NOTAS

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA EN LA POLÍTICA DE LA DISEMINACIÓN

*José Manuel Orozco**

*México aparece en el imaginario europeo sumamente fragmentado, cosificado. ...La cultura mexicana que se difunde en el mundo pareciera huérfana, sin eco. Imagino a México como un país que no tiene un espejo dónde mirarse... en México la gente tiene la mirada puesta en otra parte y lo extraordinario se le ha vuelto rutinario y dejó de apreciarlo. Siempre quise conocer a Juan Rulfo. Borges me habló de él.***

Jacques Derrida, fallecido el 9 de octubre de 2004.

139

Planteamiento

Muchas veces hemos asociado el término de lo ético al comportamiento, bajo el sesgo de una sugerencia que lo tiñe de un carácter legaliforme inevitable. El sistema de las leyes que ordenan la vida social podría ser ético si se tratara de lo bueno, o de

la búsqueda de eso que llamamos 'bienestar'. Pero otros han tenido la osadía de jugar a otras identificaciones, entre las cuales la precisión del lenguaje no se deja apresar sino por las nociones sinónimas de placer y utilidad. Así, se ha dicho que lo bueno es todo lo que produce placer en una franca relación de causa a efecto. Si algo es bueno entonces produce placer. Y se pasa por alto el grave problema de arribar a una definición que alcance a comprender el sentido del placer; no solamente

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

** En entrevista con Miguel Angel Quemain, aparecida póstumamente en *El Financiero*, sección cultural, lunes 11 de octubre de 2004.

porque muchas cosas placenteras parecerían malas e indeseables sino porque la mensurabilidad del placer es imposible. Se trata de una experiencia privada que a lo sumo se vive en el mundo interno de lo que se ha conocido como la subjetividad. Y llama la atención, empero, que en la modalidad cotidiana de los usos del lenguaje siempre nos refiramos al placer como si de un objeto de la experiencia se tratara. Decimos ‘ojalá que te guste’, ‘me alegra que estés contento’, ‘que sean felices’, y pretendemos en cada uno de los casos que el interlocutor nos haya entendido; es más llegamos al desastroso colmo de suponer que la felicidad y la alegría ligadas al placer son experiencias compartidas, y que los términos que las refieren adquieren un significado por lo menos objetivo. Por encima del cielo estrellado, donde metafóricamente Kant ubicaba la Ley moral, uno podrá imaginar un reino de placeres por alcanzar. Y la fantasía podrá llegar incluso a decirnos que el significado de eso que se llama placer está dado, perfilado con vasta claridad. Sin embargo, la idea simple de ‘placer’ es escurridiza. Además, en los tiempos de la economía de mercado los supuestos fundamentales de la teoría económica parten de la asunción de que todos los agentes del mentado mundo de los intercambios persiguen el

placer y están dispuestos a pagar por él. De ahí derivan todas las leyes y gráficas que describen el comportamiento del consumo humano, siempre bajo supuestos. Pero el menos claro de los supuestos es precisamente el que sostiene que todos entendemos lo que queremos decir por ‘placer’ cuando nos estamos refiriendo al bien. A pesar de eso, por mor de conceder algo que sí parece trivial habrá que decir que todos los seres humanos, si son racionales, persiguen dos cosas en su vida: el placer evitando los dolores, y poner los medios idóneos al efecto de alcanzarlo. Es decir, soy racional si busco el placer, evito el dolor y conozco los medios que me llevan a alcanzar mi objetivo. El trazo de la vida se antoja entonces una búsqueda de los andurriales que han de llevarnos a una buena vida. Y la buena vida es ésta en la que se acumulan los placeres; pero aún será mejor si hemos logrado evitar el dolor. Ya Hume marcaba en sus “Ethical Papers” que la razón es solamente el instrumento de una pasión encaminada a la consecución del placer. Y aunque eso contradice los afanes masoquistas de los seres humanos, que tanto se afanan por el dolor, a lo sumo podremos imaginar que esos seres están confundidos y suelen identificar como placentero lo que verdaderamente es doloroso. Si no, cómo

explicar que dos personas que no se aman sigan liadas de por vida a relaciones que los hacen infelices o que tarden años en resolver su vocación de muerte por la pena de la convivencia; cómo explicar los procesos de molicie en autos que nos dejan un aire donde respirar es tarea difícil; o el goce inaudito de lo que Freud ya conocía como los engaños de la vida: el tóxico, el amor no correspondido, la amistad contada con los dedos, el otro generalmente envidioso o celoso y el inconsciente, por no hablar de otros anhelados enemigos que rondan la praxis humana de todos los días.

