



Rector

José Antonio González Treviño

Secretario General

Jesús Áncer Rodríguez

Secretario de Extensión y Cultura

Rogelio Villarreal Elizondo

Centro de Estudios Humanísticos

Alfonso Rangel Guerra

Anuario *Humanitas* es una publicación trimestral de humanidades editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Certificado de Licitud de Título y Contenido número 04-2007-070213552900-102. Oficina: Edificio de la Biblioteca Universitaria "Raúl Rangel Frías", avenida Alfonso Reyes 4000 Nte. Primer piso, C.P. 64440, Monterrey, N. L. México. Teléfono y fax (81) 83 29 40 66. Domicilio electrónico: cesthuma@mail.uanl.mx. Apartado postal No. 138, Suc. F. Cd. Universitaria, San Nicolás de los Garza, N. L. México. Redacción y corrección de estilo: Francisco Ruiz Solís. Portada, diseño y formación: Yolanda N. Pérez Juárez.

HUMANITAS

ANUARIO

CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS DE LA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Director Fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la Sección de Filosofía

M. A. Cuauhtémoc Cantú García

Jefe de la Sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la Sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la Sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza

ANUARIO
HUMANITAS 2008

**CIENCIAS
SOCIALES**

Los filósofos y la política totalitaria en el siglo XX

Jacob Buganza*
Universidad Veracruzana

I

Muchas veces se ha pensado que los filósofos no se interesan por los temas terrenales, uno de los cuales es la política. No hay nada más falso que eso. Es más, los filósofos en varias ocasiones han apoyado o vituperado ciertos movimientos políticos, a los cuales ven como un reflejo de sus propias teorías aplicadas al caso social.

Hay un libro del profesor Mark Lilla que aborda el difícil tema de cómo los filósofos se interesan por la política, llegando a convertirse hasta en ideólogos de movimientos sociales. El libro lleva el título de *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política* (*The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*). El libro está muy bien escrito, aunque la traducción de debate contiene algunas ineficiencias ortográficas que en nada demeritan el trabajo de Lilla. De hecho, el mismo título del libro en español connota una diferencia fundamental con el título inglés puesto que el nombre original dice “Reckless Mind”, que debería ser traducido como “mente imprudente”, lo cual está más acorde con el contenido del libro dado que el autor escribe que al analizar las posturas políticas asumidas por los filósofos que él trata en su texto se sintió “decepcionado” de ellos (aunque es cierto que los editores ponen títulos que puedan ser más comerciales).¹

*Jacob Buganza (n. 1982). Italiano/mexicano. Licenciado en filosofía por el Seminario Arquidiocesano de Xalapa y maestro en estudios humanísticos por el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Libros recientes: *Reflexiones filosóficas sobre hermenéutica y semiótica* (Editorial Torres Asociados, México, 2008), *Introducción esquemática a la historia de la filosofía* (Ediciones Verbum Mentis, Córdoba, Ver., 2008) y *Filosofía periodística* (Primero Editores, México, 2007). Investigador de tiempo completo en la Universidad Veracruzana. Correo electrónico: jbuganza@hotmail.com.

¹ Cf. Mark LILLA, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política* (Prólogo de Enrique Krauze y traducción de Nora Catelli), Editorial Debate, Barcelona, 2004, p. 24.

El trabajo de Lilla está muy bien hecho, aunque en este momento no nos centraremos en hacer una reseña, sino en tomar algunas de las reflexiones y observaciones de este profesor de la Universidad de Chicago para mostrar cómo es que los filósofos están inmiscuidos, en muchas ocasiones, en la política, siguiendo, eso sí, el esquema que este autor trabaja en su libro mencionado y citándolo en varias ocasiones. Cabe advertir, antes que nada, que no se hablará aquí de Walter Benjamin y Michel Foucault, los cuales sí son tratados por Lilla satisfactoriamente.

Los casos que Lilla trabaja no dejan muy bien parados a todos los filósofos, quienes parecen haberse debatido entre los dos extremos de la política surgida después de la Primera Guerra Mundial. De hecho, el autor llega a hablar de una *filotiranía*, como si los filósofos, a veces un tanto perdidos en el amor a la sabiduría caen en un amor por la tiranía, esto es, por los totalitarismos.²

Alemania perdía la Primera Gran Guerra hacia noviembre de 1918, al mando del *Kaiser* Guillermo, que huía a Holanda. Rusia había iniciado su Revolución un año antes, destronando al zar Nicolás II. Italia, que había quedado muy mal económicamente después de la Primera Guerra (a pesar de que en 1915 se mueve de la Triple Alianza a la Entente), manifiesta una monarquía endeble encabezada por los Saboya. Francia había quedado parcialmente destruida, a pesar de lograr la victoria luego de que el general Ferdinand Foch dirigiera a su ejército junto a los de Estados Unidos e Inglaterra. Austria-Hungría había quedado muy mal parada luego de la batalla contra los rusos en el frente oriental (baste recordar la “ofensiva de Brusilov”). Europa, literalmente partida, fue, por ello mismo, un suelo a partir del cual pudieron germinar impulsos políticos aún más fuertes que los que habían surgido previamente a la Primera Guerra Mundial.

