



## AVISO LEGAL

Artículo: Camaradas y extraños: filosofía y autodeterminación nacional

Autor: Caws, Peter

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 3, año 1, núm. 3 (mayo-junio 1987), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Caws, P. (1987). Camaradas y extraños: filosofía y autodeterminación nacional. *Cuadernos Americanos*, 3(3), 55-69.

<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1987      Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria,  
Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.  
<https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: [cialc-sibiunam@dgb.unam.mx](mailto:cialc-sibiunam@dgb.unam.mx)

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

ESTADOS UNIDOS

CAMARADAS Y EXTRAÑOS:  
FILOSOFIA Y AUTODETERMINACION  
NACIONAL\*

Por *Peter CAWS*

UNIVERSIDAD GEORGE WASHINGTON

ESTAS palabras son el resultado indirecto de algo que ocurrió en el IX Congreso Interamericano de Filosofía que se celebró en Caracas en 1977. Un filósofo de Costa Rica estaba hablando de la filosofía política de un grupo al que pertenecía y dijo, de paso, que encontraba que el interés de los norteamericanos sobre las cuestiones costarricenses era mal acogido. Lo comprendí bien, ya que me opongo radicalmente a la política imperialista o intervencionista en cuestiones económicas o militares. Pero creo que se trataba de algo más, que aun un interés *filosófico* en cuestiones *filosóficas* sobre la política costarricense era mal recibido. Y esto me preocupó. En esa época había estado relejendo *Las leyes* de Platón. No voy a alabar el Estado contemplado por Platón, pero un detalle de este diálogo me volvió a llamar la atención: el personaje principal era un ateniense extraño, *Athenaios Xenos*. Ciertamente el diálogo tiene lugar en Creta. De todos modos, interpreto el uso que Platón da a este portavoz como una forma de trascender limitaciones geográficas, de sugerir que el ateniense que practique la filosofía debe estar preparado para ser un extraño, no sólo en Creta, sino en Atenas misma. Dije algo parecido en las discusiones en Caracas, y sugerí que, entre otras cosas, los filósofos costarricenses deben estar preparados para ser extraños aun en su propia Costa Rica y que el mejor servicio que podrían hacer a su nación es alejarse lo suficiente de los intereses nacionales y enfocarlos con un interés crítico como si proviniesen de afuera. En esta tarea, los filósofos de otras partes pueden participar sin temor de ofender.

\* Conferencia magistral presentada ante el XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, Jalisco (México), 14 de noviembre de 1985.

Claro que ésta no es la última palabra; el mismo Platón ofrece otras sugerencias. Su maestro, Sócrates, mostró ser tan leal a Atenas como cualquier otro, al rehusarse a escapar aun para salvar su vida. Platón tenía también conciencia del regionalismo en la filosofía, si no en las diferencias en estilos de pensar, al atribuir, por ejemplo, a los efesios vaguedad y a los laconios una brevedad a la que dieron su nombre. El problema de una filosofía nacional y de quien, en caso de existir ésta, tendría derecho a practicarla, se ha agudizado en mí debido a varios accidentes autobiográficos: como sujeto británico residente en los Estados Unidos, he sido llamado a preparar y dirigir las celebraciones filosóficas del Bicentenario de la Revolución Americana, un hecho histórico en el cual los antepasados de mis colegas se libraron del yugo que imponían los míos. Como ex físico cuyo entrenamiento filosófico era puramente norteamericano, estaba trabajando sobre la filosofía francesa y tenía en realidad una residencia secundaria en Francia; viví en la misma Costa Rica, dando clases en la Universidad de San Pedro, donde me llamó la atención el vigor y la variedad de culturas latinoamericanas y la tensión en la historia de su filosofía entre el positivismo y una forma de existencialismo, tensión que yo mismo he experimentado un poco. Mi situación me parecía al menos transnacional y se me presentaba en una forma muy personal el problema del nacionalismo. He tomado esta ocasión como una oportunidad de desarrollar algunas ideas sobre la materia. Por lo que he visto aquí esta semana, me parece que es un tópico tan central como en 1977.

### 1 *Qué es el nacionalismo*

COMENZARÉ con algunas reflexiones sobre lo que es una nación, lo que significa el nacionalismo y cómo puede proceder la autodeterminación. Pero antes quiero aclarar lo que tomo como la tarea de la filosofía, o por lo menos sobre mi trabajo como filósofo. Veo a la filosofía como una persistente y recurrente formulación de tres preguntas. Al confrontarse con proposiciones ofrecidas como base o justificación de creencias o acciones (o, *mutatis mutandis*, con conceptos, preguntas, etcétera), se pregunta: i) ¿Qué quiere decir? (en los dos sentidos, ¿qué significa la elocución? y ¿qué quiere decir el que habla?); ii) ¿es cierto? (esto es, ¿qué razones tenemos para creerlo?) y iii) ¿qué importa? (y, si existe, ¿cómo se relaciona con otras cosas que importan?). Me parece esto una orden del día modesta pero suficientemente estimulante, que refleja las

características principales de la disciplina tal como ha surgido históricamente, incluyendo el profesionalismo introvertido que resulta de hacerse uno mismo preguntas recursivamente.

Al volver a mi primera pregunta sobre el nacionalismo, la cuestión de su significado, surgen varios problemas interesantes. Para comenzar, parece que la idea de una nación es algo relativamente reciente en la historia política; se ha usado esta palabra en ese contexto desde hace solamente doscientos años más o menos. Antes de naciones había tribus, regionalmente pueblos y políticamente Estados —repúblicas, imperios reinos y otros tipos de principados. Ambos términos "pueblo" y "Estado", se mantuvieron. Los pueblos se definen en términos de parentesco; son descendientes lineales de tribus o familias y sus leyendas frecuentemente se refieren a antepasados, padres primitivos, dioses, quizás. Los Estados se definen en términos de poder; son el producto final de la colaboración práctica local para la protección contra los enemigos (incluyendo a la naturaleza), y las provisiones para una vida pacífica; sus leyendas se remiten a héroes de hazañas militares y a la sabiduría legal de sus fundadores. Los pueblos puede que sean nómadas, los Estados están arraigados; los pueblos tienen maestros y ancianos, los Estados, gobernantes y administradores; los pueblos están organizados horizontalmente; los Estados verticalmente (volveremos sobre estas distinciones más adelante).

Una manera provisional pero útil de concebir una idea de nación como se la ha desarrollado en el Occidente, por lo menos, es verla como algo que tiende a surgir cuando los pueblos toman conciencia de su deseo de ser Estados, o de su relación con un Estado actual, o cuando un nacimiento en común (el sentido de la raíz original de "nación") se vuelve una causa común. Puede que se trate de la creación consciente de una estructura política (aún si tal estructura política evolucionó inconscientemente, ya que un pueblo establecido y tranquilo por mucho tiempo puede imperceptiblemente convertirse en un Estado), pero con más frecuencia consiste en *cambios* de alineamientos políticos. Existen varias posibilidades. Cuando un pueblo toma conciencia de estar disperso por varios Estados, el nacionalismo adopta la forma de *unificación* (la Italia de Garibaldi, por ejemplo); cuando se toma conciencia de haber sido absorbido por un Estado ajeno, el nacionalismo se expresa como un *separatismo* (Irlanda, Gran Bretaña, Kurdistán, etcétera); cuando se toma conciencia de estar subyugado y explotado por un Estado ajeno, se convierte en una *liberación colonial* (Estados Unidos, India, etcétera).

En estos casos se debe notar que se trata de una nación *que*

*toma conciencia de sí misma* o de su relación con otra cosa. Esta toma de conciencia puede adoptar formas diferentes, no sólo en las historias colectivas de naciones sino en las biografías individuales de nacionalistas. Por lo tanto, existe un nacionalismo de madurez política, como por ejemplo el nacionalismo inglés de Milton, una de las primeras apariciones de esta idea; existe un nacionalismo popular definido en términos de clase, una variante que hace su aparición con la Revolución francesa, cuando no era un problema ni de abolir la opresión de un Estado extranjero ni de inventar un nuevo Estado, sino de demandar el derecho de todos a participar en el gobierno de un Estado gobernado hasta entonces por una minoría privilegiada; existe un nacionalismo de la nostalgia y el exilio, a veces mezclado con el nacionalismo misionero de los que están en el extranjero con el fin de explotar otra nación al servicio de la suya —Conrad, y especialmente Kipling, están repletos de ejemplos—; existe un nacionalismo de la tierra, del clima y de la relación con la naturaleza, que a veces se manifiesta como el amor romántico por el país; existe un nacionalismo orgulloso de las costumbres y la cultura; existe —como lo indicó Renán— un nacionalismo del sufrimiento y la opresión. Parte de lo que me preocupa aquí es demostrar lo elusiva que es la idea común del nacionalismo, cuán diferentes son las tomas de conciencia; hay que indagar cómo funciona esta toma de conciencia, qué la incita, cómo echa raíces en la población y en cuántos individuos echa raíz. Esto último es importantísimo para quienes se dicen voces del nacionalismo, no importa cuál sea.

¿Puede existir una toma de conciencia colectiva? ¿Puede existir una conciencia colectiva misma? ¿Hay naciones? ¿o sólo nacionalistas? Esta pregunta me lleva a consideraciones filosóficas que creo pueden aclarar el problema del nacionalismo en general, aunque después de una desviación teórica. La filosofía y la política son actividades de las que se ocupan los seres humanos, quienes tienen una presencia local en el mundo debido a su cuerpo particular. Este simple hecho, aunque obvio, se ignora con frecuencia. Se ha dicho muchas veces que la *filosofía* tiene una historia, cuando lo que se quiere decir es que ciertos individuos particulares han tenido pensamientos que fueron influidos por sus antecesores; o se dice que ciertos *países* están en guerra, cuando lo que se quiere decir es que ciertos individuos particulares (en números relativamente grandes) están haciendo cosas que otros no quisieran que les hicieran, con la ayuda de máquinas y armas y con costo de muchas vidas. No quiero ser perverso o reduccionista, ni estoy ofreciendo un argumento en favor del individualismo metodológico; necesitamos un *lenguaje* de

la colectividad, pero una *teoría* sobre ello debe tomar en cuenta las idiosincrasias radicales del sujeto humano en su cuerpo y debe reconocer que las creencias y acciones de la colectividad se llevan a cabo *distributivamente* y *sin residuos* por los cuerpos de esos sujetos.

El concepto "idiosincrasias radicales" se refiere simplemente a la complejidad genética y epigenética de cualquier persona, dada la capacidad del material genético para llevar información y la estructura sutil del sintagma de la experiencia en cada instante de toda la vida. Esto nos asegura que dos personas nunca pueden ser ni remotamente iguales excepto esquemática y superficialmente. El cerebro está adaptado para tratar con estas disimilitudes y puede reconocer caras y situaciones aun dentro de esa diversidad; pero el cerebro mismo es también causante de miles de divergencias, ya que consiste en treinta billones de neuronas originalmente sin programas, cuya memoria y rutina se han desarrollado a través del tiempo de maneras muy particulares, aunque muy poco controladas por las estructuras innatas. Esta divergencia no genera una imposibilidad; hasta cierto punto se puede enmendar mediante instrucciones. Por "instrucciones" no quiero decir simplemente una forma establecida; las considero, en un sentido técnico, la construcción de algo interno, la adquisición por un sujeto de una estructura mental.

Mi punto de vista es claramente estructuralista, y de hecho creo que el estructuralismo es la posición mejor adaptada para comprender el fenómeno social al que me dirijo. (No está bien adaptado para comprender los fenómenos físicos, ni para los proyectos intencionales, en cuyos dominios necesita ser suplementado por el materialismo y la fenomenología respectivamente). El sujeto humano está dotado de un portador de estructura, en el que se pueden establecer y a través del cual pueden funcionar las relaciones que constituyen las varias estructuras en las que entran o encarnan el pensamiento y el comportamiento. Entre éstas se hallan el lenguaje y la estructura de creencias que conlleva: nadie aprende solamente un idioma, o por lo menos un primer lenguaje, sino que al mismo tiempo también adquiere los principales elementos de conocimiento de quien se lo enseña, hecho que explica la inercia cultural pero que también demanda una actividad de *deconstrucción*, tanto como las estructuras sociales y ambientales que determinan una imagen del yo y un conjunto de estrategias para la satisfacción de los deseos. Muchas de estas estructuras, en la etapa más reciente de la cultura en que nos encontramos, se presentan como completamente acabadas, y se enseñan más o menos automáticamente en la infancia; dan un conjunto de significados esperados y son lo que llamaría

*signíferos* o portadores del significado (en dos sentidos: como "depósitos de significado" y como "portadores de significado de un lugar a otro"), son las estructuras de sistemas signíferos, o lo que se puede llamar sistemas de interpretación.

La evolución de estos sistemas, que incluyen en un nivel popular una filosofía y una política (y por lo tanto la posibilidad de un nacionalismo que pueda incorporar a ambas), va acompañada por la acumulación de lo que Sartre llamaría lo práctico-inerte: esos elementos de nuestro mundo que encontramos situados como si fuesen naturales pero que de hecho son frutos de previas praxis humanas; y su atrincheramiento y su frecuente complejidad obstructiva vuelven la construcción y la deconstrucción difíciles a niveles personales o colectivos. La combinación de sistemas signíferos transmitidos y el peso heredado de lo práctico-inerte sirven para oscurecer el hecho de que las colectividades se componen de individuos y que las estructuras signíferas que los unen son creadas y apoyadas por intenciones individuales; lo opuesto parece ser obviamente cierto, esto es, que los individuos son formados, si no realmente creados, por las colectividades de un tipo u otro. Es más, lo que mantiene esos sistemas en existencia es la absorción de y la suscripción al contenido de los sistemas signíferos transmitidos socialmente y provistos de validez por las masas de individuos que forman la cultura. Si una toma de conciencia los priva de este apoyo, simplemente desaparecen con los últimos sobrevivientes de la generación deconstruida a la que pertenecen. Y si un individuo elige llevar a cabo el proceso de deconstrucción en su propia persona, como lo hizo Descartes, lleve esto o no a la caída del sistema signífero en cuestión, aunque sea apoyado por otros, este individuo puede vivir una vida privada o pública diferente si no implica riesgo, o si merece la pena el riesgo.

En cierto sentido, ésta es la otra cara de la estrategia sugerida por Platón en el libro IX de *La República*, donde Glaucón, al perder la esperanza de establecer el Estado ideal, recibe de Sócrates el consuelo de que cualquiera puede vivir en este Estado si quiere, a condición de que él mismo lo funde, o, en el lenguaje de este ensayo, a condición de ser instruido por las relaciones que lo constituyen. El Estado de Platón no es una nación, un grupo con un nacimiento común; se puede decir que se trata incluso de un renacer, la idea que reaparece más tarde en el cristianismo, de cuyo origen quisiera tener más detalles. Es claro que San Agustín tomó de Platón la idea de la Ciudad de Dios, pero el texto a que se hace referencia también anticipa, por cuatro siglos y con una exactitud extraordinaria, la afirmación de que "mi reino no es de este

mundo". Este punto es apropiado al problema del nacionalismo, dado que se puede observar en todas partes, especialmente en Latinoamérica, que el reino del otro mundo todavía tiene su ciudadanía y su estructura de poder. Esto, sin embargo, tiende a complicar el asunto.

Quiero sugerir ahora que la *nación* no es una entidad que se pueda describir positivamente, aunque sí se puedan describir sus apariencias, esto es, tratar a sus ciudadanos estadística, esquemática y anónimamente. Una nación a la que puedo pertenecer, que puede inspirar un nacionalismo, tiene que ser un sistema signífero, un sistema de interpretaciones en el que puedo encontrar significados, que da sentido a mi historia y mis acciones y cuya comunidad facilitarán ambas, una comunión y una comunicación entre sus miembros. Como tal, su estructura, o las relaciones que la constituyen, tienen que ser objeto de instrucción para cada generación destinada a representarla. Desde luego, la nación también tiene, y a veces abrumadoramente, el aparato práctico-inerte como el paisaje territorial y natural y las fronteras que limitan y caracterizan su *lugar*. (Nótese que estos últimos son también objetos de instrucción, aunque en menor grado que otros rasgos nacionales, un objeto de instrucción *transmitido socialmente*). Lo práctico-inerte crea una economía de instrucción —basta instruir un respeto apropiado o una referencia y todo el contenido sale a relucir (en el extremo, la encarnación coercitiva y represiva del poder puede prescindir de instrucción, aunque al llegar a este punto la nación sea totalmente usurpada por el Estado). De nuevo, esto dificulta la deconstrucción ya que es tranquilizador referirse a instituciones establecidas y codificadas; es espantoso enfrentarse a la incertidumbre que produce su disolución, y es intimidante tener que reconstruirlas —reconstruir rápidamente algo que reemplace los hábitos administrativos y los lastres que su función ha adquirido durante generaciones. Por eso las burocracias sobreviven revoluciones. Y la instrucción tiene que extenderse a todos los individuos que integran la nación, si esta última va a funcionar ordenadamente. Éste es un proceso lento y desigual, y nunca se logra de la misma manera. Se encuentra, en un extremo, el campesino cuya idea de la nación es vaga y cuya práctica está limitada a trabajar con la naturaleza, con su familia y con sus vecinos, y a prestar poca atención a las estructuras nacionales de poder excepto cuando se entrometen en el paisaje local. En el otro extremo está el intelectual, políticamente activo, quien conoce detalladamente la estructura nacional y aplica a ella una inteligencia crítica y desinteresada. Ningún extremo existe en una forma pura, y el problema radica en cuánto derecho

tienen las aproximaciones al último tipo de ser voceros de (las más numerosas) aproximaciones al primer tipo. "La deuda no es del pueblo", dicen las paredes de Guadalajara. ¿Estamos seguros de que las revoluciones dirán lo mismo?

Mencioné antes el carácter de clase de la Revolución Francesa, la toma de conciencia (*prise de conscience*) que constituye el nacionalismo. Es apropiado al tema; el *slogan* que acabo de citar es un llamado a separarse del dilema *nacional* en favor de una solidaridad de *clase*. No puedo examinar aquí las complejidades de las relaciones históricas entre la conciencia de clase y la conciencia de nación, excepto para indicar que esta última ha sido un obstáculo enorme para la primera. Por ejemplo, los trabajadores británicos, cuyos intereses de clase dictaban una solidaridad internacional, se fueron a pelear en dos guerras mundiales, sacrificándose por Dios y por el rey. Citemos otro *slogan* local con más interés nacional que de clase, que se encuentra en los autobuses oficiales y no en las paredes extraoficiales: "Pagar impuestos es apoyar a México". Los dos ejemplos son similares en cuanto a que problemas inmensos se destilan en *slogans*, y muestran lo que llamo la regla del evangelista: "Si quieres que mucha gente reciba el mensaje, hazlo simple". Lo que hizo grande a Moisés, a Jesús y a Mao Tse-Tung, fue entre otras cosas su habilidad para condensar importantes verdades prácticas en dichos inolvidables. "¡Venceremos!" es un ejemplo lacónico que conmueve. Pero Moisés, Jesús y Mao no hacían solamente *slogans*. Ofrecían la posibilidad de una unión personal, cuyo poder Freud describe de forma tan convincente en *La psicología de grupos y el análisis del ego*, atrayente no sólo para el sentido de inteligibilidad del que escucha sino para su identidad, para las necesidades psicológicas, no sólo las intelectuales. Moisés ofrecía una relación con Dios, Jesús se *identificaba* con Dios y Mao era el Gran Líder. (Quizás debemos agregar a esta lista al mismo *Führer*, con su atractivo supernacionalismo —la nación como la identidad del Estado y el pueblo— para mostrar el lado negativo de este fenómeno).

## 2. Nacionalismo e instrucción

Si el problema es simplemente cómo llevar los elementos de instrucción nacionalista a cada individuo de una nación, la respuesta es ofrecer, si es posible, una identificación con un líder carismático y en todo caso reducir el sistema significativo a un esquematismo metonímico, a un *slogan*, o a un nombre (el de Sandino me viene a

la mente), o a la bandera, o a un texto, o a una fecha misma, como el 4 de julio o el 16 de septiembre. Estas cosas llegan a tener una fuerza totémica, pero al mismo tiempo simplifican la convergencia que he mencionado (la convergencia de diferencias y variedades idiosincrásicas de las personas que forman una nación) a una cifra. Y aún así, tienen un efecto enorme y muy potente. Una persona que no sepa nada de la complejidad real de los problemas sociales y políticos en cuestión puede gritar *slogans* o enarbolar la bandera, sea por solidaridad, sea por instinto de conservación o sea por ventajas personales. Es una verdad que los activistas políticos responsables tienen que tomar en cuenta (como la han aprovechado los agitadores políticos irresponsables).

Lo que se necesita, desde luego, es una convergencia real y no superficial, una profunda y extensa instrucción y no simplemente algo metonímico o totémico. Ésta es labor de la educación nacional, prioridad de todo programa político serio. Una convergencia real implica un alto grado de aproximación entre las estructuras significativas sobre las que se ha instruido a los diferentes individuos que componen un grupo nacional. Este nivel de aproximación es un principio cuantificable. Lo que denomino "teorema de segunda aproximación" dice que el nivel será directamente proporcional a la cuota de recursos colectivos dedicados a la instrucción. El primer teorema es una expresión concreta de la regla evangélica y dice que el nivel de aproximación es proporcionalmente inverso al tamaño de la población. Ambos muestran que mientras más grande es la población, mayor es la proporción de recursos colectivos que se deben dedicar a la instrucción para lograr un nivel de solidaridad en conocimiento y acción. Ésta es una verdad que algunas naciones poderosas, como los Estados Unidos, tienen que reconocer en la práctica.

La instrucción no es un adoctrinamiento, aunque se pueden obtener más fácilmente resultados parecidos por medio del adoctrinamiento. Un nacionalismo que se apoye en el adoctrinamiento —que es una instrucción superficial, forzada y ciega, y no una toma de conciencia genuina a la que se llega después de una instrucción profunda, libre y conscientemente aceptada— es un nacionalismo barato y poco seguro. Lo que un demagogo puede hacer, otro más elocuente lo puede deshacer, y en tales casos el pueblo es el que sufre. Un nacionalismo que se apoye en una base sólida habrá de llevar el mayor número posible de ciudadanos a través de un proceso de alejamiento y reconciliación, les habrá demostrado los hechos desde una perspectiva neutral y crítica y los habrá invitado a su sabia colaboración en un proyecto común de desarrollo

y liberación nacional. Y esto nos lleva a los elementos del título. "Camaradas" obviamente se refiere a una solidaridad de clase, y hace eco del internacionalismo político de años anteriores. "Extraños" se refiere al proceso de alejamiento del que hablé al principio y al cual he vuelto; se refiere también a una forma de internacionalismo filosófico (llámese cosmopolitismo, si gusta) del cual he hablado en otras ocasiones.<sup>1</sup> La camaradería en ciertos niveles es claramente necesaria para el triunfo de cualquier proyecto colectivo, local, nacional o global. (Tendremos que concebir, gústenos o no, una colectividad *verdaderamente* global por lo menos en algunos aspectos. Si ha de estar mediada por el nacionalismo, y si "camarada" ha de tener presentes sus matices son cuestiones que quedan por decidir). Pero es esencial para cada uno que desempeña un papel de camarada el haberse retirado o poder retirarse por lo menos una vez a una distancia crítica donde se vuelva, por un momento, un extraño ante todos.

No resulta inapropiado en relación con esto recordar que el extraño fue una vez el enemigo; una manera de practicar este arte de la separación es ponerse en los zapatos de la oposición y preguntarse cómo se ve desde el otro lado la política propia. Hay riesgos aquí, desde luego, ya que la comprensión puede reducir el nivel de enemistad, riesgo que debemos correr. De todos modos, el haber sufrido esta auto-alienación es, creo yo, el precio de una camaradería auténtica; digo que es esencial porque la alternativa es la pérdida de un verdadero albedrío, el adoptar fines que uno no puede hacer suyos. Cada convicción puesta a prueba se forja aisladamente. Lo que necesitamos son argumentos suficientemente fuertes para convencer a sujetos aislados, libres e instruidos. Éste es un reto que no pueden encarar los *slogans*.

En este caso, aislamiento no significa un traslado físico ni social; se trata de deliberar *in foro interno*, pero esto puede y debe hacerse en el fuego del intercambio discursivo. Tal intercambio es una de las modalidades de la instrucción; designaré *horizontal* a lo que se puede llamar "aprender de sus semejantes", si esto no significa solamente la copia de lo que otros ya saben; una instrucción en cualquier nivel que no sea el elemental es mucho más complicada. Sin embargo, también existe un uso del discurso para lo que llamo instrucción *vertical*, no para el intercambio sino para la comunicación del que habla o escribe con su público o sus lectores. Esto parece autoritario y frecuentemente se trata como tal, y a veces con razón, cuando es un problema de información confiable o

<sup>1</sup> Peter Caws, "The Case of the Athenian Stranger: Philosophy and World Citizenship", en *Teaching Philosophy* 8 (1985), pp. 103-109.

una divulgación legítima. Pero ni aun como en lo horizontal debe pensarse que el contenido de lo que se lee se instruye al lector de la misma forma en que es comunicado. No es posible, debido a las idiosincrasias de la lectura —no hay dos individuos que tengan un lenguaje exactamente igual, ni internalicen el contenido del texto de la misma manera—; pero aunque fuese posible, el lector debe leer críticamente, y la estructura intelectual resultante sería la *suya* y no la de otra persona. Esta resistencia del sujeto a una instrucción simple o autoritaria no se practica lo suficiente, aunque debe ser general, puede ser aprendida, y una educación nacional tiene que hacerse cargo de inculcarla.

La estructura de la nación instruida forma una base no sólo de las creencias del sujeto sobre sí mismo sino de sus proyectos y acciones, afecten o sean afectados por las condiciones o instituciones nacionales. Y una de las ambiciones de casi todos los nacionalismos es que estos proyectos y acciones sean *libres*. La asociación del nacionalismo con la libertad no es, sin embargo, necesaria, pues hay muchas otras rutas hacia la libertad —un concepto más fundamental. Los proyectos nacionalistas deben juzgarse por la libertad que aseguran y no por los límites a esa libertad puestos por las exigencias nacionales. Noto también que la libertad es un concepto más complejo que el que frecuentemente asumimos. He mantenido en otras partes<sup>2</sup> que para que un acto sea libre debe no sólo ser intencional y libre de restricciones externas, sino además ser facilitado por los recursos materiales disponibles, y por la disponibilidad de la información sobre los hechos y el conocimiento de las leyes que gobiernan sus cambios. Así, la instrucción se pone en juego de nuevo con la economía. Un programa de educación nacional que no esté acompañado o carezca de una medida de redistribución (o de otras mejoras económicas, no seamos doctrinarios en este caso), sólo puede desembocar en frustraciones. El hecho de que las frustraciones engendran revoluciones explica la renuencia de algunos gobiernos a comenzar el proceso dedicando una mayor proporción de sus recursos a la instrucción.

Todo lo hasta aquí expuesto sobre la instrucción nos lleva a afirmar que *una autodeterminación nacional auténtica sólo puede provenir de un pueblo instruido*. Esto es análogo a la convicción original de Marx de que un proletariado *ilustrado* era la llave para el cambio revolucionario. Tales programas de desarrollo desde abajo son mucho más difíciles de realizar de lo que parecen. Y si no se llevan a cabo, no perdurarán las revoluciones, ni nacionales ni de

<sup>2</sup> Peter Caws, *Science and the Theory of Value*, New York, Random House, 1967, p. 108.

cualquier otro tipo. Empleo aquí el concepto de "revolución" para indicar no sólo los cambios violentos y rápidos que acompañan las revoluciones políticas sino los cambios lentos y graduales que he llamado revoluciones *epocales*.<sup>3</sup> (Es más, esta última es el único tipo que puede ser genuinamente total, y esto sólo después de generaciones de instrucción). Como Foucault insistió en sus últimos trabajos, el poder viene de abajo. No creo que sea tan anónimo y sin sujeto como él pensaba, y aunque esté de acuerdo con él respecto de que es erróneo atribuir subjetividad o fines a estructuras institucionales de poder (represión victoriana, explotación capitalista), éstas también se sostienen desde abajo, aunque sea por parte de individuos llenos de prejuicios y desconstruidos, pues si no tienen apoyo no perduran. Un nacionalismo aceptable en nuestro tiempo, como un humanismo aceptable, debe ser construido, como dice Leopoldo Zea "de abajo hacia arriba", y no de arriba hacia abajo. Esto es un reto a los intelectuales nacionalistas que se encuentran frecuentemente, a pesar de sus mejores intenciones, "arriba".

¿Y en qué consiste la instrucción nacional en cuestión? Y ¿cuánto de ella se economizaría por el desarrollo de lo práctico-inerte? ¿Es posible obligar desde arriba al pueblo controlando la distribución, el transporte, la vivienda, etcétera, sugiriendo por medio de propaganda y diversiones (la estrategia de "pan y circo") que no se ejerce ningún control? Esta ruta me está bloqueada por las estrategias democráticas de desarrollo. No veo alternativas a lo que hace tiempo debe haber parecido utópico —a una educación para todos en las artes y ciencias, la economía, la política, etcétera, con todo lo que implica para la ampliación, extensión y fortalecimiento de la docencia. Digo que esto hubiese parecido utópico; a muchos les parece todavía —aunque así lo pareció la capacidad de leer y escribir y la higiene general, ya que sabemos de hecho que con tiempo éstas se pueden lograr, aun en poblaciones grandes (mantenerlas es otro problema). En el caso del alfabetismo, muchos de los países más desarrollados del mundo están perdiendo su liderazgo, en parte por las limitaciones impuestas por gobiernos míopes a la distribución de recursos colectivos para la educación.

Enseñar cómo es el mundo, sin embargo, necesita ser complementado con una educación histórica honesta sobre lo que en realidad ha sucedido a las revoluciones y por qué son tan difíciles las aspiraciones y las realizaciones mesiánicas; saber cuán poco ha importado con el tiempo lo que la gente creía. lo que se hizo y bajo

<sup>3</sup> Peter Caws, "Reforma y Revolución", en Virginia Held, Kai Nielsen y Charles Parsons eds., *Philosophy and Political Action*, New York, Oxford University Press, 1972.

qué bandera, siempre y cuando no se realizaran acciones homicidas ni crueles ni represivas, y saber cómo la tolerancia, no tanto de ideologías sino de modos de vida, se puede practicar sin sacrificar principios. Un nacionalismo nuevo no se puede construir sólo sobre negativas, sobre el descontento popular o sobre crudas percepciones de injusticia económica. Es fácil incitar a la envidia y al resentimiento de los que aparentemente tienen privilegios, quienes quizás no sean más felices que los campesinos a quienes se supone despojan de sus privilegios (y que probablemente los despojan, pero no directamente y en modos que no son ni fáciles ni rápidos de enmendar con amenazas o violencia). Quizás este privilegio no se aferraría a la posición social tan tercamente si no fuese por el temor que, a su vez, ellos fuesen expuestos a una destitución forzosa. A veces pienso que Marx es uno de esos profetas torpes cuya ira inmoderada, al perder el control, no sólo intimidó al enemigo sino que lo previno. Si se pinta la cruz roja del *Vehmgericht* en la puerta de una persona, no hay muchas posibilidades de que ésta se asome para hablar seriamente de justicia económica, aunque sí lo haría si no fuese amenazada.

### 3. Más allá del nacionalismo

VOLVAMOS ahora al punto de partida, a la comunidad de extraños atenienses, sean norteamericanos o británicos, mexicanos o costarricenses. ¿Cuál es la posición del filósofo en su sociedad?, y ¿cuál es la relación entre el trabajo filosófico de un país y el desarrollo político de otro? Se pueden contrastar dos extremos. De acuerdo con el primero, el punto de vista nacionalista, la filosofía está al servicio de la identidad nacional, y el filósofo es una parte integral de su sociedad; la filosofía indígena o nacional emerge elaborada por filósofos locales y es aplicada a problemas políticos locales de una manera revolucionaria si es necesario, y cualquier interés demostrado por filósofos de otras partes — especialmente de países donde se toleran las diferencias de clase o que tienen un historial de opresión imperialista, esto es, de países dominantes, se ve como una intromisión. De acuerdo con el segundo punto de vista, el internacionalista, la filosofía se eleva sobre toda cuestión nacional y el filósofo es, como he sugerido, un extraño en su tierra. No existe la filosofía nacional, y las cuestiones filosóficas que surgen en el proceso de autodeterminación están abiertas a interpretaciones y a debates de filósofos de cualquier parte del mundo (incluso de países dominantes, y en particular de esos países que han

sido frecuentemente receptivos del buen trabajo filosófico). Es obvio que me inclino a este último punto de vista, aunque reconozco que el planteamiento de lo relativo a las condiciones locales puede producir un modo de investigación característico de cada país y los acontecimientos de la historia y las diferencias que resultan de diversas formas de instrucción pueden producir un estilo y un contenido típicos.

¿Y por qué los filósofos de un país *quieren* interesarse en los problemas de liberación nacional y autodeterminación de otro? En primer lugar, quizás esperen que un día una nación lo haga correctamente, y nos dé un ejemplo. Hasta ahora todos, de un modo u otro, lo han hecho mal, sacrificando la autonomía o la libertad o la igualdad y llegando, finalmente, a un equilibrio inestable. No es probable que la filosofía por sí sola ofrezca un remedio definitivo para los males políticos, económicos o ecológicos, que requieren habilidad técnica —aunque no sólo técnica— y trabajo colectivo; se dan muchos casos de lo que J. L. Talmon llama "salvadores apurados" y el daño que han hecho persiste todavía. Pero el filósofo puede y debe molestar a los políticos y economistas con sus indagaciones, empezando por los locales —la actitud de Sócrates hacia la política ateniense, como Platón lo describió en la *Apología*, me parece un modelo suficientemente claro para una posible práctica filosófica en la esfera política. Y en segundo lugar, es una cuestión de mi *interés profesional* ver cómo se formulan estas cuestiones en Francia y en la Unión Soviética, en México y en Costa Rica. En cuanto a Inglaterra y los Estados Unidos, tomo la postura del extraño hacia ellas para hacer preguntas filosóficas, y quisiera que se notara este hecho: que *como filósofo* no represento o soy vocero de la política y ni siquiera de la cultura de mi país de nacimiento o residencia, y no quiero que se me acuse o se me responsabilice de su política y actitudes. Y me guardo el derecho de hacer preguntas filosóficas sobre gentes e instituciones de otras naciones y culturas, especialmente (aunque no exclusivamente) si los filósofos locales no las hacen.

Esto no es ni intromisión ni imperialismo. No quiero decir que no exista un imperialismo cultural, pero éste es frecuentemente el producto de una colusión inconsciente entre los llamados imperialistas que exportan una cultura con su tecnología y los consumidores explotados que quieren la tecnología y acogen la cultura. Pero el filósofo que ha experimentado ser un extraño en su propia cultura no necesita, en verdad, ni debería ser seducido por una cultura ajena, y sobre todo por una filosofía extranjera, fuese la que fuese. Ésta es una diferencia esencial entre la intervención

económica y militar y la explotación industrial y comercial, por un lado, y el comentario y la interrogación filosófica por el otro. El discurso, a diferencia de los bienes materiales, se puede compartir sin disminuirse; y el poder del discurso, por la paridad del argumento, se puede hacer sin ser impuesto por parte del orador ni sacrificar la autonomía por parte del oyente. La "no intervención" se aplica al discurso sólo si éste es propagandístico, pero los filósofos deben estar aun prevenidos de esto, aunque no haya excusas para su propagación.

La autodeterminación nacional puede recibir una mejor ayuda por parte de los filósofos, me parece, si practican dos virtudes: autodeterminación individual y autocrítica nacional. La autodeterminación individual, a través de la disciplina del alejamiento, nos protege de la dominación de afuera; la autocrítica nacional, esto es, el indagar críticamente sobre la política y la cultura de la propia nación, lucha contra el engaño y la disolución interna. La nación así bien servida tomará su lugar entre las naciones libres, sin subordinarse a otras.

Para el filósofo existe otra recompensa. Tras haber sido un extraño y haber vuelto a la lucha de la política nacional —suponiendo que ésta es la actividad que ha escogido— algo queda de esta situación. Se puede reactivar en un contexto como el presente, en el que, al ir física y metafóricamente de nuestros rincones americanos a un lugar inter-americano, como se han convertido en este momento Guadalajara y sus filósofos, somos todos extraños. La recompensa es darnos cuenta de que aquí también somos todos camaradas.

*Traducción de Oscar Martí*