*, se ponga en contacto con horizontes trascendentes para destronar a la subjetividad como *ultima ratio* de sentido. Esto puede lograrse reivindicando el lenguaje, el arraigo a la comunidad nacional, el predominio del arte y el pensamiento presocrático. Más allá de que la lógica instrumental prevalezca en la sociedad contemporánea, la obra de Heidegger será siempre un recordatorio de la importancia de pensar sobre el ser, no para desterrar la tecnología y regresar a la edad de piedra, sino para dotar de un cariz trascendente la realidad social.

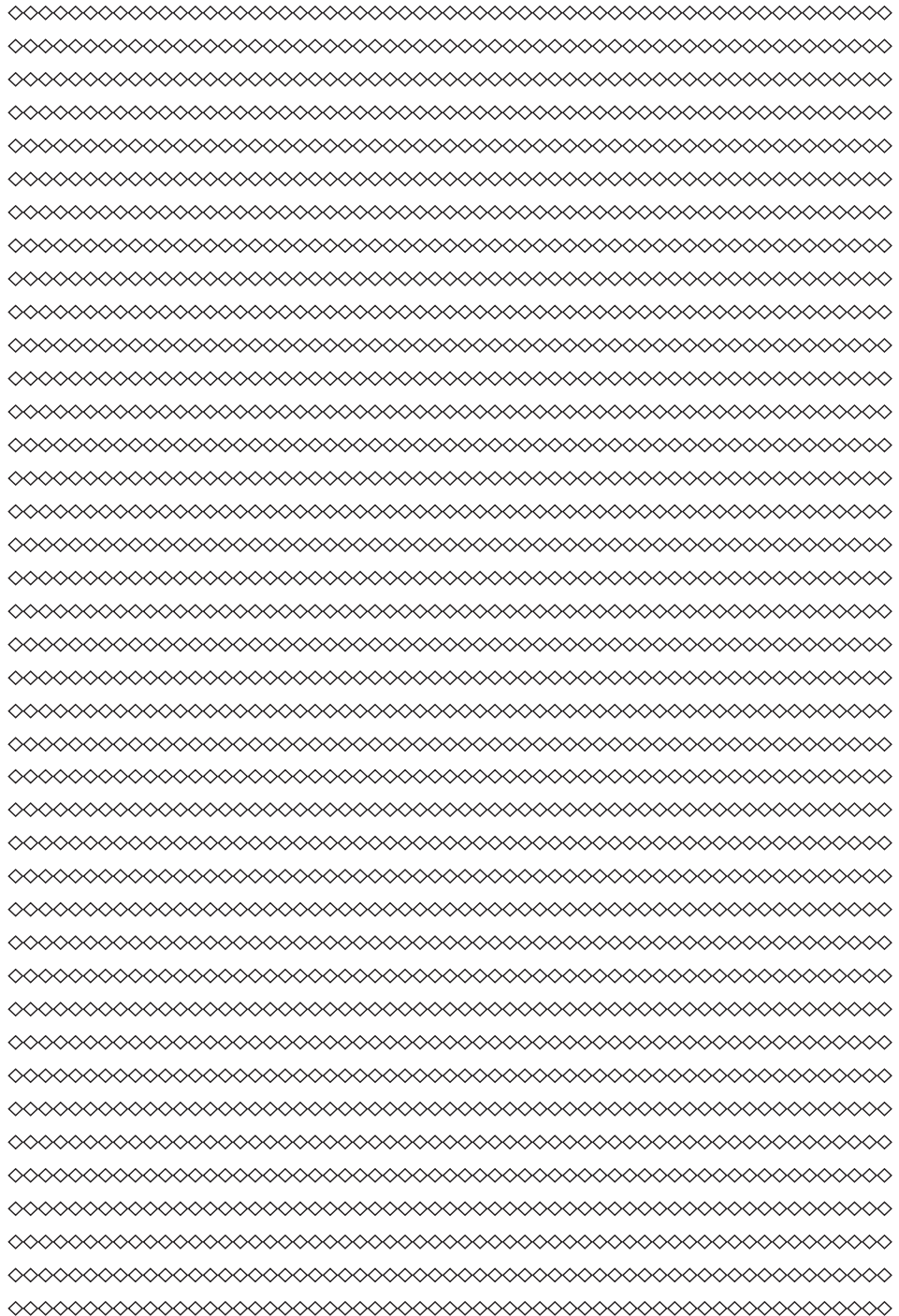
Prescindiendo de si en el futuro cercano, el mundo quede bajo el dominio de una potencia que probablemente no sea democrática-liberal, en el aire, como las hojas de otoño, rondan preguntas esenciales que aún buscan respuesta. Si los países europeos pierden peso en los debates importantes, las conquistas históricas que derivaron en un concepto trascendente de calidad de vida serán relegadas. A ninguno de los dos polos de poder que rigen los destinos de la humanidad parece importarles la pregunta por la técnica. En la época de dioses huidos, los designios del Partido y la economía del mercado global destierran a Confucio y a Shivá.

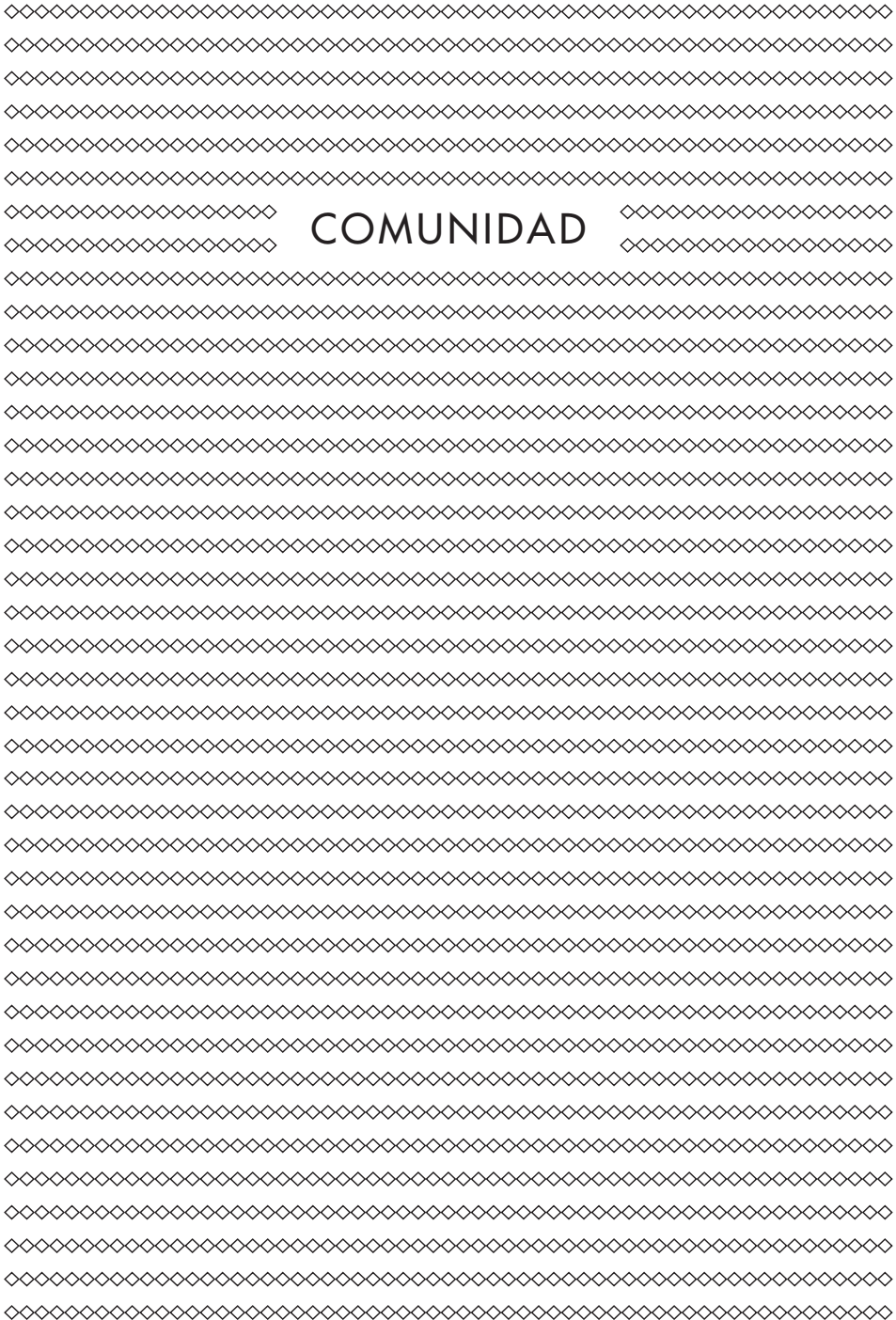
BIBLIOGRAFÍA

- Bercedo, Iván y Jorge Mestre. “El sueño del reloj de Immanuel Kant”, 10 de noviembre, 2010: http://edant.revistaenic.clarin.com/notas/2008/11/26/_-01810693.htm.
- Borges Duarte, Irene. “La tesis heideggeriana acerca de la técnica.” En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 10. Madrid: Editorial Complutense, 1993.
- Cataldo Sanguinetti, Gustavo. “Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger.” En *Revista de filosofía*, vol. 62, 2006.
- Carabante, José María. “Retos de la filosofía política en el siglo XXI.” En Núñez, Paloma y Javier Espinosa, coords., *Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita*. Madrid: Akal, 2009.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo III*. Barcelona: Herder, 1990.
- Flaubert, Gustave. *Noviembre*. Trad. O. García. Madrid: Impedimenta, 2ª ed., 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. “Martin Heidegger en su 75 cumpleaños.” En Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*. Trad. A. Ackermann. Barcelona: Herder, 2002.
- Habermas, Jürgen. “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión de la especie”, en Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. R. S. Carbó. Barcelona: Paidós, 2002.
- _____. “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”, en Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez Redondo. Buenos Aires: Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen y John McCumber, “Work and *Weltanschauung*: The Heidegger Controversy from a German Perspective.” En *Critical Inquiry*, vol. 15, núm. 2.
- Hammer, Espen. “On Modern Time”, en *The New York Times*, 1 de enero de 2012: <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/01/01/on-modern-time/>.
- Heidegger, Martin. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2ª ed., 1990.
- _____. *Introducción a la metafísica*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires: Nova, 1956.
- _____. “La época de la imagen del mundo.” En *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. “La pregunta por la técnica.” En *Conferencias y artículos*. Trad. E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- _____. “La sentencia de Anaximandro.” En *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. “¿Y para qué poetas?” En *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. *Von der Sache des Denkens: Vorträge, Reden und Gespräche aus den Jahren 1952-1969*, Hörverlag, München, 2009.

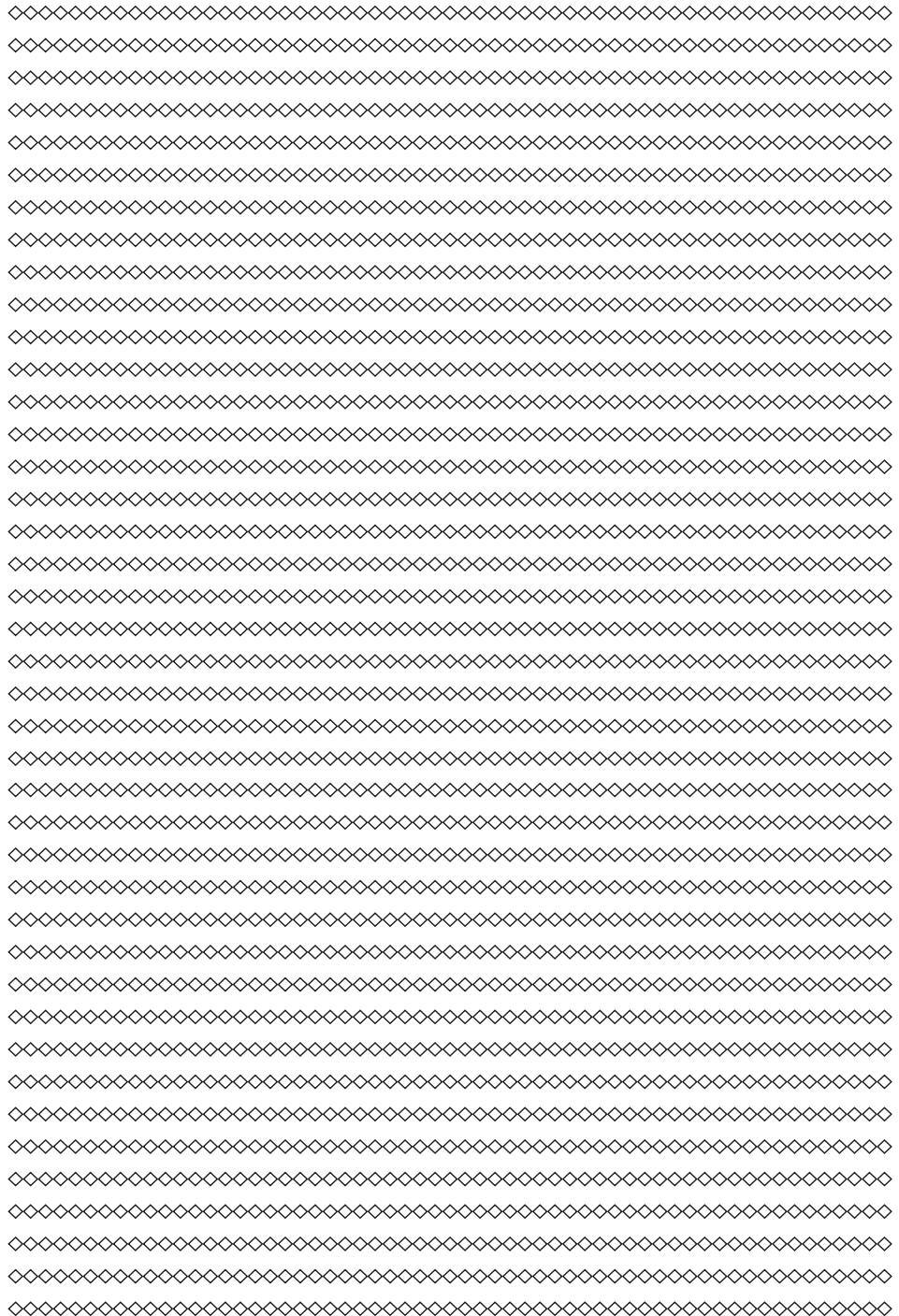
- Juanes, Jorge. *Heidegger: metafísica moderna, antropocentrismo y tecnociencia*. Cuadernos del seminario Modernidad: versiones y dimensiones, núm. 5. México: UNAM, febrero de 2011.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Trad. E. Ímaz. Colección popular vol. 147. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 2009.
- Ludz, Ursula. *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3ª ed., 2002.
- Modern, Rodolfo E. *Historia de la literatura alemana*, Breviarios vol. 152. México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Platón. “Fedro.” En Platón, *Diálogos III*. Trad. C. García Gual, et al. Biblioteca Clásica Gredos vol. 93. Madrid: Gredos, 2008.
- Pérez, Pablo. “Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica.” En *Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, núm. 235, 2007.
- Rizzi, Andrea. “La carrera de armas se desata en el Sureste asiático”, en *El País*, 5 de febrero de 2012: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/02/05/actualidad/1328479419_267496.html.
- Seigfried, Hans. “Autonomy and Quantum Physics: Nietzsche, Heidegger, and Heisenberg.” En *Philosophy of Science*, vol. 57, núm. 4.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. A. Lizón. Surcos vol. 21. Barcelona: Paidós, 2006.







COMUNIDAD



¿DE QUÉ MANERA LA GRAN DEPRESIÓN AFECTÓ LA POLÍTICA MEXICANA? 1929-1934



Jorge Antonio Morales Alfaro

La Gran Depresión generó cambios estructurales que se reflejaron en las políticas públicas y económicas que transcurrieron durante los tres gobiernos del Maximato. A lo largo del ensayo se estudia principalmente las tres ramas que tuvieron un mayor impacto durante la época, ya que la urgencia del problema exigía resultados que solo, se argumenta, llevaron a favorecer a las elites y olvidar poco a poco las reformas exigidas de la Revolución; estas siendo: las decisiones económicas, las relaciones obreras y el problema agrario. Esto lleva a concluir, que si bien, los cambios a corto plazo fueron drásticos, sirvieron para generar atención y una serie de cambios que a largo plazo, llevando a un nuevo equilibrio del Estado y su relación con otras fuerzas sociales..

INTRODUCCIÓN

En el periodo del Maximato, las grandes promesas de la revolución aún no encontraban cabida en el sistema. El reparto agrario, la justicia social, el bienestar de los trabajadores, seguían siendo parte del discurso de los gobiernos, pero no eran realidades consumadas.¹ En parte, por razones políticas internas en el grupo en poder, pero también por el contexto internacional que México enfrentó. El aspecto económico es un ejemplo de esto: las relaciones de la inversión extranjera en ciertos sectores, la balanza comercial y las finanzas, tanto estatales como privadas, fueron determinantes para el desarrollo del país.

El propósito de este trabajo es investigar de qué manera la Gran Depresión impactó en las decisiones de los gobiernos del Maximato. El trabajo abarca tres ramas principales: las decisiones económicas, las relaciones obreras y el problema agrario. Se busca explicar la manera en que los actores relevantes, dentro de la nación, estuvieron sujetos a dar respuestas inmediatas a las situaciones provocadas por la crisis y cómo esto reconfiguró la posición del gobierno, acercándolo más, en un principio, a los intereses de los empresarios y élites, dejando de lado otras reformas que exigía la revolución.

¹ Luis Javier Garrido, *El Partido de la Revolución Institucionalizada. La Formación del Nuevo Estado en México (1928-1945)* (México: Siglo XXI, 1982).



LA GRAN DEPRESIÓN

La Gran Depresión fue causada por una caída del mercado accionario en 1929 que implicó una huida de ahorros, lo que llevó a numerosos bancos a no poder afrontar las deudas y a la disminución de la capacidad financiera del sistema. Esto condujo a un choque negativo en la producción estadounidense que redujo su Producto Interno Bruto (PIB) en un treinta por ciento y aumentó el desempleo en casi veinte por ciento.² Sus magnitudes fueron mundiales pues el sistema internacional financiero se basaba, en gran medida, en préstamos de los bancos afectados. Las causas y desarrollo de esta crisis rebasan los límites de estudio de este trabajo y por ello no se abundará más en el tema.

La economía mexicana estaba ligada en ese momento a la estadounidense de varias maneras. Las exportaciones de materias, sobre todo de minerales, que constituían el sesenta por ciento del total, ocupaban un importante lugar en la balanza comercial. Además, los flujos de capitales provenientes de la nación vecina eran los más importantes para el país. La crisis tuvo un impacto sustancial en la minería, pues se redujo la producción y la cantidad de trabajadores a más de la mitad; sin embargo, los mineros solo representaban tres por ciento del total de obreros. Disminuyó la demanda norteamericana por materias primas y bienes manufacturados y el gobierno de Herbert Hoover impuso medidas restrictivas de comercio: altos aranceles y otras leyes proteccionistas, lo que afectó negativamente la balanza comercial. El impacto de la gran depresión para México fue muy grave. En cifras, entre 1929 y 1932, el PIB real cayó en un 17.6%; lo que representó una caída anual de 4.7% durante los tres años.³

Independientemente de la crisis, la situación de la economía mexicana no estaba en su mejor etapa. La producción iba en disminución desde la crisis interna de 1925, la Gran Depresión solo agravó el problema. Los términos mexicanos de intercambio se habían reducido cuatro por ciento en el periodo de 1926 a 1929, a pesar de la alta demanda externa de minerales.⁴ La agricultura tuvo cosechas malas en 1929 y en el sector financiero fue donde más se notó el impacto. Las consecuencias fueron el encarecimiento de los préstamos y, debido a que el tipo de cambio del peso estaba fijo, los productos nacionales no se volvieron más baratos como era de esperarse, lo que generó una distorsión negativa.

2 Ernesto Cárdenas. *La industrialización mexicana durante la Gran Depresión* (México: El Colegio de México, 1982), 33.

3 Aurora Gómez-Galvarriato. "La política económica del nuevo régimen. Alberto J. Pani 1923-1933." En L.L. Coordinadora, *Los secretarios de Hacienda y sus proyectos* (México: UNAM, 2002), 391.

4 Cárdenas, *Op. Cit.*, 32.



LAS DECISIONES ECONÓMICAS

El gobierno sufrió el impacto de la crisis en cuanto a recaudación. Los ingresos del gobierno provenían, en gran medida, de impuestos a la producción interna y en segundo lugar de impuestos a importaciones. El gasto se manejaba con políticas ortodoxas de presupuesto balanceado. Existía una cantidad de deuda considerable tanto interna como extranjera y la crisis obligó a refinanciarla. Además, al hacer recortes, el gobierno provocó también una disminución de la demanda interna y esto agravó la situación de las empresas.

Como tal el momento más grave de la crisis sucede en el interinato de Emilio Portes Gil en la presidencia, sin embargo, el verdadero impacto fue posterior y es a Pascual Ortiz Rubio a quien le corresponde manejar la situación. Su secretario de Hacienda, Luis Montes de Oca, decidió manejar la crisis a través de las medidas económicas ortodoxas del momento. Estas consistían en disminuir el gasto, no endeudarse y reducir la emisión de moneda. El resultado no fue el deseado, según Aurora Gómez-Galvarriato: “Las políticas fiscales y monetarias restrictivas no hacían más que aumentar los efectos recesivos que provocaba la caída en exportaciones y en los términos de intercambio”.⁵

Debido a que el gobierno mexicano se empeñaba en mantener el patrón oro, se provocaron huidas del metal ante la incertidumbre, lo que llevó a la creación del Plan Calles en 1931. Este constó en una reforma al sistema monetario que desmonetizó el oro para circulación interna, permitió su libre exportación y estableció el peso de plata como unidad del sistema monetario nacional. Además, dejó fluctuar al peso, dándole un respiro a la economía. El Banco de México se convirtió en el único emisor de billetes y definió las funciones del Banco Central como una institución de control económico por parte del Estado, dejando así de prestar funciones de banco privado. A pesar de ello, las políticas monetarias seguían siendo restrictivas, mismo que acentuó el impacto de la crisis.

Es importante mencionar la tangencia entre economía y política que el Plan Calles explicitó. El último caudillo de la revolución seguía siendo el actor unificador, el personaje que daba confianza, seguridad y el tomador de decisiones. Su llamada omnisapiencia era aún incuestionable por muchos personajes y en este momento de crisis económica, él infundió confianza a los inversionistas y empresarios. Testifica esto Alberto J. Pani (1950) acerca del Plan Calles:

5 Gómez-Galvarriato, *Op. Cit.*, 391.



La primera noticia que recibí de dicha Ley fue la de que había sido iniciada por el secretario de Hacienda bautizándola con el nombre de “Plan Calles” —probablemente no solo con el propósito adulatorio, sino también político: el de matar, antes de que nacieran, las resistencias que pudieran oponérsele.⁶

Aunque en un inicio el Plan Calles falló en sus objetivos, tuvo un impacto negativo⁷ y recibió poco apoyo del sector industrial, estas leyes contribuyeron a la recuperación económica que el país viviría los años siguientes.

Seis meses después, como parte de la confrontación interna del Partido entre Calles y Ortiz Rubio, el Secretario Montes de Oca salía del gabinete junto con Áaron Sáenz, Secretario de Industria y Trabajo y Genaro Estrada, Secretario de Relaciones Exteriores, lo que representó una crisis política. Sierra atribuye estos cambios no solo a las tribulaciones políticas, sino a un “cambio en las orientaciones económicas del gobierno”.⁸ En su lugar quedaría nuevamente Alberto J. Pani, quien redirigió las finanzas del gobierno. Esta reestructuración del gabinete transparentó el problema de gobernabilidad que experimentaba Ortiz Rubio y vaticinaba el cambio en la presidencia.

Al llegar 1932, siendo Abelardo Rodríguez Presidente de la República y Pani Secretario de Hacienda, el principal cambio realizado fue la ruptura con las políticas clásicas. Pani decide tener un presupuesto con déficit bien planeado, el cual toma forma en 1933, en parte influenciado por las medidas económicas keynesianas aplicadas en Estados Unidos por el Presidente Franklin D. Roosevelt, también conocidas como New Deal. Estas deudas fueron cubiertas debido a una serie de acciones: primeramente, la extraordinaria acuñación de plata como respuesta a los planes del gobierno de Estados Unidos de aumentar sus reservas; segundo, la reestructuración del Banco de México que implicó la unificación de la emisión de billetes; tercero, políticas expansionistas fundamentales para salir de la gran depresión, como el aumento del gasto en infraestructura; finalmente, una reforma al sistema tributario y una reforma a la Ley Monetaria de 1931 (Plan Calles). Con esto, se reencaminó la economía por una senda de crecimiento, con políticas heterodoxas que se aplicaban en el mundo y que, sobre todo, eran prácticas en la realidad mexicana.

⁶ Alberto J. Pani. *La historia agredida* (México: Polis, 1950), 134.

⁷ Eduardo Turrent. Ortodoxia fallida y heterodoxia exitosa: la reforma monetaria de 1931, *Análisis Económico* (2002).

⁸ Carlos Sierra. *Historia de la tesorería de la Federación* (México, 1933).



LAS RELACIONES OBRERAS

El tema del desempleo provocado por la crisis es otra de las maneras en que el gobierno y el partido se ven afectados. Este problema, aunque no fue de una magnitud alarmante como en los Estados Unidos, sí tuvo implicaciones importantes en el ámbito político. La minería fue la principal actividad afectada por la crisis de 1929 a 1932; la cantidad de trabajadores pasó de 900,000 a 450,000.⁹ Otras áreas involucradas fueron las dedicadas a manufactura para exportación, además de que hubo una repatriación de trabajadores mexicanos de los EEUU.

Por consecuencia, los sindicatos buscaron negociar con el gobierno para proteger a los desempleados. En el período portesgilista, la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) estaba en pleno proceso de escisión entre Luis Morones y Vicente Lombardo Toledano; su poder había disminuido, afectado también por la creación de otros grupos obreros como la Confederación General de Obreros y Campesinos de México (CGOCM) y grupos comunistas. Los empresarios, por otro lado, crearon en esta etapa sus grupos de presión, en específico, la Confederación Obrero Patronal de México (COPARMEX). Muchos de ellos exigían medidas de protección para sus industrias; un ejemplo de esto fue la industria petrolera, la cual fue rechazada por el gobierno, justificando que el 95% del capital era extranjero. Otros explican que las medidas del gobierno, como los mínimos de producción y la paridad del peso, creaban sobreproducción, bajas de precio y, debido a varias prohibiciones legales para declarar empresas en quiebra, creaban un caos en varios sectores. El papel de árbitro del gobierno, del Partido Nacional Revolucionario (PNR) y de Calles fueron clave para resolver estas disputas y dirigir la economía.

En esos momentos de crisis fue cuando se expidió la Ley Federal del Trabajo, que reglamentó el artículo 123 constitucional. Para Ricardo Pozas: “en esta coyuntura, el gobierno se ve en la posibilidad política de imponer las reglas del juego y establecer los conductos de la demanda y las posibilidades de la protesta”.¹⁰ Aunque mal vista por los empresarios, como una intervención estatal excesiva en la economía, uno de los resultados de esta ley fue el control del Estado sobre los obreros, por ejemplo, redujo la cantidad de huelgas legales. Finalmente, las medidas del gobierno desde la presidencia de Calles, tendían a un alejamiento de las clases obreras y campesinas y se acercaban más a las poseedoras, esto se va acentuado con la crisis, pues finalmente la regulación de trabajo aunque *de iure* cercana al trabajador, *de facto* fue un control del Estado sobre

9 Cárdenas, *Op.Cit.*

10 Ricardo Pozas. “El Maximato: El partido del hombre fuerte. 1929-1934,” *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (2006).



el mismo. Como resultado de estos reacomodos, en 1933 nace la Cámara Nacional del Trabajo, que se volvería el órgano obrero del PNR. Meyer menciona al respecto: “Con la creación de la Cámara se intentó reiniciar la contención y dirección perdida sobre el movimiento obrero, lo que resultó imposible debido al abierto apoyo que el Estado brindó al capital, traducido en una política antiobrera, durante el crack. Esta situación produjo una crisis de consenso y hegemonía del Estado frente a la clase”.¹¹

En 1933 se forma la CGOCM, que defendía la lucha de clases contra el sistema capitalista, vía el sindicato y no el partido. Esto como respuesta, justamente, a las políticas gubernamentales de los años de crisis. “La CGOCM como alianza de grupos constituyó la sementera de las futuras organizaciones del cardenismo. Ella era la constatación de un proletariado que transmutaba el sentido de su lucha por la supervivencia, por la reivindicativa frente al capital nacional y nacionalista frente al imperialismo”.¹²

La clara consecuencia de estos procesos fue la conformación del poder obrero organizado que cobra importancia en la política de masas del cardenismo. El sector obrero, fue importante en la organización del PNR por su legitimación y acción para sobreponerse a los efectos de la crisis.

EL PROBLEMA AGRARIO

En la cuestión agraria existen dos posturas contrarias que involucran a la crisis internacional. Para el historiador Enrique Cárdenas, la cuestión agraria, abandonada desde la época de Calles y sobre todo con Portes Gil, tiene un impacto positivo en la recuperación.¹³ La explicación parte de la baja productividad que el campo ofrecía, junto con la inseguridad en cuanto a propiedad. Estas eran razones que desincentivaban la inversión y que hacían que los campesinos culparan al gobierno por no asegurar su inversión. En el momento en que las medidas anti-crisis surten efecto y la devaluación del peso hace mucho más barato sustituir las importaciones por productos nacionales, la industria de transformación se vuelve más rentable y, debido a la gran cantidad de capital fijo inutilizado, antes y durante la crisis que vuelve a entrar en función, la industria tiene un acelerado aumento en productividad, lo cual genera una transferencia de trabajo de la agricultura a la industria, donde los salarios eran mayores.

En contra de esta postura Ricardo Pozas argumenta que el impacto negativo en la producción del campo se da por las medidas arancelarias y la reducción de demanda de

11 Lorenzo Meyer, *El conflicto social y los gobiernos del Maximato* (México: El Colegio de México, 1978), 170.

12 Pozas, *Op. Cit.*

13 Cárdenas, *Op. Cit.*



productos del campo por parte de los Estados Unidos.¹⁴ Las consecuencias de las medidas arancelarias impuestas por el gobierno norteamericano se revirtieron en México, en una reducción, en 1931, de un trece por ciento en la exportación de ganado respecto a 1930, reducción que fue progresiva hasta 1933. Esta situación provocó una pérdida de treinta millones de pesos en el comercio exterior en 1930.¹⁵ El principal problema era la escasez de créditos, por lo cual en 1933 surge el Banco de Crédito Agrícola y a la par de la recuperación estadounidense mejora la situación del campo.

Pozas resume la consecuencia política que surge a partir de esta situación: “Durante el periodo de la crisis se confrontaron dos concepciones sobre el papel que debería jugar la reforma agraria. La primera de ellas, a partir de una perspectiva técnica, argumentaba la necesidad de su clausura definitiva; la segunda, veía en el reparto la posibilidad de permanencia política del grupo gobernante, frente a las presiones de los grupos dominantes, en una visión en donde el logro del consenso parecía lo determinante”.¹⁶

Al igual que el conflicto obrero, el problema agrario va a moldear la relación del PNR, posteriormente Partido Revolucionario Mexicano (PRM), y del Presidente Cárdenas con las masas. Este fue resultado directo del impacto de la crisis externa que agravó los problemas ya existentes en estos sectores que hasta este momento no habían sido atendidos.

Los efectos directos e indirectos de la Gran Depresión cambiaron y moldearon las relaciones políticas de México de distintas maneras. Las decisiones económicas tomaron un rumbo nuevo de crecimiento al cambiar la manera de administrar las finanzas públicas y la heterodoxia económica se abrió paso entre las políticas gubernamentales. Las instituciones económicas estatales se fortalecieron y la administración pública dio un paso que posiblemente no hubiera dado sin esta coyuntura. El giro en la política económica, también implicó un giro en las decisiones políticas y hasta cierto punto en el cambio de un presidente.

Plutarco Elías Calles reafirmó su papel de árbitro entre sectores sociales y el Estado, así como su poder hegemónico en las decisiones de gobierno; sin embargo, su efectividad es cuestionable, en tanto que sus decisiones tenían como objetivo el bienestar de tan solo un grupo social. En relación con la situación obrera, la crisis empujó a la reconfiguración de los grupos y a su inclusión en el PNR, con cambios legales y con una clara tendencia a proteger al inversionista y al empleador; mismo que contradecía el discurso revolucionario. La misma crisis sentaría las bases para el cambio que se da durante el mandato de Cárdenas. Asimismo, la crisis acentuó el problema agrario dejado atrás por los gobiernos; lo anterior, fue decisivo para que el tema agrario fuese reconsi-

14 Pozas, *Op. Cit.*

15 Banco de México, “Examen de la situación económica de México,” *Revista mensual del Banco de México*, 6, (1930).

16 Pozas, *Op. Cit.*

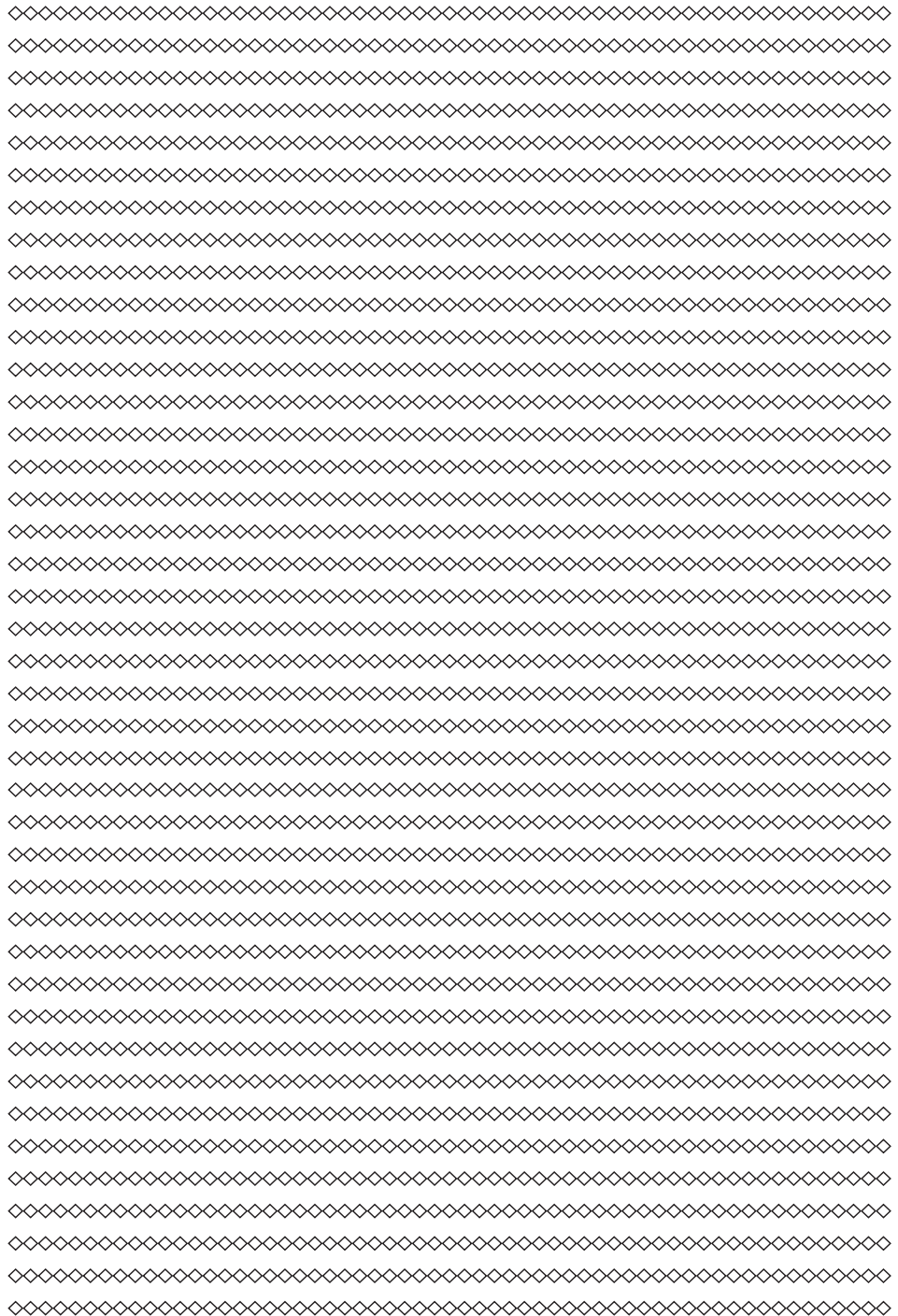


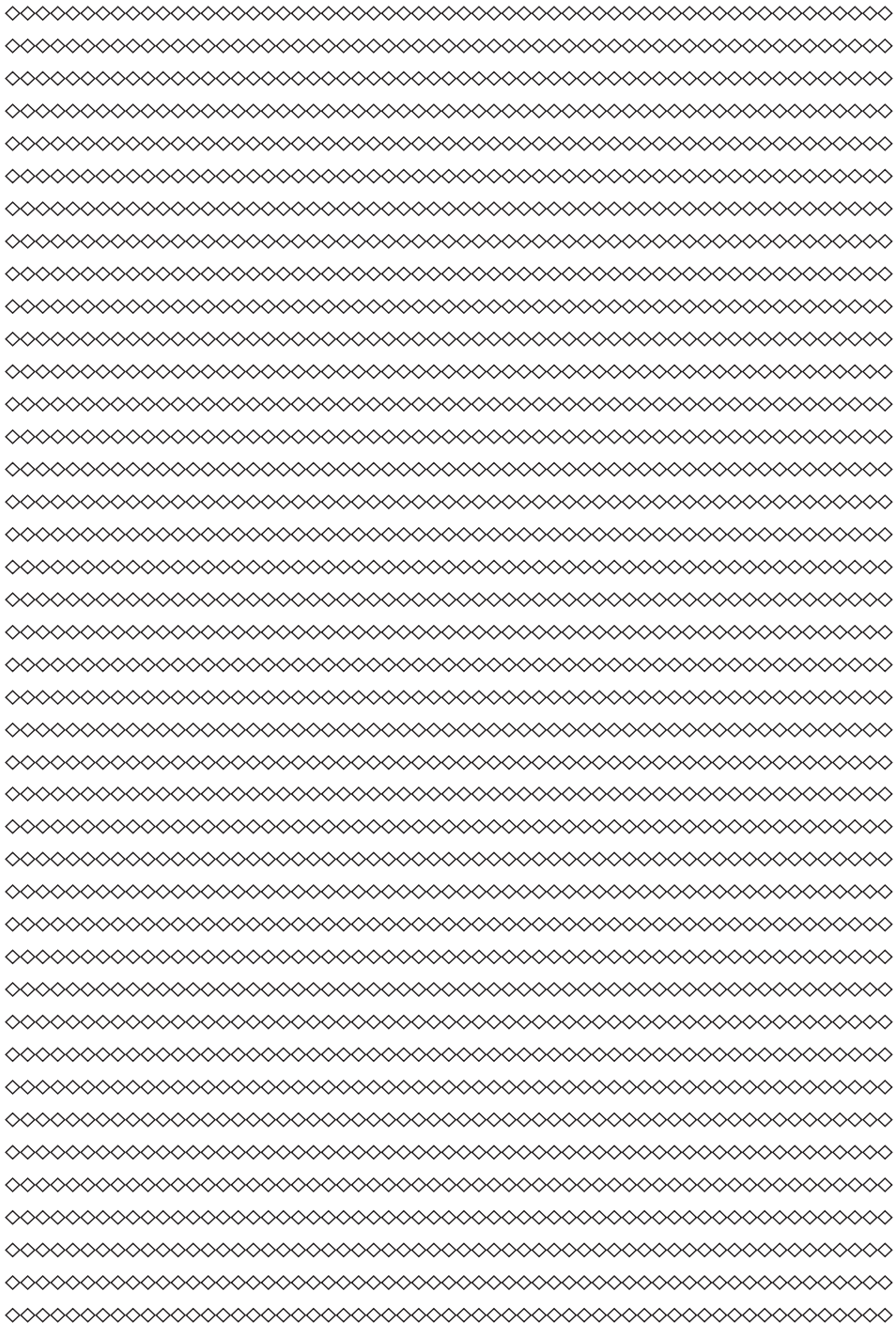
derado, durante los siguientes años, como tema primordial. Finalmente, la crisis obligó a los actores políticos y económicos a voltear hacia México y ver las oportunidades que existían para mejorar la situación económica. Si bien los impactos a corto plazo fueron drásticos, en el mediano plazo la crisis desató una serie de cambios positivos para el desarrollo del país.



BIBLIOGRAFÍA

- Banco de México. "Examen de la situación económica de México." *Revista mensual del Banco de México*, 6, 1930.
- Cárdenas, Ernesto. *La industrialización mexicana durante la Gran Depresión*. México: El Colegio de México, 1982.
- Garrido, L. J. *El Partido de la Revolución Institucionalizada. La formación del nuevo Esto en México (1928-1945)*. México: Siglo XXI, 1982.
- Gómez-Galvarriato, Aurora. "La política económica del nuevo régimen. Alberto J. Pani 1923-1933." En L.L. Coordinadora, *Los secretarios de Hacienda y sus proyectos*, 381-407. México: UNAM, 2002.
- Meyer, Lorenzo. *El conflicto social y los gobiernos del Maximato*. México: El Colegio de México, 1978.
- Pani, Alberto. J. *La historia agredida*. México: Polis, 1950.
- Oca, Luis Montes. "Reorganización de la Hacienda Pública y reforma monetaria, 1927-1931." En *Los secretarios de Hacienda y sus proyectos*, ed. Solorzano, C. 413-457. México: UNAM, 2006.
- Pozas, Ricardo. "El Maximato: El partido del hombre fuerte. 1929-1934." *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 2006.
- Sierra, Carlos. *Historia de la tesorería de la Federación*. México, 1933.
- Turrent, E. Ortodoxia fallida y heterodoxia exitosa: la reforma monetaria de 1931. *Análisis Económico*, 2002.





CONVOCATORIA

La Gaceta de Ciencia Política del ITAM es una publicación estudiantil y académica cuyo objetivo es fomentar los trabajos de investigación en ciencia política, tanto de profesores como de alumnos

Esta publicación extiende su convocatoria a todo tipo de investigaciones de ciencia política, siempre que éstas cumplan con criterios de calidad argumentativa, posean una sólida estructura bibliográfica y cuenten-en su caso-con un sustento empírico. Además, se aceptan reseñas, críticas de libros y autores, resúmenes biográficos de personalidades de la disciplina y notas de estudio.

Los trabajos de investigación podrán ser enviados por correo electrónico a la cuenta

 gacetacpol@itam.mx

o a través la página de www.gacetadecienciapolitica.itam.mx en formato de texto (.doc, .rtf o .pages). La extensión de los trabajos no deberá exceder las 4000 palabras, o una extensión de 15-20 cuartillas incluyendo cuadros, tablas, gráficas, notas al pie y bibliografía, en tipografía de 12 puntos y a renglón seguido. Las tablas o figuras deberán anexarse al final del documento en cualquier formato que no sea imagen o pdf, incluyendo de ser necesario una copia de éstas en formato de hoja de cálculo e indicando dónde deberán situarse dentro del texto. Por último, los trabajos deberán incluir un sumario de no más de 120 palabras. No hay un mínimo de palabras.

Toda referencia en el documento deberá aparecer en el formato establecido por el manual de estilo Chicago. El total de referencias deberá ser listado al final de la investigación en la sección de bibliografía, cumpliendo también con los criterios que dicta el manual antes mencionado. Cualquier error gramatical, de sintaxis o de redacción será revisado por el Consejo Editorial y el Consejo Consultivo y corregido por éstos. Una vez publicada la investigación, el Consejo Editorial se arroga todos los derechos de publicación de la misma.

La fecha límite de entrega será anunciada de manera oportuna en la página de Internet de la Gaceta, misma que podrá ser consultada para mayores informes.

Departamento Académico de Ciencia Política del ITAM

Río Hondo Núm. 1, Col. Progreso Tizapán, Del. Álvaro Obregón, C.P. 01100, Mexico D.F.
www.gacetadecienciapolitica.itam.mx
gacetacpol@itam.mx
Tel.: +52 5628 4000 ext. 3702.