Todo lo anterior se resumiría en la axiomática de que la vida racional pone los medios para alcanzar el placer a sabiendas de que se encuentra siempre con el dolor. Y eso no solamente en virtud de la asociación simplista de que todos los males están adheridos a la trama de la bondad; es simplemente producto de la obviedad de saber que los conceptos se dan por pares porque en el marco mismo de la experiencia se vive la paridad de las oposiciones sin remedio. Así, es evidente que de todo amigo podemos esperar las más espectrales formas de muerte. Él nos conoce. Sabe puntualmente de la intimidad que le hemos confiado y por eso mismo, el amigo, es quien mejor podrá hacernos daño. El liti-

gio que entablamos con el otro todos los días, en el entreveramiento de los saludos y vinculaciones, obliga a la mentira, el doblez, la diplomacia. Y la diplomacia no será otra cosa que hacer del doblez la condición de una vida llevadera con el otro. El Mismo y el Otro no se distinguen por la diferencia de un extrínseco que desde fuera de mí apunta o señala. El Mismo y el Otro son dos correlativos que si bien se necesitan, lo hacen para litigar. Y es que el litigio no es únicamente el carácter de un enfrentamiento entre dos personas. El que me promete un contrato pero me pone todas las trabas; el que se dice feliz de verme deseando la hora en que desaparezca de su vida; el que dice que me aprecia pero necesita negarme porque ‘no asume los valores y creencias de la comunidad a la que pertenezco’, o simplemente el litigio de la vida diaria en la que miles de otros me consideran su enemigo común. Habrá que evitar el miedo ¿o debo decir el escándalo? Nadie está diciendo que el marco constante de la existencia sea el de una trama insalvable de odios sin solución donde el fin último de la vida sería la extinción de todos. Tampoco valoramos la idea de que los litigios constituyen la sustancia de la existencia. Es claro por demás que en un litigio el otro que yo tiene que ser visto como aquél con quien tengo que con-

tar para iniciar las hostilidades, siempre en el regateo que podrá prometernos el punto de arribo al acuerdo, la paz, la estabilidad que en algunos casos sería el asidero mismo de la amistad. Es sabido que si un litigio es superado, una de las salidas que tienen los litigantes es ponerse de acuerdo. Tu amigo te dice que ya no eres muy deseado en la fiesta, te lee su lista de odios e indiferencias buscando desde el litigio un arrepentimiento, la convergencia en la que el sometido prometa cambios que restañen la vida en comunidad; al final de tan opíparo litigio podrán darse un abrazo como si nada. Y es que los litigios se entran en el marco de la guerra, y la guerra se resuelve como se resuelven los problemas. Un rompedero de cabezas que a veces, pero solamente a veces, permite que los dos (el Mismo y el Otro) alcancen la voluntad de acuerdo y por fin se digan amigos. Lo diseminado en la amistad es la vocación de muerte que los torna litigantes. Y lo diseminado en las prácticas amorosas son los deseos inconfesados de traición, fuga, celos, hartazgos, melancolías. Lo diseminado es que la demanda de los placeres siempre encuentra huellas de dolor que le son inherentes; y el padre de ese descubrimiento, que ya bien podemos nombrar con el apellido ‘Freud’ o ‘Nietzsche’—tan temidos,

tan incomprensidos por malos— es que nunca dejaron de aparejar a Eros con la pulsión de muerte o al hermoso efebo Apolo con el caos fascinante de Dionisos. Nada es realmente sorprendente: el ethos de la convivencia origina procesos de interacción-construcción-suma donde lo que se filtra es el interminable acabamiento de lo mismo que se ha engarzado: En concreto, el litigio de los amigos es imposible sin la guerra a muerte que se declaran, como una primera necesidad. Y si hacemos caso a las señales de esa guerra tendremos que estar pendientes del cuidado con el que los que pleitean se cuidan amorosamente, tomando a cargo del ser propio el del otro en la forma de ‘contar con’ que irrecusablemente implica no destruir la gallina de los huevos de oro: hace mucha falta que mi amigo sea el enemigo con quien pueda jugar a procesos de religazón que constituyan la esencia misma del ‘jugar a quererse’. Lo que se juega cuando se juega a la amistad es la ruptura de la otredad en la dimensión de la guerra; es quererte por el grado de litigio que me ofrezcas. Por eso el ámbito de lo ético no es tan simple como las burdas identificaciones del ethos con el techo de las leyes y la obligatoriedad que nos imponen (por mucho que el sueño de la voluntad sea asumirse en la autonomía libre de imponerse a sí misma

la ley; que no deja de expresar la figura del idealismo trascendental en las condiciones de su ejercicio). Lo ético es menos simple que las asociaciones de lo ético mismo con las demandas de placer que una razón bien orientada tiene que hacer posibles. La construcción de lo ético se nos antoja de entrada como la pulsión de litigio que empareja a los que se aman en el burdo proceso de su desgaste. Por eso lo ético de la dualidad Mismo y Otro es lo diseminado de la anulación espectral a que se reduce el cuidado de ese Otro a quien llamamos el amigo. Ya Derrida nos explica que amigo/enemigo son las dos caras de una y la misma moneda. Por eso el adagio de ‘oh amigos, no hay amigos’ en la paráfrasis del loco genial ‘oh enemigos, no hay enemigos’ tienen el mismo significado.

Evidentemente, la reiteración de las dicotomías nos obliga a entender que la racionalidad no se disemina o sedimenta en el discurso mismo de la locura; pues la propuesta no descansa en la necesidad de desvirtuar o derruir el sentido del litigio de la amistad. Lo racional es en efecto tener la motivación de alcanzar el placer y evitar el dolor. Lo racional es incluso algo ligado a la necesidad de poner los medios para diseñar las estrategias que permitan el acceso expedito a la evitación del dolor. Pero lo que nos ocupa es la impor-

tancia que adquiere la convicción de saberse unido al otro en la guerra y destrucción que su cuidado procura. La posesividad del otro arraiga en el Mismo como fundamento de una identidad mediada en la no identidad del otro. La no identidad es algo más que la voluntad política de negarlo sin más. Porque la mera supresión del otro solamente ha de conducirnos a la extinción de todos los caminos que conducen al entendimiento; por ende a la conservación de las sendas de la vida. No se trata de aniquilar al otro políticamente; eso es sencillamente un contrasentido. De lo que se trata es de hacer del otro el compañero de un litigio donde la guerra que lo preserva mantiene a la vida constante. La afirmación del *amor fati* nietzscheano deriva precisamente de la necesidad de negar sin aniquilar al que nos importa. Y eso es lo que en la trama de lo viviente ocurre mientras las especies se perpetúan como grados y pulsiones de la fuerza. De la misma forma que la fuerza de un animal superior niega a la del inferior sin derrotarlo. Si lo mata, literalmente, entonces la guerra habrá llegado al fin. Lo humano es conservar políticamente al otro para amarlo en la diseminación de su desgaste. Lo peor que puede suceder es que el interés por el otro ya ni siquiera pase por la necesidad de desgastarlo, y de pronto se descubra con

otro interés: el de asesinarlo. Entonces lo despidе, lo deja ir, lo abandona, no lo recibe, lo manda con un subordinado o le dice una y otra vez que es un tonto (forma clásica de descalificación ejercitada por el nin-guneo). Matar es terminar la diplomacia, y con ella ir enterrando lo mejor del sentido de lo político. Ahora necesitamos inscribir esto en la organización metafísica de ser del Mismo en su relación con el ser del Otro.

Lo metafísico

En otro lado, en concreto para no remitir al lector a un texto inédito, en ese otro lado de otro texto escrito por mí bajo el título *Análisis fenomenológico del ser del mexicano* (escrito de grado en el estudio de las mentalidades) se afirma que la unidad del yo se revela como resignificativo-proyectante mediando el otro afirmador-negador en la apertura o clausura de los planes de vida, que, por lo general, dejan a la unidad del yo abismada en la soledad. Y es que si pensamos en la necesidad ontológica de darle un sentido a nuestra historia (de resignificarla) podremos comprender la imperiosa fuerza que nos impele a contar nuestra vida a los otros. En el litigio del ser con el otro muchas veces el otro es un afirmador que bajo régimen de escu-

cha pone el oído. Le referimos en el universo de las palabras lo que pensamos que fue nuestra historia, la gesta de algo vivido en la trama de lo que ha sido. Desde luego que siempre deformamos, ponemos el acento en algunos episodios y eventualmente llegamos al colmo de inventarnos una memoria de lo vivido (irreal por supuesto) que nos ayuda a eliminar algunos de los síntomas que se producen por efecto de la presencia del otro. Pero el afirmador que nos acompaña está dispuesto a jugar desde la máscara el papel incondicional del que escucha: presta oído. Y cuando presta el oído lo que nos presta es la eficacia de la mentira de hacernos creer que le importamos demasiado; al menos lo suficiente como para cumplir un papel de apuntalamiento. Eso en el mejor de los casos, porque la escucha del otro puede tamizarse en la demanda de la verdad. En ese caso habremos de encontrar en el Otro a la conciencia vigilante de la pregunta ¿será verdad lo que me cuentas?, ¿no habrá ocurrido de una manera diferente? Que suele producir el efecto negador de una resignificación en suspenso; y eso supuesto que entendemos lo que queremos decir por ‘resignificar’ en el sentido de otorgar sentido a una historia que siempre hemos de interpretar al modo conveniente, adecuado, idóneo respecto de los proyectos

que se tengan en mente. En la mente, incardinados como posibles. Fácticamente ahí, instalados en el medio de la circunstancia, es posible que los posibles no se realicen por el grado en que las adversidades nos cercan como impedimentos, ya sea porque en la unidad del yo Mismo el otro se revela como Otro negador, cuya finalidad es la de aniquilarnos; o simplemente porque no acabamos de creer que la versión que hemos edificado de nuestra vida sea verdadera por más que el otro pretenda en litigio cabal ser otro afirmador. La negación del otro suspende la resignificación y nos deja suspensos, en sus-penso, pen-dientes y a-penas aferrados a un significado que nos permite seguir proyectando algunos posibles. Decimos “a fin de cuentas no me ha odiado, todavía puedo organizar algo en mi ser con ese otro”, “aún me quiere, podríamos planear la compra de la sala para fin de año” o con dejo de gravedad “el Otro que mi Mismo me confirma en la tematización de un pasado significado como la verdad de lo vivido, afirmada, que determina la apertura de posibles en la medida en que las adversidades se reducen” que deja al yo fortalecido en la zarandaja que los psicólogos llaman auto-estima. Y a propósito de ella, si es auto entonces no podría estimarse mucho porque en la carga que tenemos que

hacer de nosotros mismos, de nuestro cuerpo y sus necesidades, de nuestra organización mental y sus placeres, la cuota no siempre se paga, el estado de la deuda nos rebasa de continuo: no solamente por lo que ya Schopenhauer había propuesto como renovación de la pulsión deseante que nos descubre que el cuerpo no se sacia sino con su marcha a la muerte, de deseo en deseo, siempre en estado de falta; o porque el nudo de los placeres se anuda precisamente al dolor de las otras negaciones que serían indicadores de que no necesariamente estamos realizando algo importante para nosotros mismos. ¿Quién que fuera honesto podría estar satisfecho? En la asunción de la falta solamente cabe tragarse la muerte, devorar la negación de saber que apenas, si acaso un poco, algo se ha realizado. Pero hemos visto que la mediación negadora de los litigantes los convierte muy a menudo en aniquiladores de la resignificación-proyectante, de modo que si bien es verdad que no hay enemigos en el sentido de que siempre podríamos parlamentar y acordar políticamente, la entraña de lo viviente es el desgaste mismo de lo pactado, su erosión despolitizante en la que a fin de cuentas habremos de terminar solos, auténticos, de cara a la nada que nos ronda por todas partes. Y es que en el fondo de todo (muy al

margen y a los costados del amor a Dios) la nada de los días se suma como un entramado de negaciones que nos van depositando, lentamente, en el certero mundo del no ser nada para casi nadie. El afán de reconocimiento que esperamos de los demás, los apetitos de la fama, el cariño de los otros (que suelen cebarse en la indiferencia con que nos premian), no hace otra cosa que confirmar lo mucho que somos menesterosos en demanda de afirmación, resignificación y proyecto.

En un sentido metafísico cabe señalar que la resignificación del ser se apuntala en la afirmación del otro cuando ese Otro permite en gracia de su mediación potenciar nuestros proyectos, nuestros posibles, que, empero, se nos descubren o desvelan como saturados de negatividad. La saturación es la persistencia de lo adverso en la facticidad de la proyección, ya sea porque el Otro afirmador es un litigante que habrá de ponernos trabas o porque el anudamiento de lo viviente es el ser en el camino del desgaste. Lo que realmente salva en el sentido de una cura es el ocuparse de lo político, como el hecho de cuidar al otro de modo que en el enfrentamiento que nos o-pone se pro-ponga la solución al espantoso dilema de la soledad radical. Lo que resume estos afanes es una frase sencilla: “ojalá le importe lo sufi-

ciente como para que no me aniquile”, que es el descanso de saber que no lo sabe todo de mí, que algo de misterio lo atrae y aún desea, al menos, hacerme la guerra. Pues el trasfondo de la guerra es la voluntad de amar: no se ama si no se hace la guerra, y ésta solamente se sostiene en la pulsión política de hermanar a los que podrían asesinarses pero se cuidan entre sí. La fraternidad es precisamente el reducto de los hermanos (y hoy agregamos hermanas) que necesitan oponerse en la creencia ciega de que algún día convergerán. Halos de misterio aunados al misterio son otros que persisten en forma de preguntas forzosas hoy:

- ¿podrán por fin hermanarse hombres y mujeres?
- ¿podrán ellas ser hermanas entre ellas?
- ¿podrán las preferencias ser realmente preferencias y no alternativas opositoras?

El marco de las hermandades, que se juegan como afirmaciones integradoras de formas comunitarias, ha originado la modernidad de la lucha de las minorías. Y muchas son las que al enfrentarse unas contra otras producen nuevas formas de guerra. Guerras que van más allá del litigio entre los pares y de sus afanes de convergencia. Las preguntas

planteadas anteriormente surgen inevitables en el contexto de mundos segregantes, de recortes donde la política entre ellos y ellas, entre ellas en relación a ellas, o al interior de cada organización se tornan francos movimientos de ruptura de la civilidad. Al interior de los Estados brotan las luchas por los derechos civiles, que las más de las veces retan a los mecanismos represivos del Estado mismo: aparatos ideológicos, Derecho, formaciones religiosas, policías, medios de comunicación de masas. El enemigo está en casa cuando los padres determinan la vida de los hijos o tienen que aceptar la diferencia que surge de ellos al confrontar las reglas vigentes; el enemigo está en casa cuando la pobreza dibuja perfiles intolerables que prometen sendos levantamientos revolucionarios; el enemigo está en casa cuando de tiempo en tiempo el mismo fortalecimiento de la sociedad demanda enfrentamientos entre sus grupos. Así, se puede pasar con suma facilidad del litigio entre los hermanos o amigos al estado de guerra polémica entre partidos, grupos, clases sociales, y, en el caso extremo, entre los estados nacionales.

Desde luego que si construimos una salida política a los enfrentamientos intra-grupales nos encontramos de lleno con el asidero de la amistad. Ése es el caso de los que

discuten, dialogan, hacen de la mayéutica de sus venganzas irónicas puntos de acercamiento formales. Pero es también la salida cuando ante la protesta inter-grupal las instancias de solución a la polémica se inscriben en los parámetros de la intervención de organismos superiores o la actividad parlamentaria que par-lamentando, lamentando las diferencias halla por momentos algunas coincidencias. Siguiendo este hilo de la exposición, la unidad resignificativa proyectante habrá de afirmarse en las mediaciones de aquellas otras unidades que resignifican analógicamente, y de igual manera encuentran los modos de proyectar la apertura de sus posibilidades. Entre ellas litigan, se enfrentan, se desgastan sedimentando un cansancio que eventualmente, sólo eventualmente, podría aniquilarlas; pero generalmente la fuerza del grupo dentro de los litigios inherentes a su composición radica en las convergencias. Esas mismas convergencias tendrán que ser provisionales, pues ¿cómo podrá ser que los acuerdos sean definitivos a menos que se apueste a una neutralidad lamentable que terminaría agotando a los mismos grupos? Es preciso que los agrupados en el Estado converjan; y es preciso que reconozcan las necesarias fracturas por las que ha de pasar su agrupación, si acaso lo que se busca es el fortaleci-

miento de sus instancias de cohesión. Los Estados más fuertes han tenido sus guerras civiles... y de paso nosotros gestamos una polémica revuelta a la que heroicamente nos atreveríamos a llamar Revolución; si bien fue un pólemos entre facciones donde la mejor apoyada por el hegemon norteamericano obtuvo el triunfo. El legado fue la institución organizativa de la familia revolucionaria y sus agremiados; que litigaron dentro de la mancuerna del régimen de partido de Estado. Hoy quizás el quiasmo, la inamovible duración de lo mismo se ha agitado con la revuelta cívica de los últimos tiempos; aunque nadie sabe si el movimiento de su política sea el regreso conservador y el vuelco a una mayor derechización de los intereses superiores. Como quiera que sea, nadie puede desconocer la cuestión de la guerra como litigio, estasis intra-orgánica y dirección inter-orgánica. No solamente me las tengo que ver con el otro en la dicotomía entre el Mismo y el Otro; también los grupos dentro del Estado se enfrentan generando procesos de guerras internas altamente desgastantes; y a fin de cuentas, y bajo el rubro de las cuestiones de armas, ¿quién podrá evitar la guerra entre los Estados? Esencialmente hablando, lo político de esas guerras es la violenta lucha, la apuesta por el triunfo y

el poder de imponer la paz. (cfr. notas al final).

La imposición de la paz

Que la paz deba imponerse parece consecuente con el planteamiento de que la guerra es una constante eventualmente superable; y no solamente eso sino una constante que ha de suspenderse para reconfigurar el tono, tesitura, demarcación, mapeo de las naciones-estado. Así, la paz es una condición ideal que necesariamente se debe rebasar. De otra manera la vitalidad misma de los procesos entraría a impases de hartazgo mortuorios. La resignificación de los Estados se construye en la guerra; y ésta es una de las más viejas ideas del pensamiento. La encontramos en Hegel cuando afirma que incluso cabe pensar la identidad del Estado y su fuerza en su capacidad de hacer la guerra a otros estados; el poder del triunfador es algo más que un buen sabor de boca. Es el poder determinar la cohesión hacia dentro desde la devastación provocada afuera. Pero es todavía algo más intenso que eso porque presupone al menos la necesidad de que lo devastado afuera se convierta en reconstrucción de sus posibilidades nacionales; así la urgencia de rehacer a Alemania luego de su debacle. Y de ahí la importancia

de acotarla, escindirla, des-armarla y darle a Adenauer. Un líder de reconciliación con los otros estados, conformando los equilibrios del poder entre la necesaria tensión de los Estados. Rehacerla para no paralizar las formaciones sociales europeas; pero no tanto como para deshacer los pactos equilibrantes.

Las armas adquieren un sentido igualmente semántico de lo diseminado. Porque así como pareciera una contradicción hablar de la guerra como condición de la paz; y de una paz que rehace al devastado (oh mundo de las locuras), no deja de sorprender la necesidad de las armas para organizar la defensa, la seguridad, el ordenamiento de la estasis y la disciplina de las milicias. Y los ejércitos como institutos de la defensa, seguridad, ordenamiento de la estasis tendrán el privilegio de portar, fabricar, reproducir el arsenal de instrumentos cuya función específica es provocar la muerte. Entonces, la semántica de las armas nos enfrenta con la cuestión de matar para ordenar; o de tener en legitimidad el derecho de matar para asegurar el ordenamiento del Estado. Y entre los grupos del Estado la estasis legitima la posibilidad del uso de las armas por los hegemones contra los subalternos porque lo que se defiende es el todo social, aun cuando los revoltosos representen intereses

de masas miserables. Las armas amagan, apuntan. La mancuerna dual de poder matar o no matar encarnada en cada fusil portado por un policía, soldado, guarda espaldas, es un factor de ordenamiento vertical, aseguramiento de las jerarquías y garantía de los ejercicios racionales de la represión. Por eso los ejércitos realizan la tarea máxima de ejercitarse. Se mueven para garantizar el orden. Porque siempre habrá detractores de la estasis en las guerras civiles; siempre infiltraciones que amenazan la vida de los agremiados en el grupo hegemón, y mediaciones que hasta la vida de los individuos podrían cobrarse (delincuencias comunes u organizadas). La resignificación del todo social como pasado de una comunidad llena de proyecto exige de las armas como condición inexorable para que se cumplan las funciones del todo dentro del sin sentido: que los hegemones dominen a los subalternos; que las delincuencias sean castigadas; que los controles de ordenamiento y seguridad inflijan el miedo sistemático como condición *sine qua non* de las garantías enunciadas como libertades individuales. Esas libertades solamente se pueden ejercer en la medida en que el orden se preserve desde el sentido legítimo del uso de las armas y de los cuerpos armados. Uno dice 'es un soldado, lleva una metralleta' y sigue adelan-

te porque da por sentado que ese hombre no disparará contra todos como si fuese un enemigo común. Pero si uno ve al mismo hombre apuntando a los pueblos indios de Chiapas quizá piense que hay un dejo de alevosía en ese atrevimiento de apuntar, y peor si el disparo mata indios. Aunque podría ocurrir que eso tampoco le importara a muchos. Lo grave de la cuestión armada es que los cuerpos de seguridad que las usan pacifican desde la amenaza de muerte que como espectro se disemina en la conciencia de la gente. Un yo civilizado no roba, no protesta, se manifiesta sin que muchas cosas cambien; pero un yo que porta un arma es delincuente si no forma parte de los fraternos que tienen permiso para matar. Los filósofos de la moral argumentan que el permiso para matar se cumple en los siguientes dos casos:

- a. cuando por interés del Estado los hegemones disponen de los cuerpos represivos en aras a ordenar el todo social,
- b. cuando un Estado enfrenta a otro Estado y la cuestión armada se traduce en hostilidad de guerra

En ambos casos se legitima el uso fuerte de la muerte como condi-

ción política para pacificar los enfrentamientos, cancelarlos escriturando la partitura casi musical de los arreglos de paz. Pero hay excepciones a esa legitimidad. De la misma forma habrá restricciones al uso de las armas en la cuestión del desarme.

Desarmando al otro

Cuando des-armamos al otro no nos dedicamos en sentido estricto a quitarle las armas, aunque ése es el giro cotidiano de los términos. La política del desarme tampoco está dirigida a que todos carezcan de las armas y que, como consecuencia de eso, al cabo del tiempo ya no haya guerras. Alcanzaríamos el precioso estado del perfecto contrato, o el sueño idílico de la paz perpetua en la que todos los seres humanos serían tratados como fines y no como medios para nuestros intereses. A lo sumo nos acercaríamos al ideal de ver en los demás fines en sí mismos de acuerdo a la regla de oro: “no trates al otro como no quieras que te traten a ti” que supone que nadie quiere que lo maltraten u ofendan. Un desarme total en un mundo de paz perpetua podría simular el estancamiento dialéctico de la marcha de la historia. Todos deseamos la estasis de la paz; pero somos realistas al ver las pugnas de fuerza donde dominan las

armas. La cuestión del desarme se refiere a una política de mensurabilidad de las armas suficientes, que son siempre el monto de armas que en el acuerdo inter-naciones se pacta como permitido en el marco de los intereses regionales, el tamaño de los territorios, las expectativas de la presencia de las potencias como factores hegemónicos de la estabilidad mundial, y cosas por el estilo de una suma y resta de montos armados. En realidad sería lógico suponer que un Estado poderoso debe tener muchas armas si está en su responsabilidad velar por los intereses de otros Estados menos poderosos, cosa que significa simplemente que esos Estados formarán parte de su área de influencia y en el mejor de los casos vivirán de acuerdo a las premisas de su dictamen ideológico. Si el Estado hegemónico A tiene más armas que B y B forma parte del área de influencia de A entonces es de esperar que B asimile las formas y patrones ideológicos de la potencia dominante, so pena de padecer castigo. Y ese castigo puede exigir el uso de las armas. Y es ahí donde cobra sentido la idea del desarme y el rearme de los pueblos. Muchos de ellos necesariamente deben recortar su arsenal si no cumplen con la condición de ser potencias, si se ubican donde cabe el área de otra potencia, y si en el pólemos de la guerra resultan venci-

dos. Hay sin embargo una cuestión importante en esta ponderación del desarme: no se trata de que los estados se priven del derecho de acumular armas que se diseñan para matar y matando alcanzar equilibrios de paz; en realidad lo que interesa es que los Estados pacten políticamente desde la hostilidad que les es propia y propicia el alcance de las armas que tienen de acuerdo a tres criterios:

1. si se trata de Estados que han de asegurar a otros de la intervención de terceros (típico del siglo XIX aunque perenne),
2. si se trata de Estados que tienen la obligación moral de impedir los genocidios que otros Estados imponen a terceros más débiles, que se parece mucho a la política de misión que a la fecha detentan, ostentan y patentan los Estados Unidos, y
3. por vía negativa si se trata de limitar la acumulación de aquellas armas que ponen en peligro la sobrevivencia de los seres humanos y de gente inocente

El tercer caso desde luego da pie para determinar dentro de este pólemos de los enfrentamientos dónde y cómo limitar, y qué armas prohibir.

Si partiésemos de que el hombre es bueno por naturaleza, uno pretendería que alguna vez no hubo armas y algún día ya no las habrá. Pero precisamente uno de los mandamientos fundantes de la convivencia humana reza ‘no matarás’ en la medida que presupone que los seres humanos son proclives al mal, al asesinato y la violencia. Por eso, y dado que la maldad no tiene límites, se ha encontrado en el uso y control de las armas un camino legítimo para tener paz. El sentido semántico del desarme no es entonces eliminar las armas porque eso destruiría la condición misma de la política, sino limitarlas de acuerdo con las premisas del utilitarismo de reglas que sostiene que es útil armar a los pueblos para que se defiendan de otros pueblos; pero la restricción de la regla alcanza a aquellas armas de destrucción masiva y químicas que a fin de cuentas rebasan las expectativas deseables de las guerras convencionales. Dentro de eso, se presupone que armar a los pueblos facultando su posibilidad de fabricar armas químicas—relativamente fáciles de usar y producir— sería potenciar el uso de las mismas contra la especie humana, generar mutaciones, eliminar a los civiles y todos los que no participen directamente en un conflicto. Cosa que se hace más grave si se trata de armas fabricadas en pueblos

cuyo dogma fundamentalista podría justificar su uso independientemente de las consecuencias (como se imagina es el caso de Irak).

Al fin de la guerra fría y con la emergencia de los conflictos interétnicos, en los Balcanes o África, y por cuestiones de límites entre los nuevos Estados emergentes, es imperativo que las armas para la defensa convencional de los territorios sean suficientes; pero es igualmente imperativo que, en aras a mantener el estatuto de las tensiones, evitando las aniquilaciones, se ponga freno a la producción de las armas que causan la masacre entre los pueblos, etnias, grupos humanos en general. Huelga decir que se considera permitido el uso de las armas en tiempos de guerra porque matar soldados en guerra es imperativo de Estado (por muchos considerado un deber moral). Pero es subrayado que el matar a desarmados, inocentes, civiles, o destruir poblaciones en masa rompe los códigos de ética que reglamentan el uso mismo de los instrumentos de muerte.

Siguiendo pues toda la argumentación de este documento queda claro lo que se discute. En primer lugar, que la condición del litigio entre las personas es la garante de su amistad y entendimiento; que los conflictos al interior de las organizaciones o de la estasis del Estado, como es el

caso de las guerras civiles, legitiman el despliegue de aparatos represivos donde los hegemones disponen del uso de armas; y que en la guerra entre los Estados el uso de las armas adquiere la semántica de su necesidad para imponer la paz y detener a otros Estados, y que con el fin de la guerra fría y la emergencia de los conflictos regionales, las potencias militares tendrán que delimitar el uso mismo de las armas con el fin de evitar los genocidios o exterminios, y dentro de la prohibición de armamento no se trata de que no se fabriquen armas sino aquéllas que rompen los códigos de su uso en tiempos de guerra, y que son ciertamente las que al aniquilar pueblos enteros harían de la política entre los Estados una condición imposible. El lado humanitario del proceso dentro de la construcción ética de toda política es que los acuerdos demandan la presencia de las tensiones, pero éstas sólo se sostienen si se limitan los arsenales militares, la producción de armas químicas y de exterminio masivo, y desde luego el uso y posesión de las mismas por quienes no tienen autorización para ello. Léase quienes no formen parte de las fraternidades milicianas, de los grupos de partisanos que ejercen el levantamiento civil, o de quienes simplemente hacen uso de ellas para desorganizar la vida

racional interna de los Estados (los terroristas).

En suma, como he intentado mostrar, la trama de la amistad se teje en los litigios; el desgaste de la supresión lenta implica los acuerdos que se alcanzan al cabo de las guerras. Y la constante de las mismas es el enfrentar (estasis hacia dentro y pólemos entre Estados, hacia fuera) con el fin de equilibrar. La vida es eso; y su conservación depende de que el marasmo de la neutralidad no anquilose a los pueblos...

Referencias

El lector apreciará que deliberadamente se omiten citas en el ensayo; pero se sugiere una modalidad que hemos aprendido de Bloch. Presentamos algunas citas de Hegel, Derrida, Nagel y Orozco (escrituración de su tesis doctoral) como marco en negritas al que se remite. El lector arma sus conclusiones. Dice Hegel:

El señor se relaciona mediatamente con la cosa por el siervo... Para el señor por el contrario, la relación inmediata (con la cosa) deviene, por esta mediación, como la pura negación de esa cosa o como su disfrute; allí donde se había malogrado la apetencia, el señor consigue acabar con ella y encontrar su satisfacción en el disfrute. La ape-

tencia se malogra por la independencia de las cosas; pero el señor, que ha interpuesto al siervo entre ellas y él, no entra en contacto más que con la heteronomía de la cosa...¹

Explicando a Hegel, dice Ramiro Flores:

Poseer la mediación significa e importa además la noción de serabierto, de tener y poner ya dentro de sí la determinación del ser-con... “Pero este Ser se limita a sí mismo, pone frente a sí a lo Otro...”²

Dice Derrida:

El hecho de que Schmitt determine lo político a partir del enemigo más bien que a partir del amigo no es ahí, sin duda, una disimetría simplemente inconsecuente. ...Si se quisiese derivar una política de la amistad más bien que de la guerra, habría que entenderse acerca de qué quiere decir ‘amigo’.³

Y las grandes proposiciones:

“Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” de Aristóteles, con la exégesis

sis derridiana como sigue: De una parte y de otra de una coma, tras la pausa, “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo”, he aquí los dos miembros disyuntos de una sola e idéntica frase... En dos tiempos pero al mismo tiempo. Si no hay ‘ningún amigo’, ¿cómo podría llamarnos amigos míos, amigos míos?... Si os llamo amigos míos, amigos míos, si os llamo, amigos míos, ¿cómo atreverse a decir de nuevo, y a vosotros mismos, que no hay ningún amigo?⁴

en relación a su escasez, y a que tenemos que buscarlos. Pero en *Humano, demasiado humano* Nietzsche le da la vuelta, y los escritura Derrida:

Los amigos fantasmas (Die Freunde als Gespenster). Cuando nos transformamos fuertemente, nuestros amigos que no han cambiado se convierten en fantasmas de nuestro propio pasado: el sonido de sus voces nos llega de manera horriblemente espectral...

*Quizá entonces llegará también la hora feliz un día en que exclame: “Amigos, no hay amigos”, exclamó el sabio moribundo. “Enemigos, no hay enemigos”, exclamo yo, el loco viviente.”*⁵

Dice Thomas Nagel:

¹ *Fenomenología del Espíritu*, 1973, México, FCE, cap. II, “La Autoconciencia, amo y esclavo”.

² Ramiro Flores, *La Dialéctica de la Historia en Hegel*, 1983, Madrid, Gredos, p. 346.

³ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, 1998, Madrid, Trotta, p. 276.

⁴ *Ibid.*, p. 17-9.

⁵ *Idem*.

A propósito de razones subjetivas, agente-cerradas, para hacer amistad con otros (frente a los principios que nos obligaran a la amistad), vemos:

Reasons of this kind may be described as agent-centered or subjective (though the term 'subjective' here should not be misunderstood –it does not mean that the general principles of obligation are matters of subjective preference which may vary from person to person). ...In that sense the claims deriving from general rights are agente centered: less so than those deriving from special obligations, but still definitely agent-centered in a sense in which the claims of utility or perfectionist ends are not. Those later claims are impersonal. ...This great division between personal and impersonal, or between agent-centered and outcome-centered, or subjective and objective reasons, is so basic that it renders implausible any reductive unification of ethics...

Las razones de esta clase pueden ser descritas como agente-centradas o subjetivas (aunque el término 'subjetivo' no debería ser mal interpretado aquí –no significa que los principios generales de obligación sean asunto de preferencias subjetivas que podrían variar de una persona a otra–) ... En ese sentido, las demandas que derivan de

derechos generales son agente-centradas: menos que las que derivan de obligaciones especiales, pero aún definitivamente centradas en el agente en un sentido en el que las demandas de utilidad o fines perfeccionistas no lo hacen. Estas últimas demandas son impersonales. ...Esta gran visión entre personal e impersonal, o entre agente-centrado y externo-centrado, o razones subjetivas y objetivas, es tan básica que da como resultado una unificación implausible y reductiva de la ética.⁶

Dice Orozco:

Una forma de ver la lucha entre señores y siervos es:

Pues la tesis fuerte que se defiende en este punto es que los grados de valor del yo determinan grados de necesidad y derecho inalienables, siendo alienable solamente aquel grado mínimo de un yo que: 1) no resignifica su historia y vive dogmatizando, 2) no se dispone a revisar la invasión del Otro en su vida a modo de evitar la agresión y violencia de que es capaz, 3) no se proyecta creador respecto a los planes de vida de su yoidad... Por ende, concluimos diciendo que la negación del valor del yo es una de las formas en que el otro hace todo lo

⁶ Thomas Nagel, *Mortal Questions. The Fragmentation of Value*, 1982, Cambridge University Press, p. 132-3, trad. del autor.

NOTAS

posible por conocer la historia del yo... se genera la devaluación y el disvalor.⁷

Muy a propósito de ese choque de civilizaciones, posible imposible de una globalización antropolíticamente construida (Edgar Morin) en el mundo de las fisuras. ¿Huntington

o Morin? Los dos porque precisamente en el choque está la posibilidad, que se antoja tan imposible, de humanizar la política y construir una fraternidad donde las fisuras que fluyen dondequiera se restañen, renueven, remuevan, nos hagan, al menos, pensar...

⁷ José Manuel Orozco Garibay, *Análisis fenomenológico del ser del mexicano*, Tesis doctoral, cap. IV, 1998, México, UIA.