Básicamente al interior de los países se dieron movimientos ideológicos de reconstrucción cargados de nacionalismo. Las naciones necesitaban, en cierto sentido, de esos impulsos nacionalistas mili-

² El lector que se interese por esta tesis de Lilla, debe leer el prefacio y el epílogo de *Pensadores temerarios*. Aquí no será abordado explícitamente este tema.

tarizados para reorganizarse luego del caos provocado por la Primera Gran Guerra. Sin embargo, esos movimientos políticos fueron llevando, paulatinamente, a los totalitarismos, tanto de derecha como de izquierda. Con respecto a los movimientos totalitaristas de izquierda solamente hay que recordar la conformación de la URSS que, luego de la caída y ejecución de Nicolás II y del endeble paso de Kerensky, es liderada por el grupo bolchevique, impulsado por su líder Lenin. De igual manera hubo movimientos totalitarios de derecha, en especial los encabezados por Benito Mussolini en Italia y Adolf Hitler en Alemania.

En el panorama político mundial de Europa surgían, pues, dos movimientos totalitaristas: uno de derecha (el fascismo) y otro de izquierda (el comunismo). Dos extremos del abanico político que al totalizar y militarizar su vida social parecen tocarse, pues tanto el fascismo como el comunismo generaron regímenes que, a pesar de tener signos contrarios, se asemejaban en mucho.

Muchos filósofos no se mantuvieron al margen de estos movimientos. Varios de ellos apoyaron abiertamente a la postura política que consideraban más pertinente y en la cual varias de sus ideas de veían reflejadas.

II

Los casos que maneja Lilla para ilustrar esto último son fundamentales. En la vertiente de la derecha extrema se pueden ver dos de los grandes filósofos alemanes del siglo XX: Martin Heidegger y Carl Schmitt. Estos dos últimos apoyaron abiertamente el nazismo de Hitler, el primero desde la academia y el segundo desde el gobierno (aunque también era un académico de altos vuelos en su tiempo). Muchas veces se ha querido negar esta faceta de los filósofos tratados, pero como dice Lilla:

Ahora se sabe que Heidegger apoyó manifiestamente a los nazis al menos hasta finales de 1931; que trabajó activamente para conseguir

³ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 40 (los subrayados son del original).

el cargo de rector; que una vez conseguido, se empeñó con todas sus fuerzas en *revolucionar* la universidad y que ofreció, por toda Alemania, conferencias de propaganda que siempre acababan con el preceptivo *Heil Hitler*.³

Lilla incluso llama a esta actividad de Heidegger con el mote de “despreciable”; también sus actitudes personales pueden ser denominadas así, pues cortó relación con sus colegas judíos, incluido su maestro Husserl. Cabe recordar que, además de tener varios colegas judíos, tuvo una aventura, hoy muy documentada, con Hannah Arendt, que también era judía. De hecho, otro amigo y colega de Heidegger, Karl Jaspers, se lamenta profundamente de la actitud tomada por el autor de *Ser y tiempo*.

[Heidegger] Utilizó también su creciente poder para denunciar, por motivos políticos y mediante cartas secretas enviadas a funcionarios nazis, a su colega y futuro premio Nobel de química Hermann Staudinger y a su antiguo alumno Eduard Baumgarten. Incluso tras haber renunciado a su cargo [Lilla se refiere al cargo de rector en la universidad de Friburgo], Heidegger firmó solicitudes de apoyo a Hitler y presionó al régimen para que le permitieran establecer una academia de filosofía en Berlín. En 1936, dos años después de su renuncia, Karl Löwith lo encontró en Roma, donde explicó a su antiguo alumno cómo ciertos conceptos de *Ser y tiempo* habían inspirado su compromiso político. Lucía la insignia nazi en la solapa.⁴

Heidegger estaba plenamente convencido del nazismo, a pesar de haber vivido los horrores de la Segunda Guerra Mundial (ocasionados, como su causa principal, por el régimen hitleriano); tal parece que Heidegger no se arrepiente de su toma de postura, sino que quien debería disculparse era Hitler (según un asombroso comentario hecho a Ernst Jünger): “él, Heidegger, sólo podría disculparse por su pasado nazi si Hitler pudiera volver para disculparse con él”.⁵

Además de Jaspers, Arendt también parece decepcionada ante Heidegger, mentor y amante suyo. Escribe, según dice Lilla, una fábula titulada “Heidegger el zorro” que va como sigue:

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

Una vez, hace mucho tiempo, existía un zorro tan carente de astucia que no solo caía prisionero en todas las trampas, sino que no podía ver la diferencia entre una trampa y lo que no lo era [...] Construyó una trampa como madriguera [...] “Tantos me visitan en mi trampa que me convertiré en el mejor de todos los zorros”. Y en esto también hay algo de verdad: nadie conoce mejor la naturaleza de las trampas que quien pasa toda su vida en una trampa.⁶

Tal parece que Heidegger, tan grande y monumental en *Ser y tiempo*, se dejó engañar por un dictador como Hitler.

Sin embargo, Heidegger no fue el único de los grandes filósofos “hechizados” por el nazismo hitleriano. En esa lista también hay que incluir a Carl Schmitt, quien en los años veinte se había distinguido como jurista y como crítico del Tratado de Versalles, celebrado en 1919, que dejaba a Alemania muy mal parada en el panorama internacional con el fin del imperio de los Hohenzollern y la instauración de la República de Weimar.

III

Schmitt también se apasionó con el nazismo, tanto que incluso se llegó a convertir en el “defensor oficial del régimen nazi”.⁷ Tal parece que su concepto de *lo político* se veía claramente plasmado en lo sucedido durante el gobierno de Hitler. Para Schmitt, lo político se gesta cuando se distingue entre amigos y enemigos; esto es, para que exista lo político es necesario que se distingan dos bandos: los nuestros y los otros, a los que hay que combatir y que también están fraguando atacarnos. “La política implica la existencia de amenazas latentes y, en última instancia, la posibilidad de la guerra”. De hecho, es por esta posibilidad de la guerra que el Estado civil tiene la obligación de vigilar. En este punto se ha relacionado

⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 65. Para una visión de la filosofía política de Hobbes, puede consultarse: Jacob BUGANZA, *Ensayo sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (Prólogo de José Fernández Santillán), Ediciones Verbum Mentis, Córdoba (México), 2005.

a Schmitt con Hobbes, pues este último fue el primero que “concibió un orden político capaz de controlar la aparición de hostilidades” en su libro *Leviatán*.⁸

Apuntalando la idea anterior, dice Dolores Marcos que:

En definitiva, para Schmitt lo político alude a los conceptos de inclusión-exclusión, a partir de los cuales es posible diferenciar un nosotros que se manifiesta en la constitución de un Estado, frente y en contraposición a los otros que pertenecen a otra unidad política, es decir, a otro Estado.⁹

En este sentido, tiene razón Dora Elvira García cuando afirma que para Schmitt la violencia es condición de lo político (mientras que para Arendt la política debe ser la disolución de la violencia).¹⁰

Pero hay otro concepto central para Schmitt que conforma algo extrajurídico dentro del Estado civil. Este concepto se relaciona con la hobbesiana idea de “soberano”. Este concepto designa un tipo de poder especial con el cual es conformado el individuo (o individuos, si fuera el caso parlamentario que también trata Hobbes) que tiene a su cargo la protección de la sociedad. El gobernante es, para Hobbes, el soberano; el soberano incluso puede llegar a estar por encima de lo jurídico pues su despotismo está justificado *ex contractu* para el filósofo de Malmesbury, según lo asegura Bobbio.¹¹ De igual forma, el gobernante que ejerce el poder lícito dentro de la sociedad tiene un poder soberano, el cual, en los casos en que la conservación de la sociedad está en peligro, puede ejercer una “decisión soberana” en pos de la conservación.

⁹ Dolores MARCOS, “Acerca de los conceptos de política y soberanía en Carl Schmitt y Thomas Hobbes”, en: *Foro interno: anuario de teoría política*, No. 4, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 48.

¹⁰ Cf. Dora Elvira GARCÍA GONZÁLEZ, *Del poder político al amor al mundo*, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2005, pp. 205-224.

¹¹ Para Norberto Bobbio, hay otras maneras de justificar el poder según la filosofía: *ex natura* (para Aristóteles) y *ex delicto* (para Bodino). Que sea *ex contractu* es una innovación de Hobbes, Cf. Norberto BOBBIO, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (traducción de José Fernández Santillán), Fondo de Cultura Económica, México, 2001 (2a ed.), p. 101.

¹² Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 66.

La doctrina de Schmitt lleva por nombre “decisionismo” y tiene como objetivo una crítica al liberalismo, que concibe al Estado como una “institución neutral” regida por la ley.¹² Luis Oro Tapia trabaja este concepto desde la *Teología política* de Schmitt; se pregunta y responde de la siguiente manera:

¿Qué se entiende por decisión? La decisión soberana es extrajurídica, puesto que se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta, en cuanto no obedece a ningún tipo de patrón legal preestablecido. Ante “un caso excepcional, el Estado suspende el derecho en virtud del derecho a la propia conservación”. Por el contrario, en los casos normales cabe reducir al mínimo el elemento autónomo de la decisión, es decir, la posibilidad de tomar una resolución al margen del orden jurídico.¹³

El decisionismo propuesto por Schmitt pudiera reflejarse, a nuestro juicio, en la política hitleriana. Hitler distinguía perfectamente bien cuáles eran sus enemigos, y éstos eran los judíos.¹⁴ Pareciera que Schmitt se entusiasma con la distinción “política” de Hitler, y por ello se suma al proyecto del Tercer Reich como “jurista de la corona”. Además, Hitler y su régimen atacan de manera decidida a esos enemigos “públicos”, que son los judíos. Hay en este acto de Hitler un marcado decisionismo que va por encima de la ley establecida.

El enemigo es de orden divino para Schmitt, quien encuentra en el discurso de Oliverio Cromwell a quien sostiene esta misma posición en el ámbito político de la Reforma en tiempos de cambio entre los Tudor y los Estuardo. Dios parece que pone a los enemigos enfrente para que se dé la confrontación, la natural guerra o querrela entre los amigos y los enemigos.

En *El concepto de lo político* Schmitt encuentra el verdadero carácter de la enemistad política humana en un discurso de Oliverio Cromwell, quien describe a la España papista como ‘el enemigo natural, el enemigo providencial cuya enemistad fue puesta en él por Dios’. Al

¹³ Luis ORO TAPIA, “Crítica de Carl Schmitt al liberalismo”, en: *Estudios públicos*, No. 98, Centro de Estudios Públicos, Santiago (Chile), 2005, p. 174.

¹⁴ Cf. Adolfo HITLER, *Mi lucha* (traducción de C. E. Araluce), Editorial del Partido Nacional Socialista de América Latina, México, 2000, pp. 104ss.

¹⁵ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 76.

comentar este pasaje, Meier señala que Schmitt parece creer que ‘el enemigo es parte del orden divino y que la guerra tiene el carácter de un juicio divino’.¹⁵

Tal parece que esos enemigos naturales, casi seleccionados por Dios, son los judíos para el caso germano. Así lo expresa el mismo Hitler en *Mi lucha*: “Así creo ahora actuar conforme a la voluntad del supremo creador: al defenderme del judío lucho por la obra del señor.”¹⁶ Los judíos para el caso hitleriano aparecen como la amenaza mortal que debe combatirse, y esta amenaza es mesiánica, divina.¹⁷

El liberalismo y la tolerancia que se encuentran en su seno (lo cual implicaría la libertad de los judíos) no podía ser aceptada por Schmitt. Este filósofo y politólogo alemán es seducido, al igual que en caso de Heidegger, por el mensaje “mesiánico” de Hitler.

IV

Otro de los autores que trae a colación Lilla es Alexandre Kojève (Aleksandr Vladimiroviè Kozevnikov), quien fuera un aristócrata ruso que sale de su país natal para establecerse, luego de varios periplos, en Francia, donde desarrollará su genio filosófico y, además, se desempeñará en altos cargos gubernamentales. En cuanto al desarrollo filosófico de este autor, pueden destacarse sus estudios en torno a Hegel, a quien comentó y criticó en varios de sus cursos y textos (habría que apuntar, junto a Kojève, a Jean Hyppolite, hegelianista también, y cuyo libro más conocido es *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*¹⁸).

Kojève trabaja incansablemente sobre Hegel y el “deseo de reconocimiento” que encierra la dialéctica del amo y el esclavo. La *Fenomenología del Espíritu* trata de brindar un panorama de cómo la mente humana, mediante la reflexión, puede llegar al “conocimien-

¹⁶ Adolfo HITLER, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷ Cf. Philippe BURRIN, *Hitler y los judíos. Génesis de un genocidio* (traducción de Eunice Barrales), Editorial Diana, México, 1992, p. 27.

¹⁸ Hay una edición en: Península, Barcelona, 1974.

to absoluto”. Uno de los pasos para llegar a ese conocimiento absoluto es el momento de la “autoconciencia”, que es cuando la mente cae en la cuenta de sí misma como una fuerza activa y admite su deseo de reconocimiento.¹⁹ De ahí viene la famosa alegoría de la lucha entre el amo y el esclavo, en donde se ve plasmado el “deseo” de reconocimiento por parte de uno y otro, con la consecuente victoria del esclavo. La importancia de esta dialéctica entre el amo y el esclavo es mayúscula. Para Lilla:

Kojève estaba convencido no solo (*sic*) de que esta (*sic*) era una instancia decisiva del texto (y por extensión de toda la obra de Hegel), sino también que podía extender el análisis de la consciencia (*sic*) al de la historia, cuya lógica finalmente revela.²⁰

Esto quiere decir que la historia se explica mediante la dialéctica, que es lógica revelada. Hay un proceso final, que es la síntesis, que integra y supera a los dos contrarios anteriores, conocidos tradicionalmente como tesis y antítesis.

La Revelación es una síntesis de lo Particular y de lo Universal. El “Yo” pronunciado expresa un Yo particular que vale universalmente en cuanto tal, pues es comprendido por todos los otros en su particularidad.²¹

Hay en el seno de esta dialéctica un afán o deseo de reconocimiento; es un deseo de reconocimiento de nuestra igualdad. “El yo es el nosotros y el nosotros es el yo”, como diría Kojève.²² Todo esto, aplicado a la política, puede generar la idea de que, al final, todo confluirá en la unidad, en la síntesis de los opuestos, si quiere

¹⁹ Según Virginia López Domínguez, para Kojève la autoconciencia representa el para-sí que, años después, utilizaría Sartre, Cf. Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, No. 1, Universidad Complutense de Madrid, 1996, p. 164.

²⁰ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 111.

²¹ Alexandre KOJÉVE, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Ediciones Librería Fausto, Buenos Aires, 1999, p. 127.

²² *Ibid.*, p. 113.

verse así. Es una síntesis entre todas las naciones en un “Estado universal”. Al respecto dice Lilla lo siguiente:

Para él [se refiere a Kojève] era un mero detalle si el fin de alcanzaba a través del capitalismo industrial impulsado por Estados Unidos (que denominaba “alternativa de la derecha hegeliana”) o el socialismo de Estado de la Unión Soviética (o “alternativa de la izquierda hegeliana”). En los dos casos, la distinción amo/esclavo desaparecería al surgir un próspero Estado universal en el que se daría satisfacción a nuestra secular ansia de reconocimiento.²³

Esa síntesis entre los contrarios (Estados Unidos y la URSS, que intensificaron el conflicto durante la tensión suscitada entre la OTAN y el grupo de Varsovia; es la tensión llamada “guerra fría”, que traería guerras como las de Corea y Vietnam) se daría precisamente en Europa, en concreto en Francia. “La estrategia de Kojève consistía en crear una tercera fuerza, una Europa unificada, en lo que él llamó nuevo “Imperio latino”, dentro del cual Francia sería “primus inter pares”. Con ese objetivo sugiere la creación de nuevas formas de unión política y económica entre las naciones latinas (excluidas Alemania e Inglaterra),”²⁴ rivales durante la Primera y Segunda Guerras Mundiales. Con esa síntesis del Estado universal o Estado homogéneo finalmente se llegaría al fin de la filosofía.²⁵ Todo terminaría en esa síntesis final que, de manera un tanto profética, se ha dado con la globalización y los bloques económicos recientes.

El problema que veía Kojève con estos bloques económicos es lo que en su tiempo se decía con el término “colonialismo”, que consiste básicamente en la explotación capitalista de los países subdesarrollados por parte de los desarrollados. De hecho, su postura en cierto sentido es profética:

²³ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 114.

²⁴ *Ibid.*, pp. 114-115.

²⁵ “La historia que alcanza su cumplimiento alcanza también su final”, dice Sergio GIVONE, *Voz y disidencia. La configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos XIX y XX* (traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles), Ediciones Akal, 2001, p. 70.

Cuando observamos este mundo como un todo, es decir, como es en realidad, no es difícil ver cómo la definición marxista de capitalismo se adapta a la perfección, incluso con todas las consecuencias que comporta de forma “lógica”, es decir, no sólo “fáctica”, sino “necesariamente”. De hecho, podemos ver cómo hoy en día los medios de producción más importantes pertenecen a una minoría euroamericana que se beneficia en exclusiva del progreso tecnológico, y cómo las ganancias de esa minoría aumentan año tras año, mientras que la minoría afroasiática, aunque no se empobrece en términos absolutos (lo que sería físicamente imposible), lo hace en términos relativos. De ningún modo es cierto que esto sea consecuencia de dos sistemas económicos separados, porque la interacción económica entre Euroamérica y Afroasia es bastante fuerte. Más bien, el sistema está construido de tal forma que enriquece cada vez más a la parte más pequeña, mientras que la otra parte, la mayor, nunca remonta el mínimo absoluto de subsistencia.²⁶

Debe tomarse en cuenta que estas ideas desarrolladas por Kojève tienen exactamente cincuenta años. Son parte de una conferencia dictada en enero 1957. Tal parece que la idea de síntesis final no estaba exenta de la preocupación por lo humano, por los colonizados en este caso, aunque Lilla menciona que “El destino de los perdedores no tenía relevancia para él. Por fortuna, Kojève nunca ocupó ese puesto oficial que le hubiera permitido probar su audacia en este aspecto.”²⁷ Es manifiesto que, sobre esto último, el debate sigue abierto en el pensamiento de este filósofo ruso.

²⁶ Alexandre KOJÈVE, “Perspectiva europea del colonialismo” (traducción de Manuel Vela Rodríguez), en: *La Torre del Virrey: Revista de estudios culturales*, No. 1, Ajuntament de L’Eliana (España), 2006, p. 76. Un trabajo reciente que expone a América y a Asia en la filosofía de Hegel puede consultarse en David GÓMEZ ARREDONDO, “Occidentalismo y ontoteología en Hegel”, en: *Pensares y quehaceres. Revista de Políticas de la filosofía*, No. 4, Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política/Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, marzo de 2007, pp. 23-34.

²⁷ Mark LILLA, *Op. cit.*, pp. 123.

V

Regresando nuevamente al caso francés, Lilla comenta también los alineamientos de Michel Foucault y Jacques Derrida. Aquí solamente se ensayarán algunas líneas sobre el segundo de ellos (sobre Foucault puede consultarse mi ensayo “Foucault y un aspecto del poder”²⁸).

Derrida es el filósofo más actual de los comentados por Lilla. Murió apenas en el 2004, luego de una intensa carrera académica, en la cual propuso, como su tesis más original, el deconstruccionismo. Era originario de Argelia, en África, y aunque sí enseñó en ese continente, su actividad docente se desarrolla particularmente en Europa y América (en Estados Unidos de manera especial). Sin embargo, su participación política sí se manifiesta de manera concreta en el continente africano, especialmente en Sudáfrica.

En Francia, la filosofía estructuralista se había convertido, a partir de finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, en el nuevo pensamiento, desplazando al existencialismo representado por Sartre y su idea de la libertad irrestricta. Los intelectuales franceses se fueron volcando poco a poco hacia el estructuralismo y, alimentados por Lévi-Strauss, comenzó a generarse la idea de preservar al otro, de reconocerlo y de tolerar sus diferencias, gracias a la conciencia de la colonización y de la guerra de independencia de Argelia (dominada desde el siglo XIX por Francia). Sin embargo, hay que tomar en cuenta lo que dice Lilla al respecto:

Lévi-Strauss no entró nunca en polémicas con respecto a la descolonización o la guerra de Argelia. Sin embargo, sus elegantes textos obran una transformación en sus lectores, llevados sutilmente a avergonzarse de ser europeos. Con un refinamiento retórico aprendido de Rousseau, evoca la belleza, la dignidad y la irreductible extrañeza de las culturas del tercer mundo que intentan preservar sus diferencias.²⁹

²⁸ Jacob BUGANZA, *Navegaciones*, Ediciones Verbum Mentis, Córdoba (México), 2007, pp. 121-129.

²⁹ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 146.

Aquí el estructuralismo era la pieza fundamental para reconocer las diferencias, pues para Lévi-Strauss “el estructuralismo era un método para estudiar las diferencias entre las culturas, en la esperanza de alcanzar algún día una comprensión verdaderamente universal de la naturaleza humana.”³⁰

El marginado, muchas veces identificado con el tercermundista, también pasó a concebirse dentro de Europa, especialmente gracias a los estudios de Foucault en torno a los reprimidos (sexual, política y mentalmente, etcétera).³¹ Pero el acento estuvo más marcado a los no europeos, a las culturas del tercer mundo, celebrando muchas veces las diferencias, aunque fueran nimias.

A Derrida se le ha alineado a veces entre los estructuralistas (con todos los “post” que se quieran), y otros han llamado a su posición con el nombre de “ultraestructuralismo”, como lo hace François Dosse (autor de una *Histoire du structuralisme* en dos tomos, uno que examina al estructuralismo de 1945 a 1966, y otro que va de 1967 hasta “nuestros días”; esta obra ya está traducida al español y está publicada por Editorial Akal). Sin embargo, los orígenes de la posición de Derrida se encuentran en el existencialismo heideggeriano, pues este último emplea el término *Destruktion* y, sobre este concepto, Derrida concibe el término “deconstrucción”. Derrida quiere ir más allá de Heidegger al proponer que este último se quedó encerrado todavía en el lenguaje, a pesar de querer liberarse de la tradición occidental que había hecho del Ser algo antropomórfico. Para Derrida:

(...) la tradición metafísica sólo (*sic*) podrá ser superada si se “deconstruye” el lenguaje mismo de la filosofía, un lenguaje en el que incluso Heidegger había quedado prisionero. En la razón de la tradición metafísica se halla una noción ingenua del lenguaje como medio transparente. Se trata, en palabras de Derrida, del “logocentrismo”.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 147.

³¹ *Ibid.*, pp. 125-139.

³² *Ibid.*, p. 149.

Lo que Derrida parece querer alcanzar es deshacerse del lenguaje mismo; pero el lenguaje, así como también la palabra *logos*, implica discurso o raciocinio, lo cual podría significar deshacerse también de la razón, facultad humana a partir de la cual se construye argumentativamente un discurso, cuyo núcleo es la palabra o *logos* (desde un punto de vista relativo a la construcción del discurso, ciertamente, porque la palabra a su vez está construida a partir de letras, etcétera).

Ahora bien, ¿qué relación tiene todo esto con la política? Derrida parece sugerir que la deconstrucción elimina cualquier posible construcción política occidental. Según relata Lilla, el libro de Derrida *Políticas de la amistad* fue originalmente un seminario dictado en París, al que él asistió:

Su objetivo era mostrar que el pensamiento político de toda la tradición occidental ha sido distorsionado por el *peccatum originarium* de esa filosofía, el concepto de identidad. Puesto que nuestra tradición metafísica enseña que el hombre es idéntico a sí mismo y posee una personalidad coherente y libre de diferencias internas, tendemos a buscar nuestras identidades a través de la pertenencia a grupos homogéneos e indiferenciados, como familias, amistades, clases o naciones.³³

La política ha sido construida por el lenguaje; y la filosofía política ha sido construida con la misma base. Esto significaría que todo lo que se dijera sobre la política a través de sus conceptos estaría contaminado de logocentrismo, como si el *logos* fuera una enfermedad que hemos heredado a partir de la metafísica de Platón

³³ *Ibid.*, p. 153.

³⁴ Según López Sáenz, Derrida le confiere a la escritura un estatuto ontológico. Dice esta investigadora: “En efecto, Derrida propone pensar el texto de la misma manera que Heidegger pensaba el Ser: no como algo que se presenta de inmediato, sino como huella y diferencia. El olvido del ser consiste en su simple presentación, en la consideración del ser como un ente y la escritura derrideana pretende superar esa tentación concibiéndose como aquello que en el presentarse manifiesta una ausencia: la del referente del que se supone que el signo gráfico es sólo una huella”, María del Carmen LÓPEZ SÁENZ, “Filosofía hermenéutica y deconstrucción”, en: *Revista de Filosofía*, No. 18, Universidad Complutense de Madrid, (1997), p. 64.

hasta nuestros tiempos. Es el paso que Heidegger no dio y que él, Derrida, sí ha dado.³⁴

Sin embargo, Lilla menciona que en los años noventa Derrida aceptará que por lo menos hay un concepto que sí escapa a la deconstrucción en el caso de la política: la justicia (evidentemente, la deconstrucción misma aparece también como una verdad inamovible y estable).³⁵ Lilla es muy claro cuando dice lo siguiente:

Existe un concepto llamado justicia que se erige “fuera y más allá de la ley”. Y si a la justicia no se puede llegar ni a través de la naturaleza ni a través de la razón, solo queda un medio de acceso posible a su significado: la revelación. Derrida evita cuidadosamente este término, pero a eso se refiere sin duda. En *Force de loi* habla de una “idea de justicia” como una “experiencia de lo imposible”, algo que existe más allá de la experiencia y que no puede articular”. Y lo que no puede ser articulado no puede ser deconstruido; solo puede experimentarse de manera mística.³⁶

La justicia sería inefable; no se podría hablar de ella y, por consiguiente, no implica un *logos* que la descalificaría, desde una posición derrideana, por *logocéntrica*. La justicia está más allá de lo que se puede decir y, como diría algún wittgensteiniano del *Tractatus logico-philosophicus*, no queda otra cosa más que callar pues la justicia, virtud fundamental de la ética, es parte de la mística; por tanto no hay proposiciones éticas (como dice expresamente Wittgenstein³⁷) y, así, no puede haber proposiciones sobre la justicia.

De esta forma la política queda descabezada o acéfala. No tiene brújula o guía que le permita ir sorteando el camino por el cual pueden transitar las acciones del Estado para alcanzar el bien común o, por lo menos, un mayor grado de bienestar. No hay manera de andar políticamente si se sigue una posición como la de Derrida. Según él:

³⁵ En una entrevista, Derrida afirma lo contrario: que la deconstrucción *no* existe, Cf. Cristina DE PERETTI, “Entrevista con Jacques Derrida”, en *Política y sociedad*, No. 3, Madrid, (1989), p. 102.

³⁶ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 156.

³⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, No. 6.42.

“lo único que puede guiarnos es la pura y simple decisión, decisión por la justicia y la democracia y por una profunda comprensión de ambas [...] No puede decirles [Lilla se refiere a los lectores de Derrida] por qué elige la justicia en lugar de la injusticia, o la democracia en lugar de la tiranía; solo (*vis*) se limita a hacerlo”.³⁸

Tal parece que la política, para Derrida, se reduciría a andar a tientas en la oscuridad, sin ninguna luz que ilumine el camino aunque sea parcialmente o con limitaciones, a saber, analógicamente.

Para Derrida se ha terminado la argumentación en política. Sólo queda la decisión sin más. ¿Tendrá esto realmente que ver con la política actual? ¿Será conveniente acabar con las distinciones entre los términos políticos, herencia ciertamente de Occidente? ¿Qué camino puede iluminar el pensamiento político deconstruccionista de Derrida? Estas preguntas y otras parecen quedar abiertas, pues si se sigue la postura de este filósofo franco-argelino, no habría incluso por qué seguir discutiendo estos problemas.

La política actual parece que no se adecua a los planteamientos de Derrida mostrados por Lilla. La filosofía política actual ha tratado de articular diversos discursos provenientes tanto del liberalismo como del marxismo. El liberalismo sigue vigente, y una buena parte de los Estados actuales pueden ser considerados bajo tal enfoque. Pero también la lucha tan importante de Marx está presente en esa construcción de los Estados actuales; esa lucha de Marx quien, junto con Engels, pretende el resurgimiento de un humanismo perdido en la primera mitad del siglo XIX. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* se denuncia claramente la cosificación del hombre y la constante y sincera preocupación de Marx por lo humano³⁹. Hoy en día la reflexión marxista está presente, y es brújula y guía dentro de los Estados liberales, que se alimentan de ideales sensatos, como la libertad (del liberalismo) y la igualdad (del marxismo). Esa igualdad, de suma importancia para la política, es la que permite la justicia, que tan místicamente plantea Derrida.

³⁸ Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 158.

³⁹ Cf. Jacob BUGANZA, *Filosofía periodística: un argumento para pensar*, Primero Editores, México, 2007, pp. 29-34.

Dice Beuchot que hay un derecho a la diferencia (a la *différance* que tanto deslumbra a Derrida y a los estructuralistas), pero no puede hablarse de una diferencia absoluta o irrestricta, sino que ésta “se da dentro de cierta búsqueda de identidad o igualdad, que permite la justicia”.⁴⁰ La igualdad, que tanto ha buscado el marxismo y el liberalismo, son la base para la justicia, que es imposible deconstruir, como quiere Derrida.

En referencia a si será conveniente acabar con las distinciones políticas entre los términos, parece que la respuesta debe ser no. Esto contesta a la otra pregunta de si acaso la posición de Derrida puede iluminar algo de la política, y lo cierto es que no. Si se acaban y destruyen las distinciones entre los términos políticos, o manejados por la filosofía política, en lugar de que se eche luz sobre los problemas del día a día de la *praxis* política, se sumen aún más en las tinieblas. Algún seguidor de Derrida podría decir que las tesis de su maestro no echan luz sobre la política, pero que sí evitan vivir en el engaño, en un engaño generado por el logocentrismo inspirado en la metafísica que se elabora a partir de Platón. Sin embargo, habría que contestar diciendo que no es que los conceptos vengan de fuera, como del mundo platónico de las ideas, sino que vienen de la realidad misma, que es la que da la materia para la elaboración teórica que se hace ya intelectualmente. Conceptos como democracia y tiranía es claro que se diferencian uno del otro, pues como dirían los peripatéticos la democracia es el gobierno de muchos (o de todos, si quiere verse así), mientras que la tiranía es el gobierno corrupto de uno solo. Parece que estas distinciones políticas no es conveniente que desaparezcan, no vaya a ser que se piense que el

⁴⁰ Mauricio BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI Editores/UNAM, México, 2005, p. 43. Puede revisarse mi reseña sobre este libro: Jacob BUGANZA, “*Interculturalidad y derechos humanos*, de Mauricio Beuchot”, en: *Ideas y valores. Revista colombiana de Filosofía*, No. 131, Universidad Nacional de Bogotá, (2006).

⁴¹ Creo que son pocos los que no han leído *Rebelión en la granja* de George Orwell. Ahí puede verse, con las espléndidas analogías de Orwell, que la URSS no podría ser considerada, terminológica y filosóficamente, una democracia, sino todo lo contrario, esto es, una tiranía.

gobierno de Stalin fue una democracia, pues la confusión terminológica deconstruccionista podría sugerirlo.⁴¹

VI

Ciertamente los filósofos han estado muy de cerca de la política, no sólo de la filosofía política, sino de la política misma y del ejercicio del poder que ésta implica. Muchos otros filósofos han trabajado, durante el siglo XX, temas relacionados, aunque destacan ciertamente los expuestos en este trabajo: Heidegger, Schmitt, Kojève y Derrida.

Muchos de ellos, si no es que todos, tomaron partido o se alinearon con uno de los dos grandes movimientos totalitaristas del siglo XX: el fascismo y el comunismo. Son extremos que se tocan como las puntas de un abanico desplegado, uno saliendo por su parte de la derecha, y el otro de la izquierda.

Heidegger y Schmitt se alinearon en la derecha radical, que en sus casos fue el nazismo hitleriano, donde ambos defendieron a capa y espada las ideas ultraderechistas de Hitler. Kojève se alineó más hacia la izquierda, que él interpretaba hegelianamente. Parece que el que menos se alineó de los anteriores fue Derrida, aunque todo parece indicar que se inclinaba más por la izquierda que por la derecha, pues declaró que todo mundo, hoy en día, es marxista en cierta medida, pues considera que la deconstrucción tiene más del espíritu del marxismo;⁴² esto es, pareciera que la deconstrucción se acerca más a la revolución destructora de la izquierda radical que a la derecha (lo que sería, a juicio mío, los *contestatarios* que nada quieren aceptar).

Filosofía y política van de la mano. Y los filósofos muchas veces quieren ir agarrados de las ideologías políticas nuevas, esto es, de las ideologías del momento. Además de los ultraderechistas y de los comunistas, que son las dos grandes corrientes totalitaristas pululantes durante del siglo XX, también los hay neoliberales y neoconservadores hoy en día. El caso es que los filósofos muchas

⁴² Mark LILLA, *Op. cit.*, p. 159.

veces se precipitan en sus elecciones políticas; después terminan arrepintiéndose de ellas.

Los totalitarismos son peligrosos y actúan en contra del hombre mismo, como lamentablemente la historia lo ha enseñado. Sobre esto pueden considerarse estas reflexiones de Alberto Constante:

El terror totalitario no ataca o suprime simplemente las libertades, si no que destruye las condiciones esenciales de toda libertad, que son la capacidad de movimiento, y el espacio sin el cual ese movimiento no puede darse [...]. El totalitarismo, cualquier totalitarismo, incluyendo los de nuevo cuño disfrazado de globalización, en el que los procesos de homogeneización y pérdida de las identidades por el consumo, es asfixiante. Pero no sólo. Sobre todo, en ese espacio de las apariencias que se extiende entre y ante los hombres, insistirá Arendt a lo largo de toda su obra, tiene lugar la acción humana que podemos llamar específicamente política, y por la que los hombres definen y perfilan su individualidad más propia.⁴³

Lo que los filósofos deben es examinar las cosas fríamente, tratando de eliminar el apasionamiento de estos temas, con la consigna de alcanzar un mundo más libre y equitativo para todos y no precisamente todo lo contrario. Más libre, sin duda, pero estableciendo los límites pertinentes; más equitativo, también, pero sin llegar a esa igualdad absoluta y matemática que muchas corrientes han pretendido. Esclarecer el fin o el objetivo de la política es en efecto una labor titánica, y hay que tomar partido primero en las ideas y luego en la *praxis*. No vaya a ser que primero se actúe y luego se piense, pues en lo segundo aparece el arrepentimiento. La filosofía debe ir delante: hay que pensar primero y después actuar. No siempre es así, pero sería preferible.

⁴³ Alberto CONSTANTE, “Memoria del mal”, en el mismo Leticia FLORES y Ana María MARTÍNEZ (coord.), *El mal. Diálogo entre filosofía, literatura y psicoanálisis*, Ediciones Arlequín/Tecnológico de Monterrey/Lunarena, México, 2006, p. 26.

Bibliografía:

Mauricio BEUCHOT, *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI Editores/UNAM, México, 2005.

Norberto BOBBIO, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* (traducción de José Fernández Santillán), Fondo de Cultura Económica, México, 2001 (2a ed.).

Jacob BUGANZA, *Ensayo sobre la filosofía política de Thomas Hobbes* (Prólogo de José Fernández Santillán), Ediciones Verbum Mentis, Córdoba (México), 2005.

_____, *Filosofía periodística: un argumento para pensar*, Primero Editores, México, 2007.

_____, *Navegaciones*, Ediciones Verbum Mentis, Córdoba (México), 2007.

Philippe BURRIN, *Hitler y los judíos. Génesis de un genocidio* (traducción de Eunice Barrales), Editorial Diana, México, 1992.

Alberto CONSTANTE, “Memoria del mal”, en: el mismo – Leticia FLORES – Ana María MARTÍNEZ (coord.), *El mal. Diálogo entre filosofía, literatura y psicoanálisis*, Ediciones Arlequín/Tecnológico de Monterrey/Lunarena, México, 2006.

Dora Elvira GARCÍA GONZÁLEZ, *Del poder político al amor al mundo*, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, México, 2005.

Sergio GIVONE, *Voz y disidencia. La configuración del espíritu filosófico europeo entre los siglos XIX y XX* (traducción de Carolina del Olmo y César Rendueles), Ediciones Akal, 2001.

David GÓMEZ ARREDONDO, “Occidentalismo y ontoteología en Hegel”, en: *Pensares y quehaceres. Revista de Políticas de la filosofía*, No. 4, Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política/Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América, marzo de 2007.

Adolfo HITLER, *Mi lucha* (traducción de C. E. Araluce), Editorial del Partido Nacional Socialista de América Latina, México, 2000.

Alexandre KOJÈVE, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Ediciones Librería Fausto, Buenos Aires, 1999.

_____, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Península, Barcelona, 1974.

_____, “Perspectiva europea del colonialismo” (traducción de Manuel Vela Rodríguez), en: *La Torre del Virrey: Revista de estudios culturales*, No. 1, Ajuntament de L’Eliaana (España), 2006.

Mark LILLA, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política* (Prólogo de Enrique Krauze y traducción de Nora Catelli), Editorial Debate, Barcelona, 2004.

Virginia LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, “Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, No. 1, Universidad Complutense de Madrid, 1996.

María del Carmen LÓPEZ SÁENZ, “Filosofía hermenéutica y deconstrucción”, *Revista de Filosofía*, No. 18, Universidad Complutense de Madrid, (1997).

Dolores MARCOS, “Acerca de los conceptos de política y soberanía en Carl Schmitt y Thomas Hobbes”, *Foro interno: anuario de teoría política*, No. 4, Universidad Complutense de Madrid, 2005.

Luis ORO TAPIA, “Crítica de Carl Schmitt al liberalismo”, *Estudios públicos*, No. 98, Centro de Estudios Públicos, Santiago (Chile), 2005.

George ORWELL, *Rebelión en la granja*, Grupo Editorial Tomo, México, 2003 (3a ed.).

Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.