



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: George Grant: conciencia de marginalidad

Autor: Weinstein, Michael A.

Forma sugerida de citar: Weinstein, M. A. (1987). George Grant: conciencia de marginalidad. *Cuadernos Americanos*, 3(3), 70-85.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año I, núm. 3, (mayo-junio de 1987).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo 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>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



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. Puede 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 con propósitos comerciales.

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.

CANADA

GEORGE GRANT:  
CONCIENCIA DE MARGINALIDAD

Por *Michael A. WEINSTEIN\**  
UNIVERSIDAD PURDUE

Dos grandes naciones, Canadá y México, limitan con Estados Unidos, que es el más poderoso imperio del mundo contemporáneo y, desde luego, la mayor concentración organizada de poder en la historia de la humanidad. Cuando en el siglo XIX Estados Unidos se expandió hacia el oeste acicateado por el mito del Destino Manifiesto, Canadá y México —este último con especial intensidad— experimentaron muy de cerca el impacto de la confrontación militar con su activo vecino. En la actualidad, un conflicto armado entre Estados Unidos y cualquiera de sus dos vecinos resulta inconcebible debido a la abrumadora superioridad de aquél, cuya cabal supremacía militar sobre las dos naciones con que limita constituye el hecho geopolítico fundamental que determina la marginalidad de Canadá y México con respecto al imperio norteamericano. Además de su coercitiva superioridad, Estados Unidos ejerce dominio económico sobre sus vecinos a través del comercio y de las inversiones de sus corporaciones, así como una creciente hegemonía cultural gracias a la influencia de sus medios de comunicación. En su *Lament for a Nation*, George Grant explica la dependencia de Canadá respecto de Estados Unidos vinculando la crisis de defensa de 1962-1963, motivada por la aceptación canadiense de los misiles nucleares, con el surgimiento del Canadá como una sociedad subordinada, bajo control de corporaciones con sede en los

---

\* Deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Purdue por haberme otorgado una Beca en su Centro de Humanidades, a través de la cual fue escrita esta ponencia. Asimismo, quiero agradecer al personal de la Biblioteca Newberry de Chicago y muy especialmente a la Sra. Karen Skubish y al Sr. Richard H. Brown por facilitar mis investigaciones proporcionándome espacio físico y concediéndome los privilegios de la Biblioteca

Estados Unidos. En América del Norte, el poder militar, político, económico y cultural se concentra en Estados Unidos, situación que determina la ubicación periférica de Canadá y México con respecto a su imperial vecino, no sólo en el orden geográfico sino también en el orden social.

La maginalidad canadiense y mexicana respecto de Estados Unidos es un hecho tan evidente que podría parecer gratuito y hasta poco amable —especialmente por parte de un norteamericano— el hacer hincapié en él. Pero tal como Alfred North Whitehead lo expuso a menudo, uno de los objetivos de la filosofía es expresar en forma consciente los rasgos más agudos y característicos de la realidad. En el terreno de la realidad social, tales rasgos son frecuentemente los que resultan incómodos de aceptar por parte de mucha gente, en razón de que el reconocimiento consciente de los mismos puede implicar o bien un aumento de su sensación de inseguridad o una intensificación de sus sentimientos de inferioridad, o bien puede sacar a luz complejos de culpa. Quienes viven en los Estados Unidos —y se han adjudicado a sí mismos el título de "americanos"— cuando mucho suelen tener un conocimiento subconsciente de la marginalidad canadiense y mexicana. En general, los norteamericanos no conciben a los Estados Unidos como un imperio, sino como la nación más grande del mundo; sus medios de comunicación les han enseñado que Canadá y México no son subordinados sino "vecinos", y les hacen suponer que las relaciones con ellos son relaciones entre iguales. El gran logro de fronteras pacíficas y de puertas abiertas entre buenos vecinos (aunque, desde luego, rencillas menores empañan a veces cualquier amistad) es la mitología dominante en los Estados Unidos con respecto a América del Norte. Todos los esfuerzos se orientan a disimular el hecho del supremo poder norteamericano, cuyo reconocimiento bien podría generar sentimientos de culpa y hacer surgir el interrogante de la responsabilidad por los efectos del poder. La realidad del imperio norteamericano es conocida mucho más vivamente en México y Canadá que en los Estados Unidos, pero incluso en las dependencias del imperio existe una tendencia a amortiguar la conciencia de marginalidad para disminuir la inquietud y el orgullo herido.

Dos de los más profundos filósofos del mundo contemporáneo, el canadiense George Grant y el mexicano Leopoldo Zea, han cimentado gran parte de su pensamiento en la marginalidad de sus respectivas naciones con respecto al imperio norteamericano. En buena medida, su vocación de filósofos ha sido entender los principios organizativos de la sociedad en los Estados Unidos, princi-

pios que a juicio de ellos son los de la vida social moderna. Lejos de silenciar la supremacía del poder norteamericana, Grant y Zea han enfatizado ese hecho en sus interpretaciones de la historia del mundo contemporáneo, y ambos han adoptado actitudes contradictorias hacia los Estados Unidos, lo cual confiere a su pensamiento un carácter no dogmático y alimenta su creatividad. Para Grant, Canadá comparte el destino de los Estados Unidos, que es el de la vanguardia del triunfo mundial de la técnica sobre las pautas esenciales, en tanto que, a juicio de Zea, México está en primera fila dentro del movimiento de todo el planeta encaminado a universalizar los valores del Occidente moderno, cuyo líder son los Estados Unidos. La aguda conciencia de marginalidad no provoca ni en Zea ni en Grant un anti-norteamericanismo amargo, como tampoco resentimiento, pero sí lleva al esclarecimiento de la situación de sus respectivas naciones en la historia del mundo actual. Las posibilidades históricas de Canadá y de México son definidas respectivamente por Grant y por Zea en oposición dialéctica al sistema dinámico, expansionista y pragmático de los Estados Unidos. El protagonista de sus dramas históricos es Estados Unidos, con respecto al cual las historias de México y Canadá son en el mejor de los casos alternativas más débiles, y en el peor, meras adaptaciones compensatorias. El hecho de la marginalidad mexicana y canadiense se encuentra significativamente señalado al comprobar que ningún filósofo de los Estados Unidos ha ubicado su obra dentro del contexto de la historia canadiense, mexicana y ni siquiera norteamericana. Por el contrario, los pensadores mexicanos y canadienses no pueden sustraerse de tener a Estados Unidos en su mente.

Según el filósofo mexicano Emilio Uranga, la capacidad de ignorar la propia contingencia y accidentalidad es una prerrogativa de los fuertes.<sup>1</sup> Aquellos que son capaces de hacer valer sus definiciones de la situación, crean la situación y pueden excluirse a sí mismos de ella, convirtiendo a los elementos más débiles en constantes y variables de una serie de experimentos vitales. Los fuertes tienden a absolutizar sus perspectivas, y puestos a filosofar, lo hacen en lenguaje de universalidad. Mientras más poderosos sean los fuertes en relación con lo débiles, habrá más posibilidades de que pasen por alto las diferencias cualitativas entre ellos y los débiles y de que juzguen a estos últimos simplemente como débiles, como inferiores, y no como diferentes, como poseedores de un centro vital que les es característico. Los débiles no se permiten tal lujo al filosofar y, conscientes de que se hallan limitados por

<sup>1</sup> Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952-1970.

los fuertes, saben que, consecuentemente, sus perspectivas dependen de las de éstos. Por lo tanto, los débiles filosofan mucho más en el lenguaje de lo particular que en el de lo universal, y su pensamiento confía en la historia concreta, que es un terreno revelador de las limitaciones específicas de algunos complejos individuales de hechos sociales por parte de otros. Ciertamente, los débiles se esfuerzan por alcanzar una universalidad que se logra mediante el encuentro con un hecho particular, y que se halla en oposición a una realidad señalada por la diversidad.

La importancia de la historia particular de América del Norte y de su probable significación universal en el pensamiento de Grant y de Zea, ubica su obra dentro de las corrientes históricas de la filosofía que emergieron a principios del siglo veinte, durante la reconsideración del hegelianismo. Pero esto no quiere decir que Grant y Zea sean estrictamente historicistas: Grant recurre a la tradición de la ley natural para lograr una norma crítica por medio de la cual juzgar la modernidad, en tanto que Zea echa mano de la tradición humanista cristiana de la civilización hispana para su visión de una comunidad universal. Sin embargo, tanto Grant como Zea se dedicaron a vivir y a pensar, en los términos de José Ortega y Gasset, "a la altura de la época", que para ellos significó estar conscientes de la relación entre su pensamiento y sus circunstancias históricas. El pensamiento de Zea se nutrió especialmente en el perspectivismo de Ortega y en la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, quienes se vieron profundamente influidos por el historicismo alemán. La disertación doctoral de Grant, por su parte, fue escrita con referencia al teólogo inglés John Wood Oman, quien escribió que "el verdadero cumplimiento integral de la religión" se hace "en libertad y pensamiento independiente, para descubrir nuestra verdadera relación con el pasado y con la sociedad, y con toda la tarea del Reino de Dios".<sup>2</sup> Grant y Zea han recorrido el fatigoso camino de Oman, buscando significación universal a través de sus circunstancias históricas específicas, en especial la de la dependencia de sus respectivos países del imperio norteamericano.

### *Imperio y tecnología*

EL sello de calidad que distingue el pensamiento de Grant y Zea del de otros pensadores antiimperialistas es la insistencia por

<sup>2</sup> John Oman, "Mysticism and its Expositors", en *Hibbert Journal*, núm. 26 (1927-1928), p. 458.

parte de ambos en que Estados Unidos es el supremo ejemplo de modernidad, y por lo tanto, el de la creciente tendencia histórica en el mundo contemporáneo. Las actitudes contradictorias de Grant y de Zea hacia los Estados Unidos están encerradas en su compromiso por apreciar en toda su extensión el significado de la modernidad —que para ellos quiere decir asimilar el significado de la sociedad norteamericana— y en su rechazo simultáneo de los elementos centrales de tal significado. En su primer libro, *Philosophy in the Mass Age*, Grant sostuvo que la filosofía de los Estados Unidos es más moderna que la de su principal competidor progresista, el marxismo, en razón de que "el pragmatismo es —mucho más que el marxismo— una filosofía de hechura histórica".<sup>3</sup> Según Grant, en tanto que en "la filosofía de Marx, el poder del hombre para edificar el mundo está limitado por un resultado final necesario", en "el pragmatismo, el hombre se halla enteramente libre de construir el mundo de acuerdo a sus deseos y sin condición final ninguna".<sup>4</sup> En la visión que tiene Grant de la situación pública, la esencia de la modernidad es la entrega de la naturaleza a la voluntad humana, la que no está obstaculizada por limitación normativa ninguna y por lo tanto tiende a controlar la situación, incluyendo el control de la naturaleza humana en su propio beneficio. La historia de la América del Norte revela claramente que la modernidad es un proceso social que elimina todo sometimiento a objetivos fijos, en beneficio de la "voluntad por la voluntad" identificada por Martin Heidegger. Es precisamente el desencadenamiento de la "voluntad por la voluntad" lo que preocupa tan profundamente a Grant, puesto a observar la dinámica de la sociedad norteamericana. En las raíces de la identificación moderna de tiempo con historia se halla la "cultura y amarga verdad de que "si la historia es la corte de apelación final, la fuerza es el postrer argumento".<sup>5</sup>

La creencia de Zea de que la sociedad de los Estados Unidos es la vanguardia de la modernidad, se basa en considerar que —más que ninguna otra— ella incorpora los principios del "racionalismo". De acuerdo con Zea, el racionalismo es "la suprema expresión de la modernidad".<sup>6</sup> Al aplicar la distinción que hace Ferdi-

<sup>3</sup> George Grant, *Philosophy in the Mass Age*, New York, Hill and Wang, 1960, p. 103.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> George Grant, *Lament for a Nation: The Defeat of Canadian Nationalism*, Princeton, D. Van Nostrand Co., 1965, p. 89.

<sup>6</sup> Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p. 55.

nand Tönnies entre comunidad y sociedad, Zea sostiene en forma paralela a la de Grant que el racionalismo "desliga la relación fortuita entre medios-fin y la vida diaria, haciendo de la vida diaria un medio más o menos adecuado a los fines perseguidos por cada individuo en particular".<sup>7</sup> Los principios y prácticas racionalistas subordinan "entidades colectivas —formas de vida cotidiana fundadas en una integridad de intereses que trascienden a los individuos— a otra forma de vida cotidiana que reside en los intereses concretos de los individuos".<sup>8</sup> Puesto que en una comunidad los individuos están "entrelazados y viven juntos en virtud de un fin que los trasciende", en una sociedad "cada individuo busca en la vida diaria los elementos que le permitan su mejoramiento y que garanticen que sus esfuerzos hacia el bien social redunden a la postre en su propio beneficio".<sup>9</sup> Por lo tanto, aunque el racionalismo libera las energías individuales y es la base para el logro tecnológico y para el avance cultural, destruye las comunidades basadas en normas esenciales e inicia un reinado de egoísmo en la sociedad.

Las similitudes y las diferencias entre el pensamiento de Grant y de Zea pueden advertirse si se toman en cuenta sus críticas fundamentales a la modernidad y a su ejemplo más avanzado: los Estados Unidos. Tanto el pragmatismo descrito por Grant como el racionalismo delineado por Zea destruyen las bases de las comunidades aún no modernizadas, dando al traste con las creencias en el sometimiento a normas esenciales que limitan el alcance de las actividades permisibles de los seres humanos entre sí. La dinámica de los Estados Unidos es, por lo tanto, para ambos pensadores, un resultado de la liberación de la vida norteamericana con respecto a las restricciones tradicionales. Sin embargo, Grant y Zea disienten al discutir la oposición dialéctica de la comunidad. Para Grant, la modernidad significa la sustitución del tradicionalismo y comunismo perimidos por un nuevo colectivismo, humanismo. La entidad colectiva "hombre" es el sujeto de una "historia", cuyo significado es el control de la naturaleza en su propio beneficio. En una de sus imágenes más brillantes y profundas, Grant vincula el programa norteamericano del espacio con la voluntad de dominio, como "un fin en sí mismo": "Para conquistar el espacio puede ser necesario trascender la humanidad ordinaria y producir criaturas mitad carne, mitad metal".<sup>10</sup> Hay un sentido de las posibilidades demoníacas de la modernidad en el pensamiento de Grant que

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Grant, *Lament...*, p. 56.



conduce a la visión de que la cruel ironía de un humanismo puro es la negación de una humanidad de carne y hueso y su sustitución por una especie artificial diseñada para ejercer ese poder sobre el espacio y las cosas contenidas en él. Para Zea, en cambio, la modernidad lleva en sus raíces la destrucción de todas las entidades colectivas y su reemplazo por masas de individuos separados. La contrapartida del demonismo de la voluntad en Grant es la codicia o el egoísmo en el pensamiento de Zea. La esencia del imperio norteamericano no es la libre conquista de la naturaleza sino una codicia desenfrenada. Para Zea, la sociedad racionalista logra tal unidad únicamente en la medida en que es necesaria para los más poderosos de sus integrantes a fin de satisfacer sus propios intereses. Los ideales de la forma política norteamericana —"vida, libertad, y la búsqueda de la felicidad"— son universales, pero la práctica del imperio estadounidense es negar a otros pueblos la oportunidad de lograr estos ideales, debido a que pretenden apropiarse de los beneficios de la era industrial.

Las diferencias entre las críticas al imperio norteamericano por parte de Grant y de Zea pueden relacionarse con las circunstancias diversas en las que filosofan. Arthur Kroker ha señalado que el Canadá es "la más moderna de las naciones modernas", respecto de la cual el "lenguaje del absurdo" de Albert Camus "resulta más apropiado".<sup>11</sup> Kroker define la nacionalidad canadiense como una tensión "entre destino y exilio, entre nacionalismo y cosmopolitismo, entre una forma de identidad enraizada en un sentido poderoso y cobijante de la patria canadiense y una identidad basada en un vuelo más allá de los confines de su territorio, en el exilio".<sup>12</sup> Para la generación de Grant, el exilio prevaleció sobre el destino y el mayor fruto de su vocación ha sido un "lamento" ante la introducción del Canadá en el complejo tecnológico norteamericano. Los canadienses más brillantes deben escoger, como sacrificio, permanecer "otros" con respecto al imperio estadounidense; pero muchos de ellos no lo hacen así y son bienvenidos dentro del imperio, tal y como lo demuestran los resonantes éxitos de John Kenneth Galbraith, David Easton y Marshall McLuhan. En la concepción de la situación moderna que proporciona Kroker, la que se resume como la del individuo cuyo "exilio no tiene remedio" de Camus, es Canadá —y no Estados Unidos— el lugar más moderno de todos. Quienes viven en los Estados Unidos están cega-

<sup>11</sup> Arthur Kroker, "Migration for the Disciplines", en *Journal of Canadian Studies*, núm. 15, vol. 3 (1980), p. 4.

<sup>12</sup> Arthur Kroker, "Identity and the Flight Within", en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, núm. 4, vol. 3 (1980), p. 6.

dos por el poder de su nación con respecto a las implicaciones universales de sus pautas sociales, motivo por el cual, tal vez, necesiten de un Galbraith para que les enseñe sobre la "tecnocultura", de un Easton para que les traduzca al lenguaje cibernético su vida política, y de un McLuhan para que les explique la televisión. El aporte canadiense al pensamiento social del imperio norteamericano ha sido muy grande: los liberales canadienses son los exponentes perfectos de la cosmópolis tecnológica. Grant se manifiesta en contra de la alternativa cosmopolita, a la que entiende como servidumbre al imperio norteamericano. Grant interpreta, incluso, que el destino del Canadá es el de ser un auxiliar de los proyectos norteamericanos y está consciente de que los anglo-canadienses comparten una cultura protestante con los norteamericanos, y de que ambos pueblos están comprendidos en "la posición donde el progreso tecnológico se convierte a sí mismo en el único contexto dentro del cual todo lo que le es ajeno debe procurar incorporarse a él".<sup>13</sup> A fin de obtener independencia con respecto al imperio norteamericano, Grant debe arrancarse a sí mismo de un mundo social que es el suyo propio —el mundo de los dinámicos Grandes Lagos— y recurrir a posibilidades que han sido superadas no solamente por la historia sino también por la forma de "tiempo como historia". No es extraño que la visión de Grant penetre en el demonismo de lo moderno: voluntariamente o no, los canadienses han sido reclutados como participantes integrales en las aventuras del imperio estadounidense.

En contraste con Grant, Zea habla como un extraño, como quien no ha sido bienvenido como participante en las aventuras norteamericanas, pero cuya patria ha sido usada, en la mayor medida posible, como "materia prima", como "recurso", como "instrumento", por los Estados Unidos. Mientras que Grant debe escoger marginarse a sí mismo del imperio norteamericano, Zea no tiene más opción que hacerlo. Para Zea, la historia moderna ha sido hecha por "Occidente", el cual incluye a Francia, a Inglaterra y a los Estados Unidos. Los sucesivos líderes de Occidente han impuesto sus propios valores al resto del mundo, calificando como inhumanos los caminos de los demás. Los marginados por Occidente han intentado imitar a los poderosos dominantes, no sólo como expresión de un complejo de inferioridad, sino también a causa de los grandes beneficios materiales proporcionados por la tecnología y el llamado intrínseco de los ideales democráticos. El fracaso de Occidente en compartir su liberalidad material y su bo-

<sup>13</sup> George Grant, "In Defense of North America", en *Technology and Empire*, Toronto, House of Anansi, 1969, p. 40.

nanza política con el resto del mundo es, para Zea, el mayor hecho histórico de la modernidad. Su experiencia no es la de hallarse envuelto en el torbellino tecnológico, sino la de encontrarse excluido de la participación plena en la vida moderna, la de constituir un medio de finalidades ajenas. Zea anhela la superación de la codicia y la realización de una comunidad universal basada en la irreductible dignidad de cada ser humano. Pertenece a un pueblo que si bien no se halla en la cresta de la ola en cuanto a modernidad, está en un rápido proceso de modernización. Zea piensa que Estados Unidos ha fracasado en servir a sus ideales y que el tono del progreso se ha transmitido a los oprimidos países del Tercer Mundo, los que promueven una visión más rica de universalidad, en la cual la comunidad se cimentará en la compartida condición de "soledad, sufrimiento, y necesidad de resolver los urgentes problemas que preocupan a todos los hombres, simplemente en virtud del mero hecho de que son hombres".<sup>14</sup> En tanto que Grant adquiere influencia al criticar al imperio norteamericano recurriendo al pasado, Zea trasciende el racionalismo de la modernidad dentro de la visión utópica de una comunidad universal unida por una conciencia existencial. Para Zea, el humanismo no es necesariamente demoníaco, en razón de que su significado puede estar al servicio de la finitud de cada persona, no de la voluntad irrestricta. Zea reclama para el Tercer Mundo el derecho a tratar de manejarse mejor con la tecnología y con la democracia que como lo han hecho los imperios norteamericano y soviético. Su esperanza es, desde el punto de vista de Grant, la de quien todavía no se ha modernizado lo suficiente como para comprender la manera en que la técnica crea su propia totalización del mundo.

A pesar de las diferencias en sus interpretaciones de la esencia de la modernidad y de los principios básicos del imperialismo norteamericano, Grant y Zea están perfectamente de acuerdo sobre lo que la sociedad estadounidense ha llegado a ser. De acuerdo con Grant, "la doctrina del progreso no es, como creyó Marx, la perfectibilidad del hombre, sino una progresión de conclusión abierta en la cual los hombres serán infinitamente libres para hacer el mundo como ellos quieran".<sup>15</sup> "La auténtica rúbrica del hombre moderno" es "negar realidad a cualquier concepción del bien que imponga límites a la libertad humana".<sup>16</sup> Pero el desencadenamiento de la "voluntad por la voluntad" en la visión de Grant implica una profunda y trágica ironía: en razón de que se desarrolla

<sup>14</sup> Zea, *La esencia...*, p. 102.

<sup>15</sup> Grant, *Lament...*, p. 56.

<sup>16</sup> *Ibid.*

un orden tecnológico de la vida mientras que dicho impulso de dominio efectivo se vuelve sobre la propia naturaleza humana, "la jactanciosa libertad de elección de los individuos se convierte en la necesidad de encontrar su propio papel dentro del manejo maquinista público, o en la necesidad de retirarse a la privacidad del placer".<sup>17</sup> Al igual que Grant, Zea observa que "a fin de limar las agudas aristas de la vida diaria, asignando a cada individuo una ubicación dentro de la cual su acción pueda encontrar el mínimo de fricciones, los individuos quedan convertidos en minúsculas piezas de un torbellino colosal, de una gran máquina que constantemente se vuelve más y más poderosa y cuya meta trasciende los deseos de quienes la componen".<sup>18</sup> Zea pone énfasis en que la libertad —definida como "la capacidad de actuar de manera distinta de la que ha sido programada"— disminuye constantemente en los Estados Unidos, y lo impredecible, la improvisación, el gasto inútil y gratuito, y todo aquello que constituye fuentes de actividad creativa, va desapareciendo de la vida norteamericana.<sup>19</sup> Reflexionando sobre la búsqueda estadounidense de la seguridad, Zea inquiriere: "¿Seguridad para quién? Poco a poco este quién o este alguien se está perdiendo". La visión de Zea sobre el Occidente contemporáneo culmina en la estremecedora tesis de que "el hombre occidental ha terminado por deshumanizarse, por transformarse en el instrumento de su instrumento".<sup>21</sup> De acuerdo con Zea, el puritanismo ha convertido al individuo occidental en el instrumento del designio de Dios sobre la tierra. Pero tal individuo se ha transformado puramente en un instrumento del desarrollo, del progreso y de la opulencia.<sup>22</sup> Sólo la resistencia de los oprimidos a transformarse en subordinados del complejo instrumental promete una reivindicación de la humanidad. Aunque Grant pueda no estar de acuerdo en que la esperanza de Zea es fundada, sí lo está en lo que hace a la descripción de la sociedad norteamericana.

Desde sus respectivas posiciones en las márgenes del imperio norteamericano, Grant —el yo consciente y la otredad voluntaria— y Zea —el extraño excluido— descubren que la esencia de dicho imperio es su marcha hacia una sociedad tecnológica. Para ambos, el horror de la edad contemporánea es estar sometidos a

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Zea, *La esencia...*, p. 64.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 119.

<sup>22</sup> *Ibid.*

un proceso social dentro del cual los seres humanos vienen a ser medios de sus medios y no están capacitados para orientar su acción al logro de un bien genuino. La urgencia de dominio que Grant descubre en el corazón de la sociedad norteamericana, y la codicia que en ella percibe Zea, no están, en principio, sujetas a una limitación esencial. Ambos pensadores fueron llevados a su crítica más apasionada y profunda del imperio norteamericano con la guerra de Vietnam: Grant, debido a su noble pudor de "ser parte de semejante atropello" y Zea, en virtud de que ella le proporcionó la definitiva confirmación de que no podía esperarse que Estados Unidos se encaminara hacia la universalización de sus valores. Tras haber llegado a la conclusión de que Estados Unidos es un poder peligroso cuyos ciudadanos están tan preocupados en producir y expandir su propio mecanismo social que son incapaces de atender a las consecuencias, ni Grant ni Zea sugieren la manera en que podría domarse la ciega bestia imperial. Ellos no están en posición de hacerlo, desde luego, pero su fracaso en responder a la pregunta de cómo podría limitarse ese imperio demuestra cuán profundo es el alcance de los efectos de la marginalidad. A partir de Hiroshima, en el mundo se ha estado incubando la sensación de que Estados Unidos se pone a sí mismo por encima de las normas esenciales de moralidad pública. En el pensamiento de Grant y de Zea, dicha sensación se articula, pero carece de resultado práctico.

### *Más allá del hecho imperialista*

Las críticas hechas por Grant y por Zea al imperio norteamericano, y su modo de identificar a los Estados Unidos con la modernidad en sí, los conducen a buscar más allá de la vida moderna sus propios compromisos normativos. Grant recurre a la civilización pre-moderna de Occidente —productiva e inquieta síntesis de Atenas y Jerusalén— para fundamentar sus pautas críticas; Zea, por su parte, busca en dirección de una sociedad basada en la conciencia universal de la finitud y del sufrimiento humanos, si bien frecuentemente procura enraizar su visión en el pasado apelando al humanismo cristiano del Siglo de Oro y a los filósofos anti-positivistas que aparecieron en América Latina a principios del siglo xx. La visión conservadora de Grant, a diferencia del pensamiento reaccionario del siglo xix, proviene de un profundo conocimiento y asimilación de la forma liberal de vida, y de una consecuente reflexión a ese respecto. Philip Hanson observa que como el pensa-

miento de Grant transitó a través de "la fe liberal en la historia humana como reencarnación progresiva de la razón", él ya no pudo "celebrar la nueva era" producida por tal confianza".<sup>23</sup> Grant —dice Hanson— "se transformó en espectador, al asistir y escuchar los discursos, ritos y esfuerzos de una sociedad dominada por la técnica".<sup>24</sup> Hábilmente, Hanson concluye que "sólo la caridad en su forma más alta puede animar a un espectador en nuestra era tecnológica".<sup>25</sup> El conservadurismo de Grant está nutrido de lo que el filósofo Francisco Moreno denomina "humildad apasionada".<sup>26</sup> La apelación hecha por Grant a la ley natural grecocristiana está coloreada de trágica ironía: "para mí, como probablemente para muchos otros, sólo ocasionalmente el recordar puede transformarse en pensar y amar lo bueno. Es para grandes sabios y santos hacer más".<sup>27</sup> En forma análoga al conservadurismo de Grant, la actitud progresista de Zea no tiene nada del fácil optimismo positivista del siglo diecinueve. Tal y como lo señala Raymond Rocco, en la visión de Zea "toda historia presume el principio de vida, el cual, para Zea, significa la vida de cada persona".<sup>28</sup> Rocco advierte que "los conceptos de compromiso, responsabilidad y libertad", que Zea obtiene de su encuentro con el existencialismo, tienen en su pensamiento como "su referencia común, la dignidad, integridad y bienestar de la persona".<sup>29</sup> Por lo tanto, Zea no es un exponente de la idea del progreso ilimitado, sino un proponente, tal y como lo es Grant, de progreso normativamente limitado sobre la acción dinámica. En la crítica sugerida por Rocco, a pesar de su afirmación de personalismo, Zea no puede evitar las consecuencias nihilistas del historicismo. Pero la tensión en el pensamiento de Zea no desmerece su clara intención de aplicar restricciones normativas a los deseos adquisitivos liberados por una sociedad racionalista y tecnológica.

Por debajo de la complejidad, autocrítica e ironía que caracterizan los intentos de Grant y de Zea por rebasar la modernidad, se

<sup>23</sup> Philip J. Hanson, *George Perkins Grant: A Negative Theologian speaks on Technology*, Manuscrito inédito, p. 3.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Francisco J. Moreno, *Between Faith and Reason: An Approach to Individual and Social Psychology*, New York, New York University Press, 1977.

<sup>27</sup> George Grant, *Time and History*, Toronto, CBS Learning Systems, 1969, p. 52.

<sup>28</sup> Raymond Rocco, "Marginality and the Recovery of History: On Leopoldo Zea", en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, núm. 4, vol. 3 (1980), p. 44.

<sup>29</sup> *Ibid.*

encuentran los serios compromisos de estos pensadores con los rasgos de la vida humana que con máxima claridad han sido expresados por el existencialismo contemporáneo. Al igual que Camus, Grant entra al discurso del existencialismo a través del planteo de la pregunta del sentido de la vida humana finita. En el más existencialista de sus escritos, el breve ensayo "Una perogrullada", observa que, aunque "la verdadera cuenta de la situación humana" puede ciertamente ser "una ilimitada libertad de hacer el mundo como queramos en un universo indiferente a los propósitos que nos dé por escoger" tal cuenta implica que "no tenemos un sistema de significación".<sup>30</sup> Para Grant, el gran tema de la civilización contemporánea es cómo puede recuperarse un sistema de significado. No sugiere un programa de renovación porque cree que el proyecto moderno está completamente cercado, pero apela —a la manera de Heidegger— a "escuchar las intimaciones del despojo", cultivando el sentido de lo que se ha perdido en la sociedad tecnológica.<sup>31</sup> Para Grant, "cualquier intimación de auténtico despojo es valiosa, por cuanto son los modos a través de los cuales el bien —impenesable en términos públicos —puede aún aparecerse ante nosotros".<sup>32</sup> En su ensayo "En defensa de Norteamérica", Grant articuló la paradoja de la vida de América del Norte, que consiste en que "la sustancia propia de nuestra existencia, que ha hecho de nosotros los líderes técnicos, se alza como una barrera frente a cualquier pensamiento que pueda ser útil para comprender la técnica desde más allá de su propia dinámica".<sup>33</sup> En "Una perogrullada", sugiere que "no sabemos cuán ilimitadas son las potencialidades de nuestro manejo para crearnos a nosotros mismos y al mundo en la forma que queramos".<sup>34</sup> Tal vez en la sociedad tecnológica haya contradicciones internas, como por ejemplo "ese estado de división que caracteriza a los individuos en la modernidad: la afelpada pátina de subjetividad tísica sobreviviente en la doncella de hierro de un mundo objetivado en el que habitan seres crecientemente objetivados".<sup>35</sup> La apertura de Grant hacia posibles contradicciones dentro de la vida moderna es menos un ofrecimiento de esperanza que un consejo para disponernos a escuchar y a no desesperar, pero manteniéndonos alertas con respecto a lo que pueda brotar de los

<sup>30</sup> George Grant, "A Platitude", en *Technology and Empire*, p. 138.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>33</sup> Grant, "In Defense of North America", en *Technology and Empire*, p. 40.

<sup>34</sup> Grant, "A Platitude" en *Technology and Empire*, p. 142.

<sup>35</sup> *Ibid.*

intersticios de un mundo formado por técnicas y por su impulso de dominio.

Al igual que Grant, Zea cree que el problema de la significación es fundamental para la vida y el pensamiento contemporáneos. Zea comparte la preocupación de Grant con respecto a las implicaciones de una civilización para cuyos miembros la historia es el único horizonte, y observa que para los seres humanos contemporáneos el problema de significado es más profundo de lo que fue para aquellos que vivieron en épocas anteriores. "El hombre de nuestro tiempo", dice Zea, ha "tomado cuenta de la historicidad de las esencias y ha sido capaz de hacerlo así porque ha quedado privado de referencias trascendentales que lo sostengan".<sup>36</sup> De acuerdo con Zea, todo lo que le ha quedado al individuo contemporáneo es "la historia y conjuntamente con ella lo inmanente, es decir, su incapacidad para encontrar a] yo en otra cosa que no sea él mismo".<sup>37</sup> Exactamente igual que como Grant logra su visión del "tiempo como historia" a partir de sus contactos con la obra de M. B. Foster, Nietzsche, Heidegger y Leo Strauss, Zea obtiene su inspiración en "el historicismo de Dilthey, Scheler y Ortega". El tema de Ortega relativo a que la condición humana es la del "naufragio del ser", resuena de manera particular en la obra de Zea y la vincula con la visión informadora de Grant acerca de que "nuestro presente es como estar perdidos en lo salvaje, donde cada pino, cada rosa y cada bahía se nos figuran familiares y al mismo tiempo desconocidos, constituyendo así inciertos indicadores del camino de regreso a lo habitado".<sup>38</sup> Sin embargo, Zea encuentra no sólo despojo sino también promesa en el historicismo, el que, a su juicio, ha hecho posible el reconocimiento por parte de los pensadores latinoamericanos de pertenecer a una auténtica tradición filosófica, enseñándoles que todo pensamiento es una respuesta original e inteligible a circunstancias concretas. Mediante la universalización de la circunstancialidad del pensamiento, el historicismo permite a los latinoamericanos concebir su historia intelectual no como una copia inferior de ideas europeas sucesivas, sino como un compromiso con su marginalidad social y cultural. En un cierto sentido, Zea considera que lo inmanente es un desafío y una oportunidad. Para Zea, el pensamiento contemporáneo ha entregado los seres humanos a su realidad fundamental, la vida: "lo que resulta im-

<sup>36</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, México, Biblioteca Mínima Mexicana, 1955, vol. II, p. 137.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 254.

<sup>39</sup> Grant, *Time and History*, p. 52.



portante para el hombre contemporáneo es vivir, sin que le preocupe si su vida es un sueño o una realidad".<sup>40</sup>

La marginalidad del pensamiento de Grant y de Zea con respecto al espíritu del imperio norteamericano se hace evidente sobre todo en sus proclividades a tomar seriamente la historia. El "escuchar las intimaciones del despojo", según Grant, y el anhelo de una comunidad universal, según Zea, agregan respectivamente las dimensiones de pasado y de futuro a la ciega preocupación por el presente del imperio norteamericano. Tal y como señala Zea, "los estadounidenses, puede decirse, han actuado con la mira hacia un presente ya logrado y que se debe conservar, mientras que los iberoamericanos han actuado con miras a un futuro que debería realizarse".<sup>41</sup> Grant separa de la Norteamérica de Zea el proyecto primario canadiense, hoy eclipsado, y actualiza el sentido de despojo en un lamento: "La imposibilidad del conservadurismo en nuestra era es la imposibilidad del Canadá. Como canadienses, intentamos una ridícula tarea al tratar de construir una nación conservadora en la era del progreso y ubicados en un continente que compartimos con la nación más dinámica de la tierra".<sup>42</sup> El presente en el que vive el imperio norteamericano no es aquel de la "gota de experiencia" de Whitehead, que aun mientras parece captura un trozo de eternidad, sino el "presente especioso del proceso, el tráfago que sólo puede ser designado con la frase contradictoria de cambio continuo". El dinamismo norteamericano es en realidad desasosiego, no tanto voluntad por la voluntad o por la codicia, sino, en tiempos de prosperidad, es la voluntad de seguir adelante, y en tiempos de decadencia, la de competir. Como protagonistas del imperio, los norteamericanos no sólo se han dado el lujo de ignorar las lenguas ajenas, sino también las dimensiones del tiempo que no sean las actuales, el pasado simbólico de posibilidad expoliada y el futuro simbólico de potencialidad no realizada. Por tanto, la realización del tiempo como historia puede ser un obsequio maldito de lo marginal, en tanto que la creación del tiempo como historia puede ser un residuo del imperio tecnológico.

¿Cómo ensambla un norteamericano —alguien a quien, como en el caso de Grant, le preocupe entender "lo que es vivir en la región de los Grandes Lagos de América del Norte"— el discurso conformado por las contribuciones independientes de Grant y de Zea? Los dos grandes filósofos marginales exigen que uno sea lo que Grant da en llamar un "patriota intelectual" a fin de compro-

<sup>40</sup> Zea, *La filosofía en México*, vol. II, p. 221.

<sup>41</sup> Zea, *La esencia...*, p. 44.

<sup>42</sup> Grant, *Lament...*, p. 68.

meterlos en una discusión plena. La voz del norteamericano debe ser una voz reivindicadora del presente, no en el sentido de justificar desigualdades de poder o de alabar las proezas tecnológicas, sino en el de cultivar una desesperanza vivaz en lo que mejor puedo llamar una experiencia abierta del mundo nuevo, una experiencia desembarazada de cualquier proyección simbólica de pasado o de futuro. El norteamericano que se atreva a tomar seriamente el tiempo como historia debería beber hasta el fondo el inmanentismo, y cultivar lo que, en sus mejores momentos, William James denominó "tolerancia interior", una mirada decidida a sí mismo y a las propias obras. ¿Y cuál es ese nuevo mundo hacia el que uno debería abrirse? Es un mundo en el cual la mente ha sido colectivizada y exteriorizada en los medios masivos de comunicación, y en el cual la preocupación individual por la significación de la totalidad no sólo ya no presta un servicio público, sino que además es hostil a la administración científica. Es privilegio del pensador norteamericano el ser testigo de la transformación de la filosofía en algo anacrónico y de la expulsión de la propia mente fuera de sí mismo. La pátina afelpada de tísica subjetividad se ha transformado en una reacción sensorial a imágenes externas. La doncella de hierro de un mundo objetivado ha sido convertida en un impacto, en una píldora, en una pantalla de televisión. ¿Puede uno tolerar la propia exteriorización desde el exterior? ¿Puede reclamarse la interioridad? Éstos son interrogantes planteados por alguien que vive en el imperio y que pertenece a él.