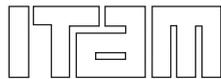


ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

104

PRIMAVERA 2013



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

VICERRECTOR

Alejandro Hernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

JEFE DEL DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

Carlos Mc Cadden

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

104

PRIMAVERA 2013

DIRECTOR

Mauricio López Noriega

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Luz Chapa, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Juan Carlos Mansur, Guillermo Mañón,
Franz Oberarzbacher, José Manuel Orozco, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas,
Natalia Saltalamacchia, Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Departamento Académico de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras

aparece en primavera, verano, otoño e invierno, y está incluida en:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls. (incluye gastos de envío)

Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana

35 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana

65 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Diseño portada: Nohemí Sánchez

Diseño Editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)

Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)

Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariego, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

TEXTOS

AMANECE EN UTØYA: EXTREMA DERECHA EN EUROPA <i>Luis A. Gómez Arciniega</i>	7
DE LA POTENCIA INTELECTIVA DEL ALMA EN ARISTÓTELES <i>Luis Fernando Mendoza</i>	29
HEGEL NO-HEGEL, ¿CONTRADICE LA CONTRADDICCIÓN DE HEGEL? <i>Carlos McCadden y José Manuel Orozco</i>	47

SECCIÓN ESPECIAL

FILOSOFÍA NO-DUALISTA DEL SHAIVISMO DE CACHEMIRA <i>Franz Peter Oberarzbacher</i>	81
---	----

DOSSIER

CONTEXTO HISTÓRICO, 1807-1812 <i>Raúl Figueroa Esquer</i>	93
LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ Y NOSOTROS <i>Francisca Pou Giménez</i>	101
CÁDIZ Y SUS REVERBERACIONES EN MÉXICO <i>Lorenzo Meyer</i>	119

DIÁLOGO DE POETAS

José Saed Ayub 127

CREACIÓN

LAS MUJERES LOBAS
Miguel Ángel Echegaray 137

NOTAS

CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN DEL
PRINCIPIO CRÍTICO MATERIAL
DE ENRIQUE DUSSEL
José Antonio Pardo 147

LA CIUDAD DE MÉXICO A LOS OJOS
DE GUILLERMO SHERIDAN
Raúl Bravo Aduna 159

ESTÉTICA DE LA REPETICIÓN
Lydia Elizalde 173

RESEÑAS

PATRICIA GALEANA (COORD.),
El Imperio napoleónico y la monarquía en México,
Víctor Villavicencio, Raúl Figueroa Esquer 183

SAFO,
Poemas y fragmentos,
José Molina Ayala 196

AMANECER EN UTØYA: UNA LECTURA ONTOLÓGICA DE LA EXTREMA DERECHA EN EUROPA

*Luis A. Gómez Arciniega**

RESUMEN: El 22 de julio de 2011 una tragedia despertó abruptamente a Europa del ensueño democrático-liberal. Reinhard Heydrich hizo explotar una bomba en Oslo y provocó un tiroteo en la isla de Utøya. ¿Cuál es la trascendencia de lo ocurrido? Tal vez el bienestar social no impida las manifestaciones políticas extremas.



ABSTRACT: On July 22, 2011, Europe was shook by a tragedy waking it up from its liberal-democratic daydream. Reinhard Heydrich exploded a bomb in Oslo and caused a shootout on Utoya island. What are the implications of these incidents? Social well-being is perhaps not a deterrent to such extreme political expressions.

PALABRAS CLAVE: fascismo, Noruega, Europa, nacionalismo, liberalismo, inmigración.

KEY WORDS: fascism, Norway, Europe, nationalism, liberalism, immigration.

RECEPCIÓN: 12 de enero de 2012.

APROBACIÓN: 7 de junio de 2012.

*Consultor político.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

AMANECER EN UTØYA: UNA LECTURA ONTOLÓGICA DE LA EXTREMA DERECHA EN EUROPA

*A las nueve se pone el sol. Una lánguida oscuridad
se posa sobre la tierra, se ven algunas estrellas,
dos horas más tarde se vislumbra el fulgor de la
luna. Me voy al bosque con mi escopeta y mi perro,
enciendo una hoguera, y su resplandor
brilla entre los troncos de los pinos.*

KNUT HAMSUN

*You cannot defeat Islamisation or halt/reverse the
Islamic colonization of Western Europe
without first removing the political doctrines
manifested through multiculturalism/cultural Marxism...*

ANDERS BEHRING BREIVIK

Lo ocurrido el 22 de julio de 2011 provocó una miríada de reflexiones en todos los rincones del planeta: casi un centenar de personas perdieron la vida en Noruega a consecuencia de una explosión en Oslo y de un tiroteo en la isla de Utøya; una sola persona jaló el gatillo y colocó el explosivo. El atentado reunía características que lo hacían peculiar: ocurrió en uno de los países más tranquilos de Occidente, en el seno de una sociedad homogénea racialmente y no fue perpetrado por organizaciones islámicas. La sociedad europea había soslayado las consecuencias de la Modernidad en estructuras sociales que no han acabado de despojarse de las cosmogonías nacionalistas. La realidad despertó abruptamente a Europa del ensueño democrático-liberal.

Las noticias que relataban el sangriento suceso no provenían de Afganistán o Libia, por más que los ciudadanos esperaran que el nombre

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

de Noruega transmutara en la pantalla de los televisores. Sí, era el remanso escandinavo de bienestar social.¹ Como para espantar sus fantasmas, Occidente clamaba: “fueron los fundamentalistas islámicos”. Después de todo, después de una tragedia, siempre la negación. Es un mecanismo que tienen los seres humanos para aceptar la realidad, cuando ésta se escapa de los marcos conceptuales en los que ha sido pensada por un tiempo determinado. El caos de la realidad tiene que ser ordenado en marcos cognitivos, pues de otra forma sería imposible al ser humano resistir el embate del tiempo y dotar de sentido la serie de fenómenos cotidianos. Así, el dedo acusador señaló a una caterva de fundamentalistas imaginarios que, con turbante y cimitarras, aguardan resguardados en las cuevas la mejor oportunidad para dinamitar los pilares de la civilización occidental.² ¡Menuda sorpresa se llevaron todos cuando un personaje con cabellos dorados, de estatura alta, tez marmórea y penetrantes ojos azules se adjudicó la autoría del atentado! Era un Reinhard Heydrich del siglo XXI.

¿Cuál es la trascendencia de lo sucedido en Noruega? Durante mucho tiempo se pensó que el bienestar social podía combatir las manifestaciones políticas extremas. Los líderes europeos de la posguerra pensaron que habían identificado el caldo de cultivo de la extrema derecha: inflación, desigualdad, olvido de los campesinos, falta de integración de los sectores rurales, pobreza urbana, desempleo... Hitler era un aborto de la complicada situación económica de los treinta. En consecuencia, se pensó que con una serie de políticas públicas como los

10

¹Noruega ocupa los primeros lugares en varios indicadores sobre bienestar: primer lugar en el Índice de Desarrollo Humano 2011 –indicador que mide el avance promedio conseguido por un país en tres dimensiones básicas del desarrollo: disfrute de una vida larga y saludable, acceso a educación y nivel de vida digno–. Es también el país con mayor sostenibilidad ambiental, menor desigualdad de género, con menos corrupción y hasta el más feliz. PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2011. Sostenibilidad y equidad para todos*, 2011, Madrid, Transparency International, *Barómetro global de la corrupción 2010*, 2011, Berlín, 7ª ed.

²Varias notas periodísticas de ese día apuntaron hacia una organización islámica fundamentalista como responsable del atentado. Véanse: “Doble atentado terrorista contra el Gobierno noruego”, *La Vanguardia*, 22 de julio de 2011; Elisa Mala y J. David Goodman, “At Least 80 Dead in Norway Shooting”, *The New York Times*, 22 de julio de 2011; Raja Abdulrahim, “Muslims feel sting of initial blame”, *Los Angeles Times*, 23 de julio de 2011.

fondos de cohesión o la política agrícola común se podía atajar esta situación problemática. Con lo acaecido en Noruega, se resquebraja dramáticamente la esperanza de que el Estado de bienestar *per se* pueda desarmar los movimientos nacionalistas extremos. Desechado lo exclusivamente económico como explicación satisfactoria del fenómeno, es menester recurrir a otras variables. Por esta razón, la propuesta de este escrito es recuperar la dimensión *social* de las ciencias sociales (aunque suene a pleonasma).

Llevar a cabo un análisis ontológico entraña preguntar por el ser y no quedarse en la superficie del ente; es decir, aquí se va a inquirir por las inquietudes existenciales del ser humano del siglo XXI, que han desembocado en estas manifestaciones agresivas. El estudio supone al individuo fascinante y complejo y, por lo tanto, imposible de reducir a un mero agente racional. Las estructuras políticas y económicas no bastan para dar una respuesta satisfactoria a este fenómeno: se necesita más profundidad; de lo contrario, se caerá en la superficie y es lo que debe evitar a toda costa un ejercicio como éste.

En las páginas siguientes, primero se describirá cómo el tema de la extrema derecha no es una novedad, sino que ha sido aplazado desde hace tiempo por los líderes políticos del continente. Después, se hará un breve recorrido por varios países de la Europa contemporánea, para contrastar las similitudes del fenómeno. Posteriormente, se propondrán algunas posibles causas de estas manifestaciones políticas. Por último, se plantearán algunos escenarios sobre el futuro de Europa. Quede sentado de una vez que, aunque la ola radical que anega el continente pudiera parecer algo exclusivamente europeo, en el fondo el tema reside en la contradicción entre ciudadanos cada vez más globalizados y resistencias étnicas cada vez más corrosivas. De la resolución de estas contradicciones pende gran parte del futuro de la humanidad.

Casandra o crónica de una tragedia anunciada

Bajo una óptica superficial podría parecer que la crisis económica y financiera es el ingrediente perfecto para la generación de movimientos extremistas. No es, sin embargo, un factor decisivo. Los Países Bajos,

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

Finlandia, Noruega o Alemania, donde los discursos antiinmigración están en pleno apogeo, no se han visto golpeados por los embates financieros que sí han destrozado Grecia, Irlanda, España o Islandia. Las pulsiones nacionalistas que aún persisten en Europa son resultado de conflictos antiguos que no se han resuelto. Pensar la extrema derecha es una tarea que se ha ido postergando, ya sea por razones geopolíticas o por miedo a revivir un problema que se cree superado. Grave error sería despreciar los heraldos de una hecatombe social. Se ha venido avisando desde hace tiempo: el debate fundamental sobre el futuro de Europa versará sobre la conciliación entre ciudadanos cada vez más globales y el perenne sentido de pertenencia que, a más apertura, se enraiza con más fuerza y se vuelve más agresivo. ¿Cómo conciliar estos extremos?

Europa es un continente viejo. Con el tiempo necesitará una ingente cantidad de mano de obra migrante si quiere mantener el nivel de vida actual y esto desatará aún más tensiones sociales. Lo peor que podría ocurrir es que, como sucedió con los vaticinios de Casandra sobre la caída inminente de Troya, se desprecie el debate sobre la extrema derecha. Pese a todo, parece que esto finalmente ocurrirá. En Europa se presenciara, muy probablemente, una *self fulfilling prophecy*.

12 Muchos hablan de un “resurgimiento de la extrema derecha”, pero el fenómeno que se observa hoy en día es todo menos un renacimiento. Lo que se atestigua en estos días es producto de una serie de procesos históricos complejos que, para efectos de este texto, se retomarán desde el alborar del siglo pasado. Si algo caracterizaba Europa durante las primeras décadas del siglo XX era la presencia de movimientos ultranacionalistas. A pesar de lo que quedó grabado en el inconsciente colectivo, la ultraderecha *no fue ni es* un fenómeno *exclusivamente alemán*. Es cierto que una mitología vital, una industrialización tardía, la exitosa unificación y destacar en todas las áreas del conocimiento humano hicieron difícil a este país resistirse a los impulsos hegemónicos. Más allá de estas explicaciones, lo cierto es que, al finalizar la Segunda guerra mundial, la mayoría de los actores políticos se apresuró a colocarse del lado de los “justos”.³ La incongruencia e ignorancia

³ Michele Battini, *The Missing Italian Nuremberg. Cultural Amnesia and Postwar Politics*, 2007, New York, Palgrave Macmillan, traducción de N. G. Mazhar, p. 140.

en la forma de juzgar el comportamiento de ciertos Estados se puede apreciar en la convicción de Winston Churchill de que el nacionalsocialismo era producto del expansionismo prusiano (excusando a los austriacos de cualquier acusación de complicidad), o en el silencio generalizado sobre los alemanes expulsados o asesinados mediante una limpieza étnica en territorios húngaros, polacos, rumanos, rusos o checos.⁴ Tampoco existió algo parecido al Juicio de Núremberg para los líderes fascistas.⁵ El cabildeo italiano en Washington y las relaciones cordiales con el Vaticano garantizaron un tratamiento benevolente para el país cuna del fascismo de Mussolini.

Queda claro, pues, que el nacionalismo extremo fue y es, esencialmente, un fenómeno generalizado en Europa. Esta consideración es necesaria para poder entender con mayor lucidez la situación contemporánea. Una rápida revisión a distintos puntos del continente durante aquellos años será ilustrativa. Austria se presentó al mundo como primera víctima del nacionalsocialismo alemán en 1945, más no es necesario remontarse mucho tiempo atrás para encontrar episodios históricos significativos de la ideología que dominaba la Viena decimonónica. Georg Ritter von Schönerer, por ejemplo, fundó en 1885 un partido pangermánico que señalaba a los judíos como cómplices de los esfuerzos de la monarquía de los Habsburgo por construir un Estado multicultural, derruyendo la grandeza del *Volk*.⁶

En España, Francisco Franco se erigió como una suerte de caudillo iluminado con la tarea de salvar al catolicismo de las garras comunistas. Cuando los aviones de la *Luftwaffe* surcaron cielos españoles, quedó claro que la Guerra civil era el preludio de un conflicto de mayores proporciones. El “Estado corporativo autoritario” portugués de Antonio de Oliveira Salazar afirmó también los valores nacionales y justificó el sacrificio de la libertad individual en beneficio del interés superior de la nación. El *Estado Novo* dirigió su artillería contra el liberalismo, el comunismo y el parlamentarismo. Grecia también recorrió los sinuosos,

⁴ *Ibid.*, pp. 140-1.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ Iván Ramírez, *El lenguaje de la derecha radical europea*, 2001, México, El Colegio de México, Jornadas, vol. 152, p. 95.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

pero seductores caminos de la extrema derecha de la mano del general Metaxas. Varias de estas dictaduras lograron sobrevivir gran parte del siglo XX gracias a una lectura geopolítica de las potencias vencedoras.

En los Balcanes también se encontraban representantes del nacionalismo extremo. La Ustaša, fundada por Ante Pavelić, fue una organización nacionalista que clamaba la supremacía étnica y religiosa del pueblo croata, al que consideraban germano y último baluarte del catolicismo occidental. Durante la Segunda guerra mundial, la Ustaša gobernó bajo la protección del Tercer Reich. Fervientemente anticomunista, el movimiento llevó a cabo un exterminio del pueblo serbio con una crueldad y celeridad tal que asustó a los alemanes y distanció al Vaticano. Asimismo, Ucrania, Hungría, Eslovaquia y la parte flamenca de Bélgica aprovecharon la oportunidad que el nacionalsocialismo les brindó para obtener ventajas territoriales y étnicas. Francia no escapó al nacionalismo extremo, marcado por el escándalo Dreyfus e incluso países neutrales como Suecia tuvieron su propia historia fascista.⁷

14 | El problema se agravó cuando en la posguerra existió una distinción para los crímenes de guerra: los cometidos por los nacionalsocialistas y la venganza dirigida en contra de todos los alemanes colectivamente culpables.⁸ Por supuesto que estas “memorias históricas” estuvieron acompañadas de dos lenguajes, códigos morales y versiones de la historia distintos. Las funestas consecuencias de este doble rasero se siguen padeciendo hasta la actualidad e impiden que se tome con seriedad el fenómeno del nacionalismo extremo en otras latitudes que no sean germanas.

⁷El caso sueco resulta de particular interés si se piensa que Suecia fue uno de los países menos golpeados por la Gran depresión en la década de 1930. Aún así, el *Nationalsocialistiska Arbetarepartiet* (NSAP) obtuvo 16,800 votos en las elecciones de 1934-35. El antisemitismo y la cuestión racial también estaban presentes en el país nórdico, como lo demuestran la formación de la *Svenska Antisemitiska Foreningen* (Asociación Sueca Antisemita) en 1923 y las leyes de esterilización de 1934. Lena Berggren, “Swedish Fascism: Why Bother?”, *Journal of Contemporary History*, 2002, vol. 37, núm. 3, pp. 398-400 y *passim*.

⁸M. Battini, *op. cit.*, pp. 140-1.

Similitudes del fenómeno nacionalista en Europa

Grosso modo, la ultraderecha europea concibe a la sociedad de forma orgánica; entiende al Estado desde una óptica totalizadora; antepone la comunidad al individuo; denuncia la corrupción de las clases dominantes y los supuestos efectos nocivos de agentes extraños (inmigrantes, personas con cierta orientación sexual, delincuentes, etcétera), y cuestiona la legitimidad de la hegemonía liberal. Se podría decir que la extrema derecha europea recurre a un comunitarismo *herderiano* donde la familia, la lengua, la propia ciudad, el país y las tradiciones conforman el *Volkstum*, un auténtico carácter nacional.⁹

Se denuncia afanosamente el individualismo voraz y la impersonalidad inmoral de orden liberal que amenazan los valores necesarios para la preservación de cualquier comunidad: la responsabilidad, el aut sacrificio, el parentesco, la justicia social y la solidaridad. Muestra, así, el nacionalismo su cara naturalista. A riesgo de olvidar alguna dimensión importante, a continuación se mencionarán los rasgos característicos del nacionalismo extremo contemporáneo en Europa.

El bagaje teórico

Primero es importante examinar la fuente intelectual. Casi todos los movimientos de extrema derecha contemporáneos abrevan, con matices, de la tradición organicista, corriente que consolidaron pensadores como Edmund Burke y J. Gottfried Herder y que entiende a la sociedad como una entidad biológica. Desde aquella época hasta el polifacético ultraderechista austriaco Jörg Haider, permanece inalterada la convicción de la unidad “orgánica” de la personalidad con la forma de vida que la produce; la unidad empírica y metafísica de lo físico y lo mental con el intelecto; la voluntad, los sentimientos, la imaginación, el lenguaje y la acción.¹⁰

⁹ Isaiah Berlin, “Herder y la Ilustración”, en Berlin, *Vico y Herder: Dos estudios en la historia de las ideas*, 2001, Madrid, Cátedra, traducción de C. González del Trejo, pp. 204-5.

¹⁰ *Ibid.*, p. 200.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

Cabe señalar que el nacionalismo es una ideología compleja. Asimismo, es pertinente aclarar que las manifestaciones extremas de esta tendencia nada tienen que ver con la interior verdad y grandeza de esta ideología. Un buen punto de partida podría ser el Romanticismo, que influyó de manera decisiva en el nacionalismo místico. Afanosamente, los románticos rescataron los cuentos folclóricos y las canciones de las comunidades antiguas. La música brinda un ejemplo extraordinario. Richard Wagner irrumpió en la escena con su *Gesamtkunstwerk*—obra de arte total— y, junto con discípulos como Bruckner, exaltó el paisaje y la mitología nacional, reivindicando las virtudes del sentimiento, la sangre o la historia compartida. A escala individual, un caso paradigmático fue el del filósofo Johann Gottlieb Fichte: su pensamiento se inició en la escuela idealista kantiana, pero a raíz de la ocupación francesa fue adquiriendo matices nacionalistas hasta caer en los excesos. La historia para el romántico, a diferencia de los partidarios de la Ilustración, tiene un desarrollo propio; un espíritu o razón suprapersonal la dirigen. Los pueblos y naciones son seres orgánicos con vida propia y piezas fundamentales en el tablero de la cultura mundial. La historia, para el romántico, no es una colección de datos o de virtudes de personales heroicos, sino un reto para que una suerte de historiador-poeta encuentre el sentido oculto y profundo de los acontecimientos.

16

La cantera del nacionalismo romántico está compuesta por una miríada de brillantes pensadores como los ya mencionados, además de Novalis o Schlegel.¹¹ Para Novalis, la floración de la vida espiritual no ocurre en el individuo, sino en la colectividad, en la *nación*—cuerpo místico u organismo internamente animado por la vida espiritual, formada por la cultura y la religión—.¹² La vida social de los ciudadanos es comunitaria: “una persona indivisible que piensa y siente”.¹³ Para el organicismo nacionalista, el Estado debe estar en comunión con las fuerzas nacionales. Aquel individuo que no esté en el Estado, como la rama en el árbol, y que no participe de esa influencia generadora, no puede ser otra cosa que un salvaje. Entre el rey y su pueblo tiene que

¹¹ Gregorio de Yurre, *Totalitarismo y egolatría*, 1962, Madrid, Aguilar, p. 15.

¹² *Ibid.*, pp. 15-23.

¹³ *Loc. cit.*

existir una unión real, como entre la cabeza y el organismo, basada en los sentimientos más diversos, en costumbres y tradiciones. Algunos autores incluso rastrearon a Rousseau y su exigencia de que la soberanía residiera en el pueblo como precursor del nacionalismo organicista.¹⁴

Olvido de los vínculos comunitarios: mal contemporáneo

Durante los años treinta, Benito Mussolini escribía que “el Estado es un hecho espiritual y moral, porque concreta la organización política, jurídica y económica de la nación, y esta organización en su génesis y en su desarrollo es una manifestación del espíritu”.¹⁵ En consecuencia, el empleo de metáforas y lenguaje clínico presentes en el discurso de Sarrazin, Haider o Le Pen no es fortuito, abrega de la misma fuente. Si a esto se le suma la denuncia apasionada de la corrupción que se extiende por la nación como el cáncer por los órganos del cuerpo, el cuadro debería quedar completo. Thilo Sarrazin culpó a los turcos de la decadencia espiritual de Alemania; para el *Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ)* son los serbios y musulmanes los culpables; el *Partidul România Mare* y los húngaros mencionan a los gitanos; en el fondo, subyace un diagnóstico: se han olvidado los vínculos comunitarios en la sociedad actual. Lazos atávicos forman una comunidad donde el individuo puede alcanzar su máxima humanidad en contraposición al despiadado atomismo liberal que ha desembocado, piensan los nacionalistas radicales, en ciudades apocalípticas llenas de agentes extraños en una burda torre de Babel.

La queja primordial de la extrema derecha guarda no poca similitud con las de los movimientos fascistas en el período de entreguerras. El desdén por lo espiritual, la explicación de la historia como resultado de intereses económicos y el encumbramiento de la razón han desembocado en el olvido del vínculo de hermandad comunitaria entre los seres

¹⁴ Felipe Curcó, “De la ilustración al mito: ciudadanía liberal y etnocultura nacionalista”, en José Manuel Bermudo (coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad*, 2007, Barcelona, Ed. Horsori, vol. 22, Cuadernos para el análisis, p. 103.

¹⁵ Benito Mussolini, *El fascismo. Doctrina e instituciones*, 1933, Buenos Aires, Cóndor, traducción de G. García, pp. 32-3.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

humanos. Quienes reivindican el nacionalismo radical claman muchas veces que las instituciones están descarnadas, desprovistas de metas espirituales. En ese sentido, la certeza secularista de que la modernización acelerada derivará en la desaparición de la religión a escala mundial es, cuando menos, cuestionable. Siempre habrán sustitutos para la religión, pues si algo no puede abolirse es la tendencia del individuo hacia lo trascendente.

Nostalgia por un pasado glorioso

Esto es particularmente palpable en los casos de Francia y Alemania. En el primero, después de la Segunda guerra mundial, el anticomunismo y el nacionalismo a ultranza sobrevivieron encarnados en viejos fascistas de la *Action Française*, en nostálgicos del mariscal Pétain, en veteranos del ejército, en franceses nacidos en las colonias, etcétera. Todos estos grupos pretendían recuperar la grandeza imperial de Francia. Gran parte del discurso ultranacionalista francés abrega en la convicción de que los franceses están llamados a desempeñar un papel más relevante en el escenario internacional.

18 | Generalmente, en Alemania, los partidos nacionalistas radicales se han centrado, además de las consabidas críticas al liberalismo en el caos de los intereses particulares, en la amenaza del multiculturalismo y en la tarea de la regeneración de la identidad alemana, despojándola del “masoquismo nacional”.¹⁶ En esta línea opera, supuestamente, el periódico *Junge Freiheit*. El *Nationaldemokratische Partei Deutschland* (NPD) ha predicado la vuelta a un “völkisches Reich”, el establecimiento de un nuevo orden que sitúe una *Volksgemeinschaft* como el ideal al que se debe aspirar.

En la región mediterránea, la ultraderecha nunca abandonó la escena italiana. El Movimiento Social Italiano (MSI) se convirtió en el bastión del nacionalismo extremo, agrupando a funcionarios de la extinta Repú-

¹⁶Hajo Funke, “Rechtsextreme Ideologien, strategische Orientierungen und Gewalt”, en Stephan Braun, et al. (eds.), *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe, Analysen. Antworten*, 2009, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, p. 25.

blica de Saló, simpatizantes de Mussolini, monarquistas o clericales. Desde un principio se declaró ajeno y opuesto al “arco costituzionale”, alianza de partidos defensores de la Primera república, que incluía a democristianos, socialdemócratas y comunistas.¹⁷ Defendiendo el Estado corporativo, el MSI buscaba aplicar los veintitrés puntos de Verona, la constitución ideada por Mussolini para la República de Saló y que la historia se encargó de trancar. En el origen, el movimiento apeló a clases medias rurales de granjeros, pequeños propietarios, comerciantes y artesanos amenazados por el avance del capitalismo. La supervivencia de los nacionalistas extremos quedó asegurada cuando la fuerte tradición comunista de Italia, heredera de Gramsci, se volvió una amenaza más apremiante para el liberalismo.¹⁸

Rechazo y desamparo ante la alteridad

Cualquiera que se tome la molestia de echar un vistazo al documento de Behring Breivik, “2083: A European Declaration of Independence”, se encontrará con constantes reclamos hacia la actitud de los migrantes en Noruega: acosan sexualmente a las mujeres, amenazan a los caminantes nocturnos, roban los expendios de ciudadanos honrados, tiran basura en la calle, escupen las banquetas y así una larga serie de reproches, algunos verosímiles, otros francamente absurdos. Muchos de estos movimientos comparten una aversión ante la presencia alienígena casi patológica.

En Italia, la extrema derecha promovió una Ley de Seguridad *sui generis*. Impulsada por Maroni, y aprobada en 2008, la norma concedió poderes especiales a los alcaldes y jefes de policía para mantener el decoro de las ciudades. Eso legitimó una ofensiva étnica en toda regla. Al censo de la población romaní, menores incluidos, se sumaron desmantelamientos de chabolas sin alternativa de realojamiento, malos tratos, vejaciones policiales, reglas contra la mendicidad que contem-

¹⁷I. Ramírez, *op. cit.*, p. 310.

¹⁸*Ibid.*, p. 313.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

plaban la tutela de los menores por parte del Estado, nula integración escolar.¹⁹

En Francia, durante la década de los ochenta, aumentó la inmigración de africanos y musulmanes que, en muchos casos, eran refugiados políticos. Empero, a los ojos de muchos, ni la izquierda ni la derecha tradicionales tenían la firmeza para atajar el problema de la inmigración. En 1987, el 55% de los franceses pensaba que Le Pen era el único político que decía públicamente lo que muchos pensaban en privado.²⁰ Como bien menciona Pascal Perrinau, prescindiendo de la clásica división ideológica, el modelo republicano francés tiene poco de multicultural y, con el tiempo, ha sido incapaz de integrar a los extranjeros.²¹

El Partido Popular Danés (*Dansk Folkeparti*), por echar un vistazo a Escandinavia, se ha abocado a combatir el multiculturalismo y a defender la monarquía y la Iglesia luterana danesa. A pesar de que su táctica ha sido mantenerse al margen del Gobierno, muchas de sus políticas acaban siendo puestas en práctica. Dinamarca cuenta en la actualidad con una de las legislaciones más duras sobre inmigración. En Suecia, un partido con raíces ultranacionalistas logró el año pasado el 5,7% de los votos. Ahora se muestran exultantes ante la victoria de sus colegas finlandeses: “Claro que podemos pensar en líneas de trabajo conjuntas, ya sea en el Consejo Nórdico o en la Unión Europea. También podemos mantener relaciones informales donde podemos aprender de nuestras experiencias mutuas”.²²

20

Nueva generación y nuevas tecnologías

Es común también la presencia de un nuevo tipo de líderes, que poco tienen que ver con sus predecesores. Los nuevos políticos populistas son más jóvenes —la mayoría rondan los cuarenta—, más modernos y mejor

¹⁹ Miguel Mora, “Umberto Bossi o el odio al diferente”, *El País*, 1 de mayo de 2011.

²⁰ I. Ramírez, *op. cit.*, p. 287.

²¹ Pascal Perrineau, “La peculiaridad de la extrema derecha francesa en Europa”, *Foro Internacional*, 1999, vol. 39, núm. 1, traducción de L. Murillo, pp. 14-6.

²² Adrián Soto y Ana Carbajosa, “El ocaso de la tolerancia nórdica”, *El País*, 1 de mayo de 2011.

parecidos. Son carismáticos y tienden a ser grandes oradores. Consiguen, además, desmarcarse del turbio pasado de sus formaciones cuidando su lenguaje, con el que son capaces de transmitir ideas xenófobas sin incurrir en el lenguaje zafio del pasado. Han conseguido, en definitiva, hacer aceptables y digeribles ideas que, hasta hace poco, eran repudiadas por completo en la escena política.

El ascenso de nuevos personajes populistas de la derecha radical luce incontenible. Pia Kjaersgaard, Geert Wilders, Viktor Orbán representan a una nueva generación que se consolida en puestos políticos desde los Países Bajos hasta Hungría, pasando por Dinamarca, Reino Unido, Austria y Bélgica. El simpatizante del nacionalismo extremo es un ser humano trabajador, ligeramente conservador, que cumple con la ley y que, en silencio, observa con creciente resentimiento cómo “su mundo” se empieza a extrañar por progresistas, criminales y alienígenas.²³

Las redes sociales también fungen como una excelente herramienta organizativa para la derecha populista. Los partidos y movimientos más conocidos de este lado del espectro político reúnen casi 437,000 seguidores en *Facebook*: el Partido Nacional Británico tiene 82,700 seguidores; el *Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ)*, 84,000; la *Lega Nord* italiana, 45.000; el *Front National*, 35,000; y el Partido del Progreso Noruego, 64,000.²⁴

Fuentes del malestar nacionalista contemporáneo

Resulta pertinente adentrarse en aquello que nutre estas expresiones de malestar. Cuando se discute el tema de la extrema derecha en Europa es necesario empezar por reconocer que este fenómeno no es una enfermedad, ni el liberalismo el remedio. Tiene razón Žižek cuando afirma que se trata del reverso de la moneda.²⁵ Si hoy es posible hablar de *skin heads* es porque Kant abrió filosóficamente la posibilidad de su

²³ Oliver Geden, “Die Renaissance des Rechtspopulismus in Westeuropa”, *Internationale Politik und Gesellschaft*, 2006, vol. 12, núm. 2, p. 98.

²⁴ Jamie Bartlett, *et al.*, *The New Face of Digital Populism*, 2011, London, Demos, pp. 33-41.

²⁵ Slavoj Žižek, “Eastern European Liberalism and Its Discontents”, *New German Critique*, 1992, núm. 57, pp. 30-2.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

existencia. Al concebir la relación entre el bien y el mal como contraria, en el caso de oposición “real”, Kant está forzado a aceptar la hipótesis del “mal radical”, es decir, de la presencia en los humanos de una fuerza que contrarresta la tendencia hacia Dios plasmada en el imperativo categórico.²⁶ El liberalismo hegemónico falla en su intento por abatir a los nacionalistas extremos porque, inmerso en la racionalidad, no atina a sospechar de dónde proviene la fuerza vital de estos movimientos.

Vale la pena mencionar que el malestar de la Modernidad, expresado en los nacionalismos radicales, es un estado mental, una forma de percibir el mundo y el entorno. Fruto de una concepción de *Leistungsgesellschaft*,²⁷ incluso el trabajo se ha vuelto una fuente de inseguridades humanas.²⁸ Un mundo crecientemente interconectado ha hecho la competencia más feroz y se debe responder diligentemente a los cambios de la demanda; el individuo no se puede relacionar con su trabajo como lo hacía el artesano ancestral. El mundo contemporáneo desprecia las necesidades trascendentes del ser humano y, por consiguiente, está imposibilitado para satisfacerlas. Las sociedades liberales han quedado reducidas a un conglomerado de personas que tratan incesantemente de especializarse, de dominar la labor que se les asigna; siempre temerosas de que alguien más dotado ocupe su lugar, buscan acuciosamente adquirir un cúmulo de conocimientos prácticos para sentir que no son fácilmente reemplazables, aunque de hecho lo sean.²⁹ Los individuos se vuelven muy distintos entre sí y se diluye el sentido comunitario. Los objetivos e ideales personales se erigen como valor supremo, cayendo en un solipsismo aterrador. La alienación es el pan de cada día. Muchos trabajos se vuelven prescindibles por el avance tecnológico. Visto desde otra perspectiva, el trabajo, ahora entendido como una meta *per se*, trae consigo un tren de vida de lujos y altera las funciones de organizaciones sociales como la familia.

²⁶ *Ibid.*, p. 32.

²⁷ Este término se traduce al español generalmente como “sociedad de rendimiento”.

²⁸ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, 2006, Barcelona, Paidós, Surcos vol. 21, traducción de Ana Lizón, p. 678.

²⁹ I. Ramírez, *op. cit.*, pp. 176-7.

En la misma tónica, la lógica económica liberal ha terminado por entronizar lo efímero. Se reemplaza lo perdurable por mercancías rápidas y desechables que rodean al ser humano, afectando también el modo en el que se reproducen las estructuras sociales: “Contrasta lo que implica hoy calentar nuestras casas con la actual calefacción central, con lo que la misma función suponía en tiempos pioneros, cuando toda la familia tenía que colaborar con cortar y almacenar la leña, en alimentar las estufas y calderas, y cosas similares”.³⁰ Carreteras, supermercados, viaductos o vías rápidas sustituyen los espacios de convivencia. El ser humano queda relegado a las cuatro paredes de su habitáculo. El individuo se enfrenta a la soledad más terrible: un mundo de mercancías modernas.³¹

Ciertamente, el liberalismo ha sido incapaz de elaborar un discurso que satisfaga las necesidades trascendentes del individuo. Peor aún, éste ha tenido como consecuencia, incluso, el debilitamiento de los lazos comunitarios que dotan de significado la vida cotidiana. Por esta razón, cabría señalar que el liberalismo es el principal artífice de su fracaso. Como bien apunta Žižek, los *jemes* rojos y los senderistas son el juicio infinito del capitalismo tardío y, por lo tanto, en términos hegelianos, son una parte integral de la noción misma: si uno quiere constituir el capitalismo como un sistema mundial, se debe tomar en cuenta su negación inherente: el fundamentalismo, así como su negación absoluta.³²

La evolución del pensamiento técnico ha contribuido en gran medida a desatar la reacción del pensamiento tradicional. La tecnología es la expresión del poder por el poder que, en la práctica, deriva en la ciencia positiva, el desarrollo tecnológico, el trabajo industrial, el Estado burocrático, la maquinaria bélica tecnificada, la cultura administrada, la dictadura de la opinión pública y la civilización urbana de masas.³³ Hoy en día, la ciencia moderna, distanciándose de las ciencias

³⁰ C. Taylor, *op. cit.*, p. 677. Incluso la arquitectura, salvo escasas honorables excepciones –la Sagrada Familia de Gaudí–, se ha contagiado del *Zeitgeist* de lo desechable.

³¹ *Loc. cit.*

³² S. Žižek, *op. cit.*, p. 41.

³³ Jürgen Habermas y John McCumber, “Work and *Weltanschauung*: The Heidegger Controversy from a German Perspective”, *Critical Inquiry*, 2008, vol. 15, núm. 2, p. 445.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

filosóficas antiguas, culmina un proceso iniciado con Galileo, cuando el marco metodológico de referencia refleja el punto de vista trascendental de la posible disposición técnica. Fruto del mecanicismo desatado por Leibniz, se ha abandonado tanto al prototipo de físico observador de la naturaleza como las innovaciones espontáneas. Ahora, por el contrario, el progreso técnico y científico está inserto en una lógica de producción y afán de dominio constantes. Dificilmente hubiera sospechado el hombre que, víctima de su megalomanía, caería sometido por las máquinas que el mismo creó. Éstas han sido más terribles que cualquier novela futurista, pues el individuo es incapaz de atinar mediante qué oscuros artilugios se le priva de su libertad.

Finalmente, no debe soslayarse lo primordial: actualmente ya no queda nada que otorgue un profundo y potente sentido de propósito a la existencia. El modo instrumental de vida, al disolver las comunidades tradicionales o excluir modos anteriores de vida con la naturaleza menos instrumentales, destruye las coordenadas de significado. La “jaula de hierro” weberiana apunta a las exigencias para la supervivencia en una sociedad capitalista o (tecnológica), las cuales dictan un patrón de acción puramente instrumental que produce el inevitable efecto de destruir o marginar los propósitos de valor intrínseco.³⁴ La pérdida de significado puede formularse de otras maneras. Max Weber, recogiendo el tema de Schiller, habla del “desencanto” (*Entzauberung*) del mundo.³⁵ Éste ha perdido su condición hierática y ha quedado reducido a un ámbito neutro de potenciales medios para alcanzar propósitos. Una forma de gobierno tecnocrática impide una verdadera representación de los ciudadanos, ya que, al definir los sistemas sociales sobre criterios económicos, la política deja de ser la instancia clásica de *praxis* y *lexis* y termina convirtiéndose en una parcela más de la mentalidad científico-técnica, dominada por expertos y burócratas.³⁶

³⁴ C. Taylor, *op. cit.*, pp. 675-6.

³⁵ *Ibid.*, p. 676.

³⁶ José Carabante, “Retos de la filosofía política en el siglo XXI”, en Paloma Núñez y Javier Espinosa (coords.), *Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita*, 2009, Madrid, Akal, p. 329.

Epílogo: ¿Europa al borde del abismo?

Lo ocurrido en la isla de Utøya debe ser asimilado como una oportunidad para reflexionar sobre las necesidades trascendentes de los individuos que el liberalismo hegemónico no ha podido satisfacer y que encuentran una válvula de escape en movimientos de extrema derecha. Dificilmente podrá encontrarse otro lugar en el planeta donde se hayan alcanzado los niveles de bienestar social que se han alcanzado en Europa. Por esta razón, es importante descartar, de una vez, la hipótesis que sostiene que la raíz de los movimientos extremistas puede ser disecada mediante prestaciones sociales y bienestar económico. Esto no implica que el Estado de bienestar deba ser demolido sin más. De hecho, la lectura que se hace de la crisis económica actual es errónea. Los retos que el continente tiene ante sí no se resolverán mutilando el entramado de prestaciones sociales. El individuo necesita una *épica* que dote de significado la realidad. Será prácticamente imposible alcanzar esto si sólo se piensa en términos de productividad, competitividad, rendimiento, avance tecnológico o especialización. Restañar los vínculos comunitarios desde el núcleo familiar, bajo el cuidado de un Estado que fomente la igualdad de género, el respeto al ambiente, el ocio productivo y la educación, tiene que ser una tarea impostergable. Asimismo, las políticas públicas deben procurar que el ser humano se adapte a un mundo histórico preexistente y abandonar la avidez por el sometimiento y dominio técnico de cualquier manifestación de vida.

Hace más de setenta años, Heidegger advertía a los europeos que Europa yacía bajo una tenaza que compartía en sus dos extremos la furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del ser humano.³⁷ El transcurso de los años no ha mermado la vigencia de la reflexión heideggeriana. Al final del día, le corresponde a Europa moderar los excesos liberales y encontrar la forma de atemperar (que no exterminar, pues es imposible) las manifestaciones nacionalistas. En la década de los treinta, Heidegger dele-

³⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, 1956, Buenos Aires, Nova, traducción de E. Estiú, p. 73.

LUIS A. GÓMEZ ARCINIEGA

gaba en Alemania —en su calidad de pueblo metafísico— la tarea de detener la decadencia espiritual de la Tierra y permitir el despliegue de nuevas fuerzas histórico-espirituales.³⁸ Hoy, el pueblo alemán, corazón del continente europeo, ha sustituido la política exterior de *Lebensraum*, tan representativa del siglo XX, convirtiéndose en el motor de la integración europea.

Allende lo que los escépticos puedan proclamar sobre el modelo europeo, hay una serie de hechos que no deben soslayarse. Europa sería la única alternativa para contrarrestar la peligrosa y alienante ortodoxia liberal (con sus consabidos conceptos apéndice: productividad, competencia, rendimiento, bienestar medido por medio del PIB). En franco contraste con los demás actores globales, los europeos han optado por un estilo de vida. Han renunciado a un cierto nivel de crecimiento potencial a cambio de más tiempo libre del que disfrutaban la mayoría de estadounidenses y, aun así, la productividad de algunos países europeos es comparable a la de Estados Unidos. China e India basaron gran parte de su crecimiento en tener salarios más bajos y en una disponibilidad abrumadora de mano de obra barata. Aunque estos países estén creciendo vigorosamente en el terreno económico, aún tienen graves deficiencias: su infraestructura de transportes sigue siendo caótica; sus desigualdades, tanto entre familias como entre regiones, son abismales; están plagadas de megalópolis con los índices de contaminación más altos del mundo.

El nacionalismo no va a desaparecer; es imposible erradicarlo como fuente de sentido de la experiencia humana. En todo caso, habría que reducir las pretensiones de contener las manifestaciones extremas de dicha ideología. En ese sentido, la mera prohibición no ha tenido el éxito esperado. Si se considera la hegemonía estadounidense en el escenario internacional, respaldada por un poder militar sin parangón, resulta poco probable que el liberalismo abdique de su posición como ideología dominante. No obstante, de seguir por este camino, las contradicciones de esta visión del mundo continuarán alimentando al nacionalismo

³⁸ *Ibid.*, pp. 73-4.

extremo. Si el liberalismo quiere sobrevivir, necesita reinventarse, moderarse e incorporar elementos que han hecho tan atractiva la oferta del nacionalismo extremo. Quizá en un futuro cercano carezca de sentido hablar de ideologías como liberalismo, nacionalismo, socialismo, socialdemocracia o democracia cristiana. Probablemente, el destino de la humanidad dependa de que estos discursos políticos se moderen y complementen, con el fin último de dotar de un significado más poderoso la cada vez más ajena realidad contemporánea.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DE LA POTENCIA INTELECTIVA DEL ALMA Y SU RELACIÓN CON EL CUERPO EN *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

*Luis Fernando Mendoza**

RESUMEN: Cuestión central dentro de la epistemología de Aristóteles es saber cuál es la esencia del acto de inteligir y cómo se relaciona con el cuerpo. Primero, se explica la diferencia entre cuerpo viviente y cuerpo no-viviente. Después, la estratificación de las formas de vida que arraigan en un cuerpo viviente, con énfasis en la situación del intelecto. Posteriormente, se referirá la actividad propia de inteligir; y, para terminar, algunas especificaciones acerca de la diferencia entre intelecto activo y pasivo, y una recapitulación sobre cómo se relaciona el intelecto con el cuerpo en el que se halla.



ABSTRACT: SUMMARY: In this article, we explore a main topic in Aristotles' epistemology, namely, what is the act of intellection and its relation to the body. First, we will explore the difference between a living body and a non-living body. Then, we will delve into the stratification of lives in a living body, particularly regarding intellect. Later, we will make reference to the actual act of intellection. Finally, we will specify some differences between active and passive intellect and sum up with the relationship between intellect and the body it inhabits.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo, alma, sensibilidad, fantasía, intelecto-pasivo, intelecto-activo, intelección.
KEY WORDS: Body, Soul, sensibility, fantasy, passive intellect, active intellect, intellection.

RECEPCIÓN: 26 de abril de 2012.

APROBACIÓN: 6 de septiembre de 2012.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DE LA POTENCIA INTELECTIVA DEL ALMA Y SU RELACIÓN CON EL CUERPO EN *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

Introducción

La pregunta acerca de qué sea el intelecto del alma y cómo opera éste se halla inscrita en la investigación que Aristóteles ha realizado sobre el alma, la cual es de suma importancia para el Filósofo, porque como señala al inicio de su tratado *De anima*, llegar a saber qué sea el alma contribuye en buena medida a la consecución del saber, y de modo muy señalado al saber acerca de la naturaleza, pues el alma es el principio de los animales,¹ los cuales a su vez forman parte de la totalidad de la naturaleza.² En el caso específi-

¹Arist., *de An.*, 402b 7. Sigo la traducción de Tomás Calvo Martínez, *Acerca del alma*, 1978, Madrid, Gredos.

²Expliquemos esto con mayor detenimiento: el interés que despierta en Aristóteles el fenómeno del alma, que no es otro que el de la vida, proviene de que la ψυχή parece ser uno de esos principios naturales, en virtud de los cuales se despliega y se preserva el orden perpetuo del universo. Así, no es exagerado afirmar que, dado que la naturaleza no hace nada en vano y aspira lo mejor, la ψυχή tiene un papel fundamental en dicha aspiración. Más aún, pareciera que todos los cambios del universo son impulsados de alguna forma desde ese principio que es la vida. Aunado a esto, no se debe olvidar que, para el Estagirita, la actualidad del primer motor inmóvil, πρῶτον κινῶν ἀκίνητον, el cual mueve al universo entero a la manera de una atracción— es vida, ζωή (cfr. Arist., *Metaph.* 1072a 26-27). Se podría cuestionar que con lo recién dicho pretendemos hacer una identificación entre ψυχή y ζωή. Sin embargo, no estamos convencidos de dicha identificación. Antes bien, hemos de destacar que, de acuerdo al contexto en el que Aristóteles pone en relación al primer motor con la vida, el término ζωή parece nombrar la forma de vida que le es propia al primer motor—vida eterna y nobilísima— y que a fuer de tal, se trata de una vitalidad que no está mezclada con la materia, entendida como principio, esto es, con la posibilidad de ser y no ser. De este modo, la ψυχή sería ese modo de vida que corresponde

LUIS FERNANDO MENDOZA

co de la parte del alma que se denomina potencia intelectual, se pregunta por aquello que es el principio por el cual es posible a un cierto tipo de animal, al hombre, conocer y pensar todas las cosas a partir de y con vistas a sus principios y causas. Para poder aclarar de un modo suficiente cómo es que se da el conocimiento en general, se requeriría una investigación amplia de todos los tratados de Aristóteles, pues vistas las cosas así, habría que desentrañar la estructura ontológica de lo que es conocido, es decir, de lo ente en general. Pero este propósito excede los límites de nuestra intención. La cuestión que buscamos aclarar y su relevancia se inscriben en el marco epistémico, es decir, tratamos sólo de las condiciones del conocimiento que se dan en nosotros, aunque de un modo tangencial se hagan algunas indicaciones acerca de cómo son las cosas. En este sentido, la pregunta se formula así: ¿en qué consiste el acto de inteligir, cuáles son sus condiciones y cuál es la relación que guarda el intelecto en su actividad con el cuerpo, en el célebre tratado *De anima* de Aristóteles?

El cuerpo y sus modos

32 | Aristóteles nos ha dicho que el alma es principio de los animales, y considerando que el intelecto del que nos habla en *De anima* está inscrito en el ámbito de los entes naturales, debemos mostrar en primer lugar los rasgos generales de lo que es un animal en tanto que ente natural. En la totalidad de la naturaleza podemos distinguir dos tipos de cuerpos (σώματα): los cuerpos vivos y los carentes de vida. Los cuerpos vivientes son aquellos que se constituyen de tal manera que son aptos para que

a los entes compuestos, a las cosas que se mueven en el ámbito de la generación y la corrupción. En efecto, la ψυχή es principio de vida de un cierto tipo de cuerpos, y en consecuencia, es algo finito, en cuanto al número, pero no en cuanto a la especie —es decir, la especie de los seres vivos no se corrompe al destruirse un individuo viviente—. Así, la forma de vida que es la ψυχή puede ser denominada propiamente como vida perpetua, pues como señala Aristóteles: “Y es que para todos los vivientes que son perfectos [...] la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos [...] con el fin de participar de lo eterno y divino en la medida en que les es posible: todos los seres, desde luego, aspiran a ello y con tal fin llevan a cabo cuantas acciones realizan naturalmente.” (Arist., *de An.*, 415a 26-415b 2).

brote en ellos la vida, mientras que en los no vivientes no brota la aptitud para la vida, no se concreta en ellos la potencia de vivir. La efectiva diferencia entre uno y otro tipo de cuerpo radica en que los que tienen vida poseen por sí la potencia de autoalimentarse, crecer y envejecer, en virtud del desarrollo de órganos aptos para tales actividades. El desarrollo de órganos se da con vistas a que la vida pueda hacerse presente en el cuerpo organizado. Así, el Estagirita acaba por afirmar del cuerpo viviente que: “si cabe enunciar algo general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado”.³ Aquello que dota de vida a estos cuerpos, que actualiza en ellos su poder de vida es, precisamente, el alma, y por ello todo cuerpo natural que tiene vida es una entidad compuesta, es decir, se trata de aquel tipo de cuerpo que entraña la característica distintiva de la forma específica de la vida. El cuerpo, en los entes naturales que poseen vida, funge como materia y sujeto, como poder ser, mientras que el alma constituye su forma de concreción definitoria —como puede verse en la definición de alma, donde se caracteriza como “*entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida*”.⁴ En esta composición se deja ver ya que el alma no es cuerpo, sino la forma que da concreción y definición a una cierta potencia de éste, si bien no puede ella darse sin un cuerpo, y por tanto, siempre forma parte de una entidad compuesta. Así las cosas, sería casi inmediato pensar que toda la actividad del alma tiene alguna vinculación con el cuerpo. Justo en este punto formulamos la pregunta, a saber, si hay una afección, potencia o actividad del alma que pueda darse con plena independencia del cuerpo. Tradicionalmente se ha pensado que el inteligir puede ser esa actividad que no depende en modo alguno del cuerpo viviente, y por ello hemos de poner en evidencia, de la mano de Aristóteles, si en efecto sucede así. En caso de que no sea así, habrá que poner a la vista cómo se da la actividad de inteligir en tanto que ligada al cuerpo y en qué consiste dicho ligamen. Ahora bien, al parecer, el alma no puede hacer nada ni padecer nada sin el cuerpo, pues en

³ Arist., *de An.*, 412b 4-5.

⁴ *Ibid.*, 412a 28-30 (cursivas mías).

LUIS FERNANDO MENDOZA

éste ella se da, y así, es preciso que ella utilice al cuerpo para poder llevar a cabo sus actividades. Así parece afirmarlo el propio Aristóteles: “el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella [*sc.* del alma]; pero esto ni siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de un cierto tipo imaginación o de algo que no se da sin imaginación”.⁵

Posibilidad y estructura de la vida en el cuerpo

Como ya hemos dicho, el alma es el principio de vida de los cuerpos naturales. Sin embargo, no todo cuerpo natural está dispuesto naturalmente para poseer alma, sino que ésta sólo se da en la materia o cuerpo adecuado, y sólo esta materia o cuerpo adecuado, que funge como sujeto, es aquello que tiene la potencia y disposición *para* la vida. Una vez que en la materia o el cuerpo brota el alma, ésta funge como forma definitoria de aquél, y puede decirse entonces que el alma es entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia *tiene* vida. Aristóteles va más allá. Si bien el alma es principio de vida en el cuerpo organizado, esta potencia se corresponde, en todo caso, con el cuerpo específico en el que el alma se encuentra, es decir, la potencia de la vida se halla determinada por la singularidad de la entidad compuesta y organizada, como lo es la planta, el animal o el hombre. Así, no son las mismas potencia y actividad vitales que se dan en una planta que las que se dan un animal, porque en el caso de la primera su cuerpo sólo puede albergar y desplegar la potencia y actividad nutritiva (θρεπτικόν),⁶ mientras

⁵ *Ibid*, 403a 8.

⁶ La afirmación de Aristóteles acerca de que en las plantas sólo se da la potencia vegetativa está fundada en el camino que le era accesible, en su tiempo, desde los asuntos mismos. En efecto, los avances positivos de la ciencia pueden llegar a poner en evidencia que en la plantas hay no sólo la potencia vegetativa, sino también la sensible, e incluso otras más perfectas. Pero a nuestro parecer, la genuina contribución aristotélica no radica tanto en su clasificación de los seres vivos; antes bien, se nos presenta en su descripción de los actos vitales propios de los cuerpos vivientes. A lo largo del paso del tiempo nos sigue siendo evidente que los cuerpos que viven se sostienen en su ser a partir de su efectiva capacidad para alimentarse, crecer, reproducirse y envejecer. De igual modo, si bien podemos decir que hay imprecisión en las descripciones acerca de la actividad sensible realizada por Aristóteles, también debemos

que en el otro, en virtud de sus órganos, se da tanto la potencia y la actividad nutritiva, como la sensación (αἰσθητικόν), el apetito (ὄρεκτικόν), y en muchos casos el movimiento local (κίνητικόν κατὰ τόπον). Por ello, se va haciendo evidente que el alma despliega sus potencias siempre en virtud del cuerpo en el que se encuentra, a tal punto que si un órgano del cuerpo llega a atrofiarse, la potencia del alma que se corresponde con dicho órgano ya no posee el sustrato material, la potencia o posibilidad de ser apropiada para desplegarse.

Ahora bien, cuando se destruye una facultad, no es necesario que se corrompa todo el cuerpo viviente; la destrucción del viviente sólo se da al corromperse la capacidad corporal para la vegetación, pero no si se destruyen las aptitudes, los órganos sensitivos, o bien si se destruyen los del movimiento. En virtud de lo anterior, se pone a la vista que las potencias del alma poseen una estratificación que se da a partir de las potencias más básicas de la vida hacia sus potencias más excelentes—esto es, aquellas cuyo ámbito de relación con la realidad es más universal—. En el estrato inferior está la vegetación, pues lo vivo en general se define por autoalimentarse y reproducirse. En el siguiente estrato se encuentra la sensación que, si bien sólo es posible sobre la base de la nutrición, posee también un ámbito de despliegue más amplio, como puede verse en que los vivientes dotados de sensación, los animales, son capaces de discernir cualidades, *formas sensibles* en los alimentos, actividad que, según Aristóteles, las plantas no pueden llevar a cabo. Y a esto se añade lo siguiente: al haber sensación, se da también el placer y el dolor, y con ello, el poder apetecer;⁷ en efecto, al percibir el aspecto de lo deseable o doloroso, surge el impulso para ir tras ello o rehuirle. Así, en algunos animales, a la vez que se da el apetito, se da el poder del movimiento por el que se va de un lugar a otro en busca de lo placentero y se rehúye lo doloroso. Sin embargo, dada la estructura psíquica, si se destruyen la sensación y la nutrición en el animal, también se imposibilitan el apetito y el movimiento, y finalmente, la vida toda.⁸

asentir en que la caracterización de la actividad sensible como aprehensión formal de la realidad sigue siendo de peso al momento de discutir acerca de qué y cómo es el *sentir*.

⁷ Cfr. *ibid.*, 413b 20-5.

⁸ Se debe precisar por qué la sensación no es una facultad idéntica al apetito. La distinción radica en tener presente que una facultad se constituye por tres cosas: la aptitud de pa-

Pero, ¿qué sucede respecto del intelecto en esta estructuración del alma? El intelecto, en tanto que potencia del alma, sólo se da en aquellos animales que poseen todas las demás potencias anímicas, algunas de las cuales son inherentes a los órganos del cuerpo y se actualizan por medio de ellos.⁹ Sin embargo, dice Aristóteles en su tratado acerca de la reproducción de los animales, en el acto propio del intelecto, que el cuerpo no participa para nada en su actividad; el intelecto no precisa de un órgano corporal para el despliegue de su potencia.¹⁰ Así, las potencias nutritiva, sensitiva, apetitiva y motriz precisan de órganos corporales como la boca o las raíces, la carne, los ojos o los pies, pero el intelecto no tiene un órgano por medio del cual se ponga en acto o por el que resulte afectado, y por ende, es impasible y se genera en el alma de modo distinto al de las potencias restantes. Nos dice el Estagirita de un modo enigmático que el intelecto del alma llega desde fuera y es incorpóreo. No obstante, no debemos olvidar que no es del todo impasible respecto del cuerpo, pues en caso de que se destruyan las potencias inferiores del alma —lo cual sucede cuando se destruyen los órganos mediante los que se actualizan las potencias del alma—, también se socava la posibilidad de que se dé la potencia del intelecto. Vistas las cosas de este modo, el intelecto es inseparable del cuerpo

36

decer, el acto de dicha aptitud y el objeto en concurso con el cual se da el acto. Si sensibilidad y apetito fueran lo mismo en esencia, entonces deberían coincidir en esos tres aspectos. Sin embargo, no es así. La sensibilidad no está referida propiamente a las mismas cosas que el apetito y, por ello, sus actividades respectivas no pueden ser idénticas, lo cual hace que su poder esté diferenciado, aunque sea al modo de otra disposición del alma misma. El objeto propio de la sensibilidad son las formas sensibles, mientras que el del apetito es lo placentero y lo doloroso. El acto del sentir es apropiarse de la forma sensible en presencia de la cosa, mientras que la actividad del apetecer consiste en extenderse y retraerse, a partir de lo apropiado sensiblemente, de aquello que parece deseable y doloroso. Así, la aptitud de sentir y de apetecer se muestran diferentes.

⁹En el caso de la fantasía, su acto no implica un movimiento corporal, pero dicho acto sólo se da sobre la base de la sensibilidad, y en este sentido guarda cierta relación con el cuerpo, es decir, sólo hay imaginación si un órgano corporal ha sido afectado por el objeto sensible. Por razones de extensión no podemos precisar cómo, en la formación de imágenes, no se necesita la presencia de un objeto externo, si bien la imagen es algo que se genera a partir de la percepción en acto de una *forma sensible*.

¹⁰Cfr. Arist., *GA*, 736b 28. Sigo la traducción de Ester Sánchez, *Reproducción de los animales*, 2008, Madrid, Gredos.

en tanto que potencia *del* alma –pues ésta se da siempre en un cuerpo–, pero es separable en su actividad al no precisar de órgano corporal alguno.

El acto de la intelección y sus distinciones respecto de la sensibilidad

Al parecer de Aristóteles, sus predecesores afirmaron de un modo ambiguo que el sentir y el inteligir son la misma actividad, lo cual no parece ajustarse a la naturaleza de las cosas. Por ello, su intención radica en mostrar cuál es la característica que distingue al inteligir del sentir. Sobre esta base, Aristóteles afirma que la semejanza entre estas acciones se da en virtud de que ambas implican *un padecer influjo* mediante sus objetos respectivos, es decir, a partir de los objetos sensibles e inteligibles. De igual modo, se deja ver que una primera diferencia entre ambas facultades consiste en estar referidas o dispuestas para distintos momentos de los objetos que se presentan al alma, esto es, que aquello que ejerce influjo en ellas no son objetos separados ontológicamente, sino que se trata de una misma cosa que puede presentar tanto un aspecto sensible como uno inteligible. Así, la dificultad de la diferencia entre el sentir y el inteligir radica es discernir en qué consiste cada uno de estos momentos. En este sentido, la facultad de inteligir sólo *padece* influjo bajo la acción de lo inteligible, “o bien en algún otro proceso similar”.¹¹ Y este influjo que puede padecer la potencia intelectual no se percibe mediante órgano alguno, como sí se da en la potencia sensible.

En aparente contradicción con lo que acabamos de señalar, Aristóteles afirma que siendo impasible el intelecto ha de poder recibir la forma, esto es, ha de poder ser tal y como la forma; pero este poder ser como la forma implica que, en tanto potencia, el intelecto no es ya una forma inteligible, sino que ha de poder llegar a ser como ella una vez que esté en acto. Decimos que se trata de una contradicción aparente, pues el padecer influjo propio del intelecto no debe entenderse como una des-

¹¹ Arist., *de An.*, 429b 15.

LUIS FERNANDO MENDOZA

trucción por la acción del contario, sino como “la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí —en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia”.¹² Aquí es visible otra semejanza entre la potencia sensible —la cual no debemos olvidar que se liga en todo punto con el cuerpo— y la inteligible, en la medida en que ambas pueden ser definidas como potencias capaces de recibir formas, si bien la diferencia entre ambas sigue siendo el tipo de forma que recibe y cómo la recibe.

Ahora bien, en la medida en que la facultad intelectual es capaz de inteligir todas las cosas —capaz de recibir todas las formas—, ella es sin mezcla con el cuerpo, pues si estuviera mezclada, tendría alguna de las propiedades del cuerpo, sea el tamaño, la cantidad o la cualidad; si tuviera alguna propiedad corporal, la facultad intelectual recibiría las cualidades sensibles, contrario a su naturaleza, y por tanto, estaría impedida para llevar a cabo el acto que le es propio, a saber, recibir las formas inteligibles; en última instancia, no sería en nada distinta de la facultad sensitiva.¹³ No es que el intelecto no se refiera a las cualidades *de* las cosas, sino que él las entiende en su esencia, en su razón de ser, lo cual es esencialmente diferente de captar las cualidades sensibles *de* las cosas. Así, hay una diferencia en el modo en el que se ejecutan los actos de la sensación y de la intelección. Para poder entender esta diferencia, es preciso que recordemos que la facultad sensitiva sí tiene una proporción idónea de todas las cualidades sensibles —la cual se halla ínsita en la potencia vital de los órganos sensoriales del cuerpo—, en virtud de la cual es capaz de sentir con justeza y de discernir las tonalidades, los matices de los objetos sensibles. Pero la facultad intelectual no tiene naturaleza alguna distinta de su potencia para recibir las

38

¹² *Ibid.*, 417b 1.

¹³ Con lo recién dicho sólo hemos indicado lo que el intelecto no es. En un sentido afirmativo, debemos decir que el intelecto se halla dispuesto en su actividad en un ámbito distinto al de la sensibilidad, más radical. Esta radicalidad consiste en que la actividad del intelecto abre y dispone a las cosas en la esfera propia de la intelección, en la que las cosas son vistas desde su formalidad inteligible, la cual está regida por las causas y los principios. Cómo el intelecto abre este ámbito, esta esfera, lo explicaremos más adelante.

formas inteligibles, no posee proporción ni tiene un órgano mediante el cual lleve a cabo su actividad; tampoco le es inherente cualidad corpórea alguna y, por ello, es sin mezcla. Así, subraya el Estagirita: “el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia– [razonar y enjuiciar son actos propios del intelecto, y no de la sensibilidad] no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir”.¹⁴ Este no ser en acto ningún ente antes de inteligir significa que el intelecto sólo es la potencia –sin naturaleza determinada– de recibir las formas, potencia que se actualiza y que está en su propio fin, en su acto, cuando recibe el influjo de las formas inteligibles.¹⁵

El aspecto común entre ambas facultades consiste en que su actividad radica en un padecer, en un estar dispuestas para recibir el influjo de las formas sin la materia. Sin embargo, esta comunidad o semejanza entre sensibilidad e intelecto tiene también su rasgo distintivo. El padecer de la sensibilidad, en tanto que implica una armonía que se haya ínsita en el órgano potencializado por “su” alma, se da precisamente como un sentir con medida y justeza, y si el padecer es excesivo, si el influjo del objeto es muy fuerte y rompe con la armonía, entonces no se da el acto de sentir, ni tampoco se recibe la forma del objeto sensible. Por el contrario, el intelecto al padecer el influjo de algo fuertemente inteligible, ejecuta el acto de intelección con una mayor agudeza y precisión. Así, podemos decir que el padecer de la sensibilidad se da en virtud de la proporción y la armonía que hay entre el objeto y la facultad, y que el padecer del intelecto acontece en

¹⁴ Arist., *de An.*, 429a 22.

¹⁵ Se debe tener presente que en el acto de intelección hay una sola actualización con carácter bifronte: por una parte, la del intelecto del alma y, por otra, la de la cosa inteligida. Lo que la cosa es, en tanto inteligida, no es algo que el intelecto crea a partir de su actividad, sino algo que aquél ha tomado de la cosa, y esto que ha tomado es algo que pertenece a la cosa por naturaleza, si bien sólo se halla potencialmente en la cosa antes del acto de la intelección. En éste, la cosa da de sí su forma inteligible y el intelecto toma esa forma; por ello se trata de una sola actualización que repercute en entidades distintas. Quizás por esta unidad de la actualización de la intelección Anaxágoras decía que el intelecto, que es sin mezcla, mantiene a todas las cosas reunidas, pues si fuera algo mezclado, sería algo reunido y no lo que reúne.

LUIS FERNANDO MENDOZA

razón de la fuerza propia del objeto inteligible con la que éste ejerce influjo en la facultad intelectual, la cual es sin mezcla y separable.

El intelecto y el cuerpo

Sin embargo, a pesar de que el intelecto es sin mezcla y separable, sigue estando referido a las mismas cosas que la sensibilidad, como sigue inmerso en el ámbito de la naturaleza, si bien la operación por las que captan sus objetos respectivos es distinta. Porque si bien, hasta este punto Aristóteles ha mostrado ya algunas de las diferencias entre la sensibilidad y el intelecto, éstas podrían hacer pensar que éste último no se refiere a la misma realidad que aquélla, en virtud de la separabilidad de ambas facultades. Así, Aristóteles acaba por hacer una distinción ignorada por sus predecesores, que abre una vía por la cual se aclara la semejanza y la diferencia entre sentir e inteligir: en un sentido, cabe decir que aquello con lo que el alma discierne la cualidad y la esencia de la cualidad son facultades distintas, y por otra —sin que ello vaya en detrimento de la primera—, se trata de una sola facultad dispuesta de distinta manera. Para Aristóteles, la sensibilidad y el intelecto son, en un sentido, facultades distintas y en otro la misma, pero dispuesta de modo diferente. Que se trata de facultades distintas se debe a que en el orden de la operación, del acto, el intelecto se llega a hacer idéntico a la forma que ejerce influjo en él; se hace semejante a la forma inteligible, y ésta es esencialmente distinta de la forma sensible que se capta en el acto de la facultad sensitiva. Lo que capta *en acto* una y otra facultad es distinto, y por ende, se trata de facultades, que en tanto operan, son distintas. Pero en el orden de la potencia ambas facultades son la misma, dispuesta de modo distinto, en tanto que ellas, la sensibilidad y el intelecto, son el lugar de las formas, sean sensibles, sean inteligibles.

En razón de esto, el intelecto y la facultad sensitiva son dos aspectos que pertenecen a una misma alma, o bien, son dos modos en los que puede disponerse una sola alma respecto de sus objetos, pues reciben influjo de la misma cosa, a la vez que el aspecto que ejerce influjo en

ellas no es el mismo en todo punto. El Estagirita concluye que el intelecto es separable de la sensibilidad del mismo modo en que los objetos son separables de la materia. La separabilidad del intelecto en el alma tiene un carácter formal y operacional, y no un carácter real, porque así como en las cosas materiales las cualidades sensibles se dan en la materia, y son estas cualidades las que, en tanto que formas sensibles, son separadas de la materia en el acto de sentir, así el intelecto está en una misma alma que, necesariamente, posee sensibilidad; cuando se halla en el acto que le es propio, se separa de la facultad sensitiva para poder tomar la forma inteligible. Por ello, en el capítulo I del primer libro de *De anima*, Aristóteles afirma que la relación del intelecto del alma con el cuerpo es análoga a la de la línea recta, que es tangente en la esfera de bronce,¹⁶ pues así como la recta tangente sólo toca en un punto a la esfera y sólo en este punto dicha recta *es tangente* –sólo en ese punto se despliega su esencia de ser tangente, pues no hay rectas tangentes sin un cuerpo al que toquen al menos en un punto–, así el intelecto del alma se halla al menos en un punto ligado al cuerpo desde el momento en que no puede llegar a inteligir nada sin el concurso de las imágenes que producen las sensaciones, la cuales sólo se dan cuando hay un órgano corporal que siente. Aristóteles explica, en el capítulo octavo del libro III de *De anima*, cómo el intelecto toma la forma inteligible de las cosas y afirma, por una parte, que el alma dianoética jamás inteligie sin el concurso de una imagen y, por otra, que el intelecto capta las formas en las imágenes. Al ser las imágenes algo que se genera a partir de lo que toma la sensibilidad, a saber la *figura* de las cosas, podemos arriesgarnos a decir con Aristóteles que las formas inteligibles se hallan de algún modo ya en las formas sensibles de las cosas, y muy señaladamente en las imágenes que se producen con las sensaciones en acto. En última instancia, las imágenes sirven al intelecto como *figuras* (esquemas) a partir de las cuales hace y toma las formas inteligibles de las cosas. Por lo demás, es evidente que el intelecto del alma no puede inteligir nada sin el concurso –no material, sino formal– del cuerpo.

¹⁶ Cfr., Arist., *de An.*, 413a 13.

LUIS FERNANDO MENDOZA

Acerca del intelecto activo y pasivo

¿Cómo el intelecto es inteligible para sí, si sólo puede inteligir con el concurso de formas o esquemas que, por una parte, no son idénticos a las formas inteligibles, y que por otra, provienen de actualizaciones de potencias del alma que están ligadas a las afecciones del cuerpo? La pregunta se agrava aún más si tomamos en cuenta lo que en *Metafísica* XII se enuncia: “pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos”.¹⁷ Respecto a esta dificultad, Aristóteles sostiene que el intelecto es inteligible para sí, tal y como sus objetos son inteligibles, es decir, él mismo ya está intelección de sí desde el momento en que capta, toma y se hace idéntico con las formas inteligibles. Por ello, respecto de los seres inmateriales –aquellos entes que en su naturaleza no guardan relación alguna con la materia, como es el caso del primer motor–, cabe decir que lo que intelige y lo inteligido son idénticos; lo que capta el intelecto en su acto de inteligir es el intelecto mismo –pues el intelecto es inmaterial–, razón por la cual en esta clase de entes se trata de intelección de intelección, intelecto que se capta primaria y únicamente a sí mismo.¹⁸ En los entes corporales, materiales, lo inteligible sólo se halla en ellos potencialmente, pues aquello que puede tenerlos como objeto es algo de naturaleza inmaterial. Por ello, es preciso que antes de poder tomar las formas inteligibles de las formas provenientes de la naturaleza material de las cosas, se dé un acto por el cual esas cosas se *hagan* adecuadas a la naturaleza del intelecto, es decir, un acto en virtud del cual los entes materiales se hagan susceptibles de ser inteligibles. En el caso del alma humana, dicho acto es es el modo en que el intelecto que se da en las entidades compuestas se intelige a sí mismo. Esto no contradice el hecho de que el intelecto del alma humana sólo se capte a sí mismo secundariamente, pues cuando el intelecto del alma se capta a sí mismo es porque está inteligiendo,

42

¹⁷Arist., *Metaph.* 1074b 35. Sigo la traducción de Valentín García Yebra, *Metafísica*, 1982, Madrid, Gredos.

¹⁸Cfr. *ibid.*, 1074b 33.

en primera instancia, a una entidad distinta de sí, y no porque primero se capte a sí mismo y luego a las cosas. Dicho de otra forma, el intelecto del alma se capta a sí secundariamente debido a que, cuando intelige, tiene por objeto de intelección a otra cosa y no a sí mismo, lo cual es lo mismo que decir que el intelecto del alma es inteligible para sí sólo en tanto que *hace inteligible a las cosas*.

Se debe recordar, así, que las relaciones de las cosas en la naturaleza entera implican un principio activo y otro pasivo; en el intelecto debe darse, pues, la misma relación. El intelecto del alma es aquello que puede llegar a ser todas las cosas, aquello que padece el influjo de lo inteligible. Pero en el intelecto del alma también se da un principio activo en virtud del cual aquél hace inteligibles todas las cosas, y por ello, dicho intelecto agente guarda una relación análoga con el principio activo de la naturaleza. Este intelecto activo es una *disposición habitual*, una ἕξις, como la luz, que hace visible a los objetos, a los colores. De igual modo, el intelecto agente hace que las cosas que no son intelecto –las formas mezcladas con la materia– se hagan inteligibles, que estén dispuestas en el ámbito propio de la intelección. De este modo, estando los objetos inteligibles en potencia en las cosas materiales, el intelecto agente actualiza esa potencialidad en esa clase de cosas y las *hace* inteligibles en el modo de hacerlas semejantes, de ponerlas a disposición de la naturaleza del intelecto. El modo en el que hace inteligibles a las cosas materiales, insistimos, no se da directamente en las cosas, sino a partir de las formas y de los esquemas que ha tomado y formado el alma en virtud de la sensación y la imaginación. El intelecto no efectúa ningún cambio en la realidad efectiva de las cosas, sino que actúa sólo respecto de las formas alojadas *en* el alma, las cuales son siempre tomadas *de* las cosas. Sólo en el alma las cosas se hacen semejantes, en un sentido formal, al intelecto. Y sólo cuando se han hecho semejantes a dicha naturaleza pueden ser captadas en su esencia. Esto no quiere decir que el intelecto agente guarde respecto del paciente una anterioridad temporal, sino que se trata de una anterioridad estructural, pues si bien es preciso que primero se dé el acto por el cual las cosas se hacen inteligibles, tal acto tiene su pleno

LUIS FERNANDO MENDOZA

cumplimiento cuando, a partir de dicho acto, se toma y se recibe la forma inteligible. Empero, la anterioridad estructural del intelecto agente no significa que el intelecto se capte primariamente a sí mismo o que se tenga primariamente a sí mismo como objeto de intelección, sino que se capta a sí mismo en tanto que hace que cosas que son naturalmente distintas a él se hagan inteligibles. No obstante, a pesar de la unidad estructural de los aspectos del intelecto, su aspecto agente es lo más excelso de su naturaleza porque posibilita al aspecto paciente e impide su corrupción. No se trata de dos intelectos, sino de uno solo cuyos aspectos están estructurados en su modo de operar. Y este único intelecto del alma es separable, impassible, siempre se halla en acto en la medida de sus posibilidades—es decir, en tanto el cuerpo en el que está tiene vida—y siempre se entiende a sí en el modo de hacer formalmente inteligibles las cosas, en la medida en la que dispone el fondo sobre el cual se llega a mostrar el aspecto inteligible de la naturaleza.

Conclusiones

44

El llamado intelecto *del* alma no podría entender nada si no estuviese en algún punto ligado al cuerpo. Aun cuando en su actividad no requiere de órgano alguno y se separa formalmente del cuerpo con la finalidad de ver las cosas en y desde el ámbito de la inteligibilidad, aquello que le sirve como materia para su actividad no es algo que el intelecto del alma se dé a sí mismo, sino que le es brindado por las otras potencias del alma que están íntimamente ligadas al cuerpo. Por otra parte, y con vistas a la consecución del conocimiento, es evidente que a medida que el hombre avanza en su saber acerca de la razón de ser de las cosas, de los principios y las causas, está volcado cada vez más a un trabajo interior; en palabras de Aristóteles, “la ciencia [en acto] es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma”.¹⁹ Este trabajo interior, empero, no debe entenderse como un no mirar más a las cosas como se presentan inmediatamente para la sensibilidad

¹⁹Arist., *de An.*, 417b 22.

o la imaginación, sino *pensar* a partir de lo que ofrecen esas potencias en el ámbito de la intelección. En la búsqueda del saber, en la vida teórica, opera un cambio de modo de mirar, una modificación en la forma como el hombre se relaciona con las cosas, a partir de la cual lo que se busca es precisamente contemplar las cosas desde y con vistas a sus principios y causas.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

HEGEL NO-HEGEL, ¿CONTRADICE LA CONTRADDICCIÓN DE HEGEL?

*Carlos McCadden y
José Manuel Orozco**

RESUMEN: Parece ser que es universalmente aceptado el principio ontológico “es imposible ser y no ser” y que Hegel es el primero que lo supera. No obstante, lo que Aristóteles llama “el principio más firme”, enuncia “que todo tiene que ser afirmado o negado”. La palabra ‘es’ tiene la fuerza de una afirmación, pues si no hay verbo no hay afirmación. El ‘no ser’ es una negación. Cuando la inteligencia compara la afirmación con su negación propia ve y puede distinguir cuál corresponde a la realidad. La oposición contradictoria existe entre la afirmación (‘A es’) y su negación propia (‘A no es’), por lo que la contradicción sólo existe en la “dicción” y nunca en la realidad. La filosofía moderna cambia la formulación. Leibniz, parte de la identidad: “cada cosa es lo que es” (‘A es A’); dice que el principio de contradicción se enuncia: “una proposición o es verdadera o es falsa”. La contradicción es conceptual (‘A no-A’) y se da cuando se predica ‘verdad (V)’ y ‘falsedad (F)’ de una proposición. La diferencia radica en que Aristóteles opone ‘no es’ a ‘es’, mientras Leibniz opone ‘es V’ a ‘es no-V (F)’. Hegel, siguiendo a Leibniz, piensa que la oposición ‘S’ y ‘P’ en “‘S’ es ‘P’” es la contradicción. Ésta nace de que la identidad contiene la negación: “‘S’ es ‘S’”, porque “‘S’ es lo que no es ‘P’”. Para Hegel, la contradicción se encuentra a nivel conceptual, sin ver que ‘non est’ non est ‘est non’. Su teoría de la negación desconoce la negación ontológica.



ABSTRACT: The ontological principle “that it is and that is impossible not to be” is universally accepted yet Hegel is the first to contradict it. However, this principle, which Aristotle refers to as the “strong dialectic,” requires that “everything must be stated or denied.” The word “it is” has all the strength of a statement because without a verb there can not be a statement. “Not to be” is a denial. When our intellect compares the statement with its denial, it becomes clear and one can distinguish which relates to reality. The contradictory position occurs when (“A is”) and its negation (“A is not”), however the contradiction never truly exists in reality but only in diction. Modern philosophy changes this formula. Leibniz believes that identity is “everything is what it is” (“A is A”). He also believes that the contradiction principle is a statement that is either true or false. This contradiction is conceptual (“A is not not-A”) and

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

CARLOS MCCADDEN Y JOSÉ MANUEL OROZCO

it is applied when judging whether a statement is “true (T)” or “false (F).” The difference in Leibniz and Aristotle’s argument lies in what Aristotle opposes “to be” to “not to be” while Leibniz contradicts “T” to “not T (F).” While Hegel follows Leibniz’s line of thought in that he believes that the contradiction “S” and “P” is actually “S is P.” The latter is a result of the fact that the negation is inherent to our identity: “S is S” because “S is not P.” Hegel believes this contradiction is at a conceptual level, thereby disregarding “not to be” as “is not.” His contradiction theory disregards the ontological negation.

PALABRAS CLAVE: principio más firme, principio de contradicción, Aristóteles, Leibniz, Hegel.
KEY WORDS: strong dialectic, principle of contradiction, Aristotles, Leibniz, Hegel.

HEGEL NO-HEGEL, ¿CONTRADICE LA CONTRADDICCIÓN DE HEGEL?*

1. Introducción

a) Propósito

En el mes de Agosto de 2009 nos reunimos con una propuesta promisorio: estudiar el pensamiento de Aristóteles en torno a la contradicción, que deriva en el principio más firme, para contrastarlo con la noción de contradicción que encontramos esbozada en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801) y la desarrollada en la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) de Hegel.

Esa propuesta tenía como presupuesto dos personas, con dos formas de pensamiento, dos maneras de ser y pensar la filosofía. Una de ellas, sostenida por Aristóteles, estudiada por Carlos Mc Cadden, dice que no es posible afirmar y negar con verdad lo mismo en el mismo sentido al mismo tiempo; la otra sostenida por Hegel, estudiada por José Manuel Orozco, afirma que la determinación o cualidad es lo que es porque no es la determinación opuesta, de modo que el ser es porque contiene en su ser el no ser.

*“Razón y contradicción. El principio más firme y la contradicción en Hegel”, fue presentado el 26 de octubre de 2011 en el XVI Congreso Internacional de Filosofía, *Filosofía: razón y violencia*, Asociación Filosófica de México, A.C. (24 al 28 de octubre de 2011).

b) *Un diálogo sin concesiones*

Nuestra actividad involucró una serie de acuerdos. Por lo menos tres de ellos fueron nuestro compromiso: a) trabajaríamos el tiempo que fuese menester, sin presión o premura; b) nos valdríamos del diálogo aprovechando las ventajas de la formación académica de cada uno. Carlos McCadden tenía una idea clara: la formulación del principio más firme se pierde en la formulación que Leibniz hace del principio de contradicción,¹ donde la manera de comprender la contradicción deriva de un análisis meramente conceptual. En el caso de José Manuel Orozco, el estudio de la obra hegeliana;² y, c) buscaríamos comprender cuál de las formulaciones era más cercana a lo real.

Nuestras pláticas no constituyen un texto en el que se materialice un diálogo platónico, donde hayamos recopilado las enseñanzas de Sócrates en una serie de escritos. No fue un trabajo en el que buscáramos saber cuánto del contenido y de los argumentos son de Sócrates (Aristóteles) o de Platón (Leibniz o Hegel). Los diálogos platónicos son artificialmente antagonísticos y tienen un propósito expositivo y didáctico. Describen opiniones contrarias pero casi siempre terminan con una solución, aunque es difícil decir si las soluciones son del propio Sócrates (Aristóteles) o las de Platón (Leibniz o Hegel). No se trata de revivir las dificultades que se conocen como el “problema socrático”. Nuestro diálogo no fue artificialmente antagonístico, sino que buscó superar nuestras diferencias filosóficas en torno a la contradicción, a partir de Aristóteles, Leibniz y Hegel.

Tampoco tuvimos un diálogo leibniziano individualista artificialmente armónico. Nos acercamos más al modelo de los diálogos platónicos que son creaciones colectivas en el que aparecen varios personajes: Platón es autor y a la vez espectador. Sus diálogos no son una obra individualizada, sino plural. En cambio, en Leibniz, que también echa mano de la forma dialógica, el “carácter individual [del diálogo] está máximamente resaltado. En el cruce entre los respectivos

¹ Carlos J. McCadden, “Leibniz’s Principle of Contradiction is Not What Aristotle Called ‘The Most Certain of All Principles’”, en *Aletheia an International Yearbook of Philosophy*, 2002, Bern, Peter Lang AG, European Academic Publishers, vol. VII, 1995-2001, pp. 469-85.

² José Manuel Orozco Garibay, *Entorno a Hegel*, México, 2006, Editores de Textos de Autores Mexicanos.

discursos se muestra la armonía, pero también la soledad, o mejor, desolación del individuo pensante, o del lugar desde el cual se dice un pensamiento”.³

No buscamos poner en juego puntos de vista irreconciliables, monológicos e incapaces de entrar en relación, por más opuesta que fueran nuestras concepciones. Entendimos que el “menor contacto humano a nivel de lenguaje da testimonio de [la] convivencia general; la existencia de los hombres es siempre coexistencia”.⁴ Esto generó una conciencia de la necesidad del diálogo que significó cuestionar, indagar y eludir una determinada ontología, una forma de pensar monopólica y una determinada metafísica con la finalidad de reconocer “que la verdad se define ante todo por la comunidad de una invocación [...] la renuncia a la idea de una verdad individual significa al mismo tiempo el abandono del ideal de una verdad universal, la universalidad no puede estar [de una parte en contra de otra]; la verdad que se afirma en su encuentro nace del afrontamiento de [nuestras] personalidades, verdad mediadora, encarnada aquí y ahora, y cuya presencia se funda en la agrupación [de los dos interlocutores]”.⁵

Apegados a este espíritu, entablamos el trabajo que ha durado años. Leyendo los textos, argumentando su contenido, buscando dar sentido hemos podido llegar a acuerdos donde nuestras posturas filosóficas diferían. No se trata, ni es el caso tampoco, de claudicar en la manera de pensar de uno u otro. Hemos seguido estudiando estos temas que forman parte de un acervo filosófico que no se agota ni suprime. Es más, alentamos en todo momento el respeto a la visión que tiene cada uno por diversa que pudiera parecer. Siempre quisimos comprender dónde había algo que no hubiésemos visto de los autores que cada uno ha estudiado.

Asumimos un diálogo sin concesiones. Admitimos “que toda verdad humana es la verdad de un diálogo”.⁶ A continuación presentamos una relación de los puntos en los que seguimos trabajando: Primero, expo-

³ G.W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, 1983, Madrid, Editorial Nacional, edición preparada por J. Echeverría Ezponda, p. 31.

⁴ Georges Gusdorf, *¿Para qué los profesores?*, 1969, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo Edicusa, p. 194.

⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁶ *Ibid.*, p. 191.

nemos lo que Aristóteles denominó el *principio más firme de todos*. En un segundo momento, presentamos el *Principio de (no-) contradicción* de Leibniz. En un tercero, explicamos la “contradicción” en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Finalmente, invitamos al diálogo a estos tres autores, para concluir que ni Leibniz ni Hegel comprenden lo que significa ‘negar ontológicamente’. Es decir, si bien hay un uso del término “negación”, Hegel tiene una marca leibniziana muy clara que nos sugiere por qué su idealismo lo llevó a pensar lo que es por lo que no es. Así las cosas, si es correcto decir que Hegel no sabe negar, al menos en el sentido clásico que encontramos en Aristóteles, la dialéctica queda fuertemente cuestionada y puede entrar en crisis.

2. Contradicción en Aristóteles

Con el propósito de contrastar el principio que Hegel llama de contradicción con otras formulaciones de un principio aparentemente idéntico, vamos a enunciar lo que Aristóteles denomina el *principio más firme de todos*,⁷ que necesariamente ha de observar el que quiera conocer cualquier cosa y cuya posesión es previa a todo conocimiento:

que todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y las demás proposiciones semejantes.⁸

La formulación de que es imposible que algo sea y no sea, aparentemente no presenta problema alguno y parece ser que todos los filósofos están de acuerdo en esto. Pero para entender a Aristóteles es imprescindible comprender que la contradicción sólo se encuentra en la segunda operación del entendimiento, o sea en el juicio, y consis-

⁷Mγ3 1005b 11-18. Para las obras de Aristóteles se utilizan las abreviaturas del *Index Aristotelicus* de Herman Bonitz, en las cuales la primera letra designa la obra de la edición crítica de Bekker, la segunda el libro o el capítulo, el número indica la página, las letras ‘a’ o ‘b’ designan la columna y el último número señala el renglón. La traducción de las citas al español de la *Metafísica* de Aristóteles son de la edición trilingüe por Valentín García Yebra, 1982, Madrid, España, Editorial Gredos.

⁸Mβ2 996b 29.

te en la oposición que puede existir entre una afirmación y su negación conveniente y propia.

La interpretación aristotélica del principio que se enuncia así: “es imposible ser y no ser al mismo tiempo”, es precisamente: “todo tiene que ser afirmado o negado”.

Para Aristóteles la parte de la contradicción que une un predicado con un sujeto es una afirmación, y la parte que los separa es una negación.⁹ La afirmación puede solamente existir cuando hay una combinación de términos, y los términos deben significar cada uno una sola cosa, al menos analógicamente, para que la afirmación pueda guardar su unidad. La afirmación dice un atributo de un sujeto. La palabra ‘es’, aplicada a los términos de la predicación, tiene la fuerza de una afirmación, pues si no hay verbo no hay afirmación.¹⁰

La otra parte de la contradicción es la negación conveniente y propia de la afirmación a la que se opone. La negación existe cuando hay una combinación de términos. La negación niega la presencia de algo en el sujeto, en la realidad. La negación separa. Para que la negación pueda tener una unidad debe decir negativamente una sola cosa de un sujeto. El ‘no ser’ es una negación.¹¹ Aristóteles lo dice así:

Significamos por afirmación una frase que afirma una cosa de otra [dice algo de algo]; significamos por negación una frase que niega una cosa de otra [separa algo de algo].

Puesto que los hombres pueden afirmar y negar ambas cosas, la presencia de lo que está presente y la presencia de lo que está ausente, respectivamente, y eso pueden hacerlo por referencia a los tiempos que están fuera del presente, todo lo que un hombre puede afirmar es igualmente posible negarlo, y todo lo que un hombre puede negar es igualmente posible afirmarlo. De aquí se sigue pues, que toda proposición afirmativa tendrá su propio opuesto negativo exactamente igual que toda proposición negativa tendrá su opuesto afirmativo. Cada uno de esos pares de proposiciones recibirán (*sic*) el nombre de contradictorias, suponiendo

⁹ Cfr. Ay 2.72a13.

¹⁰ Cfr. ε 8.18a 13ss.

¹¹ My7 1012a16.

siempre que los predicados y los sujetos sean realmente los mismos y los términos se usen sin ambigüedad o equivocidad. Esas cláusulas y aun algunas otras son necesarias de cara a los embrollos que proponen los sofistas.¹²

Para Aristóteles, el problema de la verdad no está a nivel de los conceptos o nociones, sino en el plano de la afirmación o la negación, las cuales hacen referencia a una combinación de términos. El alma (*ψυχή*) expresa la verdad, ya sea por afirmación, ya sea por negación.¹³

Así, para el Filósofo decir que “es” (es decir, afirmar) lo que es, y decir que “no es” (esto es, negar) lo que no es, es lo verdadero.¹⁴ Aristóteles piensa que la verdad es expresada por el alma y que se encuentra en el pensamiento cuando éste se corresponde con los hechos.¹⁵

La existencia de un hombre implica la verdad de la proposición que afirma su existencia. Pero la verdad de la proposición no es la causa de la existencia del hombre. Sin embargo, se puede decir que de alguna manera la existencia del hombre es la causa de la verdad de la proposición.

Para Aristóteles, “falso” se dice de maneras diversas, pero el sentido que aquí nos interesa es: un enunciado falso es el enunciado de las cosas que no son,¹⁶ y esto puede ser tanto afirmativa como negativamente.

La contradicción, vista desde otro ángulo, es uno de los cuatro tipos de oposición. Según el Estagirita, lo opuesto se dice de los contrarios (p. e. bueno-malo), de los correlativos (padre-hijo), de la privación (ceguera) y la posesión (vista), y de la contradicción (afirmación-negación). Toda proposición afirmativa tiene su propio opuesto negativo, exactamente igual que toda proposición negativa tiene su opuesto afirmativo.¹⁷

¹² ε 6.17a26 ss.

¹³ Cfr. H ξ 331139 15.

¹⁴ Cfr. M γ7.1011b 26s.

¹⁵ Cfr. ε 9.19a 32.

¹⁶ Cfr. Mδ 29.1024b 17ss.

¹⁷ ε 6.17a31 ss.

2.1. *Negación conceptual y negación proposicional*

Negar es decir que “no”. Se puede decir “no” de diversas maneras. De una manera conceptual se niega ‘A’ diciendo ‘no-A’, pero quizá la forma más interesante de negar sea la negación proposicional y esto se puede hacer por lo menos de cuatro modos distintos. Así por ejemplo, de una proposición del tipo ‘A es B’ se puede decir que: no-(A es B), ‘no-A es B’, ‘A no es B’ y ‘A es no-B’. Todas dicen ‘no’ en la proposición ‘A es B’, pero de diferente manera.

La primera, ‘no-(A es B)’ se puede remplazar por “no-P”, si ‘A es B’ se simboliza como ‘P’. Se podría pensar que la negación afecta a toda la proposición, particularmente al verbo y esto por dos razones: (i) ‘P’ representa al enunciado entero y no a sus partes; y el sujeto, el verbo y el predicado no están simbolizados por separado; (ii) además, se podría sobreentender la convención subyacente de escribir el verbo al principio de la proposición: Así, si ‘P’ es, por ejemplo, ‘come Juan la lechuga’, entonces ‘no-P’ es ‘no-(come Juan la lechuga)’, donde la partícula ‘no’ no afecta a otras partes, sino sobre todo y particularmente, al verbo, esto es: ‘no-come’. Además, se puede argumentar que en muchas lenguas naturales, y en varias artificiales incluidas las de la lógica, el verbo va siempre al principio de la oración. De la misma manera, los lógicos matemáticos suelen poner el verbo al principio de la proposición cuando ésta es negada en bloque.

Por ello, ‘no-(A es B)’, significa, aunque sea vagamente, tres posibilidades, a saber, ‘no-A es B’, ‘A no es B’ y ‘A es no-B’. Todas dicen ‘no’ en la proposición ‘A es B’, pero de diferente manera.

2.2. *‘No es’ no es ‘es no-’ (‘non est’ non est ‘est non-’)*

Las proposiciones ‘no-A es B’ y ‘A es no-B’ contienen variables indeterminadas, que definitivamente no pueden confundirse con ‘A no es B’, porque dicen algo completamente distinto. Mientras la partícula negativa ‘no’ afecta a los conceptos ‘A’ o ‘B’ en las primeras dos proposiciones, en la última niega la cópula.

Para Aristóteles, decir que sólo se oponen contradictoriamente la afirmación y la negación, quiere decir que sólo niega el que niega el verbo. Por lo que sólo se opone contradictoriamente la afirmación: ‘A es B’ a la negación: ‘A no es B’; y no a las afirmaciones: ‘no-A es B’ o ‘A es no-B’, y esto porque ‘no es’ no es ‘es no- (‘non est’ non est ‘est non-’).¹⁸ Y ni la proposición ‘no-A es B’, ni ‘A es no-B’ son proposiciones que contradicen a ‘A es B’, entre otras cosas porque ambas son afirmaciones.

De la misma manera, no puede desaparecer la diferencia entre ‘omne a non est b’ y ‘omne a est non-b’ Y al negar el cuantificador ‘omne’ no se logra la contradictoria de ‘omne a est b’ pues ‘non-omne a est b’ es una afirmación en la que no se niega el verbo.

Por tanto, es necesario distinguir entre la negación proposicional y la negación conceptual. Esta distinción no puede desaparecer porque ‘A no es B’ expresa exclusivamente la negación proposicional de ‘A es B’ y, por tanto, ontológica y lógicamente más fuerte que ‘A es no-B’. Pues si bien ‘no-B’ abre un infinito conceptual de posibilidades, nada garantiza que ese infinito exista. Es un error confundir la negación proposicional con la negación conceptual. La negación proposicional es la negación en grado máximo, dado que niega definitivamente.

56

2.3. *¿Se puede decir que en ‘no-A’ la partícula ‘no’ se refiere a todo lo que ‘no es A’?*

La negación conceptual de ‘A’ es ‘no-A’. Estas dos nociones se oponen contrariamente. Los conceptos ‘A’ y ‘no-A’ no hacen referencia a la existencia o no existencia de alguno de ellos. La negación proposicional de ‘A es’ es ‘A no es’: estas proposiciones se oponen contradictoriamente porque hacen referencia a la existencia. ‘A es’ se distingue de ‘A’, como mero concepto, porque señala la existencia y ‘A no es’ la niega, mientras ‘no-A’ puede o no existir.

Se puede decir que la doble negación, conceptual y proposicional, de ‘A’ es ‘no-A no es’, y esto no se pronuncia sobre la existencia de

¹⁸Lenzen Wolfgang, “‘Non est’ non est ‘est non’. Zu Leibnizens Theorie der Negation,” *Studia Leibnitiana*, 18, 1986, pp. 1-37.

‘A’. Es decir, ‘no-A no es’ no implica necesariamente la existencia de ‘A’, en virtud de que esta doble negación sólo establece que la negación conceptual de ‘A’ no existe. En este sentido, la doble negación no es una afirmación. Tampoco se niega la negación sino que se está diciendo que se niega la existencia de ‘no-A’; la doble negación sería necesariamente cuádruple: ‘no-(no-A) no (no es)’; lo cual habría que convenir que significa ‘A es’.¹⁹ No se puede determinar por definición que ‘A’ existe como consecuencia de la doble negación, sea lo que se entienda por ello. En todo caso, quien pretenda hacer eso confunde la negación conceptual con la proposicional.

‘A no es’ puede querer decir que no existe nada de ‘A’ pero no lanza a ‘no-A’ a la existencia. Ciertamente, ‘A’ se relaciona con ‘no-A’ pues la negación conceptual de ‘A’ presupone a ‘A’, pero hasta aquí no nos hemos pronunciado sobre la existencia o inexistencia de ‘A’ ni la de ‘no-A’. Así, ‘A’ se relaciona con ‘no-A’, en cambio ‘A no es’ nada dice sobre la existencia o no existencia de ‘no-A’.

Antes de entrar al análisis de la negación de ‘A es B’ conviene ver las posibles negaciones conceptuales de ‘A’ y de ‘B’ en esta proposición, para ver si dicen algo. ‘No-A es B’ no es ‘A es no-B’, ni tampoco ‘no-A es no-B’; ninguna de estas tres proposiciones dicen lo mismo. Por lo que no-P, como hemos dicho, si se entiende P como ‘A es B’, puede adquirir por lo menos tres modalidades conceptuales que no deben ser entendidas como la negación proposicional: ‘A no es B’. ‘No-P’ no puede ser únicamente entendida como ‘A no es B’ si se pretende que las proposiciones ‘No-A es B’; ‘A es no-B’; y ‘no-A es no-B’ tienen algo que decir.

Se debe tener cuidado de no confundir que en ‘no-A’ la partícula ‘no’ no se refiere a todo lo que ‘no es A’, porque ‘no-A’ no hace referencia a la existencia de ‘A’. Negar conceptualmente a ‘A’ no es lo mismo que negarla existencialmente, porque la negación conceptual de ‘A’ es ‘no-A’ y ninguna de estas dos expresiones dice nada de la existencia o inexistencia de cualquiera de ellas; por lo que la afirma-

¹⁹ Leibniz dice al referirse a los principios: “«Cuarto: no no = omisión del ‘no’, como», no no A = A”, en *G.I.* (171).

ción o negación de la existencia de 'A' o de 'no-A' no puede hacerse sin referencia al verbo ser. La negación existencial de 'A es' es 'A no es' y de 'no-A es' es 'no-A no es'. El verbo ser, o cualquier otro que haga referencia a la existencia o a la presencia de lo que está presente, o que haga referencia a las tiempos que están fuera del presente, es fundamental porque la negación conceptual que no se confunde con la existencial niega formas de atribución, es decir, no establece un compromiso óntico con la existencia o inexistencia que sí se enfatiza con el uso verbal. El uso verbal dice lo que no dice el uso conceptual; por ello, los lógicos siempre han distinguido entre la primera y la segunda operación del entendimiento. De la confusión de estos usos nacen falacias lógicas que remiten el plano ontológico al meramente conceptual.

Cabe preguntar: ¿'no-A' realmente se define por todo lo que *no es* 'A'? La respuesta es no. Porque aun cuando se entendiera que 'no-A' es equivalente a 'no-A es', lo cual no es cierto en ningún momento, 'no-A' no implica que 'A' sea o no realmente. 'No-A' se relaciona conceptualmente con 'A', por lo que no equivale a la negación existencial de 'A'. Si bien 'no-A' delimita conceptualmente todo lo que 'A' implica, no se puede decir que 'no-A' es todo lo que 'A' *no es* porque implica excederse en lo que se está diciendo, al ir más allá de lo que permite lógicamente la delimitación conceptual 'no-A'. Es indiscutible que 'no-A' y 'A' se relacionan conceptualmente, pero nada dicen una de la otra en cuanto a su existencia. 'A' no dice si 'A' es o no, y tampoco dice nada sobre la existencia o inexistencia de 'no-A'. No hay relación existencial en las expresiones 'A' y 'no-A', por lo que no se puede decir con verdad que 'no-A' se define por todo lo que *no es*. En la negación proposicional de la negación conceptual 'no-A' es 'no-A no es', la expresión 'no-A' no alcanza para negar la existencia de 'no-A' porque 'no-A' solamente delimita conceptualmente todo lo que no "está" contenido en 'A', mientras que 'no-A no es' establece que 'no-A' no existe. Y de la proposición 'no-A no es' de ningún modo se puede inferir la existencia de 'A', como de la expresión 'no-A' no se sigue la existencia o no existencia de 'A'. Tampoco de 'A no es' puede inferirse la existencia o inexistencia de 'no-A'.

Por tanto, decir que ‘no-A’ es todo lo que no es ‘A’, pretende establecer una relación existencial inexistente; no obstante lo extremadamente atractivo que pueda resultar decir que ‘no-A’ es todo lo que no es ‘A’, se pasa por alto que esto implica una falacia.

2.4. *¿Qué dice ‘A contiene B’?*

‘A es B’ es diferente de ‘A contiene B’, porque “est” non est “in est”. Cuando se expresa ‘A es B’ no se está diciendo que necesariamente ‘B’ está contenido en A’. Por ejemplo, en la proposición ‘el perro es un mamífero’, ‘mamífero’ está en ‘perro’, pero en la proposición ‘el pizarrón es verde’, ‘verde’ no está esencialmente contenido en ‘pizarrón’.

Además, ‘B está en A’, o ‘A contiene B’, parece sugerir que lo que está conceptualmente contenido en ‘A’ lo está realmente, pero eso no necesariamente es el caso. ‘A’ puede ser una quimera y tener algún predicado ‘B’, por ejemplo ‘el centauro tiene un cuerno largo’; en cambio, lo que dice ‘A es B’ es que en la realidad existe ‘un centauro’ (A) con ‘un cuerno largo’ (B). ‘El centauro tiene un cuerno largo’ forma parte del mundo conceptual irreal pero no del mundo real.

‘A contiene B’ sólo quiere decir que el ‘cuerno largo’ (B) está contenido en la definición de ‘centauro’ (A), pero no que un centauro con un cuerno largo exista. Hay una pretendida “verdad lógica” que diría que si el predicado está en el sujeto, entonces la proposición es necesariamente verdadera; sin embargo, hay que tener cuidado porque ‘A contiene B’ quiere decir que ‘B está en A’, o sea, que ‘B es en (in est) A’, lo cual tiene un ineludible referente existencial. Y no se puede pretender que la proposición ‘A contiene B’ no busca hablar de la realidad. La pretensión lógica alude a un contenido semántico, que es la relación entre la definición de un término y su predicado, que forma parte de ella. Pero en realidad tenemos un predicado (B) que ‘es en’ o inhiere en el objeto existente o no, designado por el sujeto (A).

Las proposiciones ‘A es B’ y ‘B está contenido en A’ siempre refieren al mundo real. No obstante, quienes ‘dicen que es’ y ‘está en’ o

‘es en’, buscan marcar una distancia entre lo que es y lo posible, pero que podría ser de otra manera.

En ‘A no es B’ se puede ver que toda negación proposicional establece una relación conceptual entre ‘A’ y ‘B’, en la que la no existencia de ‘A’ es posible, y además, enfáticamente se rechaza la relación de la atribución con el sujeto.

La negación proposicional no puede ser reducida unívocamente a las negaciones proposicionales, en tanto que éstas dicen algo.

2.5. *Contradicción y contrariedad*

La afirmación y su negación propia se oponen contradictoriamente.²⁰ Mas la verdad y la falsedad se oponen por contrariedad:

Pues el que dice que todas las cosas son verdaderas hace verdadera incluso la proposición *contraria* a la suya, de suerte que hace a la suya *no verdadera* (pues la *contraria* niega [no dice] que ésta sea verdadera), y el que dice que todas las cosas son falsas, también a sí mismo se proclama falso.²¹

60

Para entender este texto hay que explicar que la oposición contradictoria sólo se da entre la afirmación y negación, pero para que esto se realice con precisión, son necesarias algunas condiciones, a saber: que ambas se refieran al mismo atributo, en el mismo aspecto, relación, modalidad y tiempo. Además, debe quedar claro que entre lo ‘verdadero’ y lo ‘falso’ ciertamente hay oposición, pero no contradicción, porque nada afirma verdadero ni niega falso. Estos dos conceptos se oponen contrariamente.

Así pues, el enunciado ‘la proposición es verdadera’, es contrario a ‘la proposición es falsa’. No obstante, aquí no podemos sostener que una de estas dos proposiciones debe ser verdadera y la otra necesariamente falsa. Porque si ‘la proposición’ existe, una de ellas es verdade-

²⁰ ε 6.17a33.

²¹ Mγ 8. 1012b15 ss. Cursivas nuestras.

ra y la otra falsa. Pero si la proposición no existe, ambas son falsas. Será falso decir que ‘la proposición es verdadera’ y también lo será decir que ‘la proposición es falsa’ si ni siquiera la proposición existe. En efecto, los enunciados ‘la proposición es verdadera’ y ‘la proposición es falsa’ son ambas afirmaciones contrarias, en donde los conceptos verdadero y falso se oponen contrariamente y sólo hay contradicción entre la afirmación y la negación. El par ‘la proposición ES verdadera’ (afirmación)-‘la proposición NO ES verdadera (negación) son contradictorias. El otro par contradictorio es: ‘la proposición es falsa’ (afirmación) y ‘la proposición NO ES falsa’ (negación).

Por lo que nada garantiza que entre los dos enunciados: ‘la proposición ES verdadera’ y ‘la proposición ES falsa’ haya contradicción, porque las dos son afirmaciones y no hay tercero excluido. Hay un tercero: es la contradicción del enunciado de ‘la proposición ES verdadera’ que no es el enunciado ‘la proposición ES falsa’ sino ‘la proposición no es verdadera’. Sólo aquí hay verdaderamente contradicción entre afirmación y negación. Pues entre dos proposiciones contrarias, no es necesario que una sea verdadera y la otra falsa, porque si una es, no se da necesariamente que la otra no sea.

3. El Principio de contradicción en Leibniz: es imposible ser y no ser al mismo tiempo²²

Leibniz dice que en cuanto a la formulación del *Principio de Contradicción* él no hace sino retomar a Aristóteles,²³ aunque realmente se equivoca.

Esto es cierto, pues la parte de la formulación que dice *que es imposible que algo sea y no sea*, parece tan sólo repetida por Leibniz. Él mismo cree que es utilizada en todo momento por todo ser humano, aun cuando no se le considere distintamente, pues incluso a un bárbaro ofen-

²² *Nuevos ensayos*, G., V, 403.

²³ Cfr. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, Prima Pars Ad artic (7) G., VI, 357.

dería la conducta de un mentiroso que se contradijera, en un asunto que le parezca serio.²⁴

Leibniz realmente no repite a Aristóteles; la prueba está en que, para Leibniz, ‘A no-A’ es contradictorio.²⁵ La diferencia está en que Leibniz considera que ‘A’ puede ser tanto un concepto como una proposición, y para Aristóteles sólo hay contradicción entre una afirmación y su negación propia; Aristóteles no habla de conceptos contradictorios. No obstante, si bien para Leibniz “A significa un término o una proposición”,²⁶ la contradicción finalmente es entre términos; lo cual es impensable para Aristóteles.

Leibniz califica un concepto de contradictorio si su composición contiene dos conceptos de los cuales uno es el opuesto del otro o contradictorio del otro. En estas condiciones, una proposición se dice contradictoria si contiene un término contradictorio, y esto tiene lugar cuando se dan una de estas dos condiciones: a) cuando la proposición afirma la identidad de dos conceptos de los cuales uno contiene el opuesto del otro; o, b) cuando el predicado contiene un concepto y al mismo tiempo su opuesto.²⁷

De este modo, para Leibniz las contradicciones a nivel de las proposiciones surgen necesariamente de la presencia de contradicciones a nivel de los términos. La contradicción finalmente es entre términos, *contradictio in terminis*.²⁸

62

²⁴Nuevos ensayos, G, V, 72.

²⁵Cfr. G.I p. 396.

²⁶Gottfried Wilhelm Leibniz, *Investigaciones Generales sobre el Análisis de las Nociones y las Verdades*, 1986, México, UNAM, introducción traducción y notas de Mauricio Beuchot y Alejandro Herrera-Ibañez, (4), p. 31. Ver *Generales Inquisitiones de Analysis Nottionum et Veritatum* (Allgemeine Untersuchungen über die Analyse der Begriffe und Wahrheiten). Herausgegeben, überstezt und mit einem Kommetar versehen von Franz Schupp. Latein-Deutsch. Felix Meiner Verlag, 1982, Hamburg. (1) p. 30. Igualmente, dice: “A y B pueden significar términos u otras proposiciones”, I.G. (4), p. 31.

²⁷Cfr. *ibidem*; I.G. (1), p. 29.

²⁸“Plus précisément les contradiction au niveau des propositions decoulent necessairement de la présence des contradiction au niveau des termes”, H.H. Knecht, *La logique chez Leibniz-Essai sur le Rationalisme Barroque*, 1981, Lausanne, Ed. L’Age de Homme, p. 224.

Leibniz tiene dos maneras de formular el principio de contradicción: una como acto de habla y la otra desde el metalenguaje. La primera consiste en un acto de habla que enuncia que ‘A no-A’ es contradictorio,²⁹ por medio de una mera combinatoria conceptual. Al enunciar ‘A’, no dice algo de algo. Tampoco se dice nada de nada, estamos en la primera operación del entendiendo y no en la segunda, no hay juicio. El oponer ‘no-A’ a ‘A’ es enunciar dos conceptos. Al ponerlos en conjunción sólo se enuncia su oposición y se dice que es oposición por contradicción. Al enunciar ‘A’ ‘no-A’ hay tan sólo un acto de habla cuyo performativo no dice nada acerca de la realidad, ni hace proposición alguna, sólo enfatiza una combinación conceptual sin llegar a hacer juicio alguno. Enunciar ‘A’ ‘no-A’ es pretender hablar sin hablar, porque no predica algo de algo. Es un acto de habla que se queda reducido al plano conceptual y formal. Se trata de ideas y sus combinatorias.

En cambio, en la segunda formulación del Principio de contradicción, que Leibniz enuncia así: “una proposición, o es verdadera o es falsa”, el objeto es la proposición de la que se dice desde el metalenguaje que la proposición es verdadera o falsa, adscribiendo valores de verdad a una proposición. Esta formulación del principio de contradicción de Leibniz simplemente no coincide con el principio más firme de Aristóteles.

Para Leibniz, cuando el espíritu se da cuenta de manera inmediata de la conveniencia que existe entre dos ideas por sí mismas, sin intervención de ninguna otra, el conocimiento es intuitivo. En tal caso, el espíritu no se toma ningún trabajo en probar o examinar la verdad. Al igual que el ojo ve la luz, el espíritu capta que lo blanco no es lo negro, el círculo no es un triángulo, que dos y uno son tres. Leibniz piensa que este conocimiento es el más claro y seguro que pueda poseer la debilidad humana; actúa de manera irresistible sin permitir al espíritu tener dudas.³⁰

Para él, las ideas tienen el privilegio de producir proposiciones a las que infaliblemente hay que asentir, desde el momento en que se las oye o se las ve. Se trata de ideas idénticas o inmediatas, que no requieren prueba alguna.

²⁹ Cfr. G. I, p. 396.

³⁰ Nuevos ensayos, Lib. IV, Cap. II, Filaletes, p. 434, G., V, 342 s.

Esto es así por la teoría del conocimiento de Leibniz: el conocimiento no es más que la percepción de la relación y adecuación; o de la oposición e inadecuación existente entre dos de nuestras ideas.

El principio de contradicción para Leibniz se enuncia así: “una proposición o es verdadera o es falsa”. Lo explica diciendo que esta proposición supone dos enunciaciones verdaderas, la primera que lo verdadero y lo falso no son compatibles en una misma proposición; es decir, que una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez; y la segunda, que los opuestos o negaciones de lo verdadero y de lo falso tampoco son compatibles. Leibniz piensa que no hay mediación entre lo verdadero y lo falso, que no puede ocurrir que una proposición no sea ni verdadera ni falsa.³¹

Decir que “una proposición, o es verdadera o es falsa” (‘P es V o F’) no es lo mismo que decir “que todo tiene que ser afirmado o negado”.³² Lo que dice Leibniz no es lo que dice Aristóteles.

‘P es V o F’ quiere decir que es imposible predicar de ‘P’ simultáneamente ‘V’ y ‘F’, siendo ‘V’ y ‘F’ dos conceptos que se predicán de una proposición, y por ello hablamos de metalenguaje, porque se predica ‘V’ y ‘F’ sobre lo que dice la proposición. En cambio, afirmar y negar es construir dos proposiciones, no una. Además, se dice que es menester afirmar o negar sobre cualquier tema. Y no se puede afirmar y negar simultáneamente. No se da la opción de predicar ‘V’ o ‘F’ sobre la afirmación o la negación. Afirmar con verdad dice qué es lo que es y negar dice qué no es lo que no es. No se predica nada de la afirmación o la negación, sino se describe el acto de afirmar o negar diciendo que es imposible hacerlo simultáneamente. Afirmar y negar son actos de habla en los que se dice o se niega algo de algo. En cambio, al predicar ‘V’ o ‘F’ de una proposición ‘P’, se dice mediatamente algo de algo. Si predico ‘V’ de la proposición (‘P’) ‘la nieve es blanca’, el valor de verdad asignado permite, por medio de la mencionada proposición, hablar de la realidad. En cambio, al afirmar que ‘la nieve es blanca’ entiendo, primero, que la negación la ‘nieve no es blanca’ no puede coexistir con su afirmación propia. Segundo, los actos de afirmar

³¹ Cfr. *Nuevos ensayos*, Lib. IV, Cap. II, Filaletes, p. 435, G., V, 343 s.

³² Mß2 996b 29.

que algo es y el de negar que algo es, se comprometen inmediatamente con lo real, independientemente de los valores de verdad que se puedan asignar, porque son dos actos intencionales cuyo compromiso es lo real inmediatamente y no la posible captación de lo real por medio de la proposición mediatamente.

En el caso de la formulación “una proposición o es verdadera o es falsa”, se trata de una asignación de uno de los dos valores de verdad, la verdad o la falsedad, desde el metalenguaje, a una proposición como lenguaje objeto; no se sale del lenguaje. Y el compromiso con lo real, no lingüístico, es irrelevante. Y el compromiso con lo real es relevante sólo de modo mediato e indirecto. Se pierde el contacto con la realidad no lingüística. La primera operación del entendimiento, tal como la entiende Aristóteles, se invierte, porque la afirmación y la negación son actos de habla en los que se dice o se niega directamente algo de algo, sin necesidad de hablar sobre la verdad o falsedad. Cuando Aristóteles dice “que todo tiene que ser afirmado o negado” subyace una concepción de la verdad y de la falsedad, e incluso del conocimiento, sin explicitarse asignación alguna de valores de verdad.

No obstante, si se afirma algo con verdad, podemos suponer que su negación propia no es verdadera. Esto tiene una tremenda similitud con la formulación de Leibniz, “una proposición o es verdadera o es falsa”, pero simplemente no es lo mismo, pues al decir que una ‘afirmación es verdadera’ no podemos aventurarnos a expresar que es imposible que esa ‘afirmación sea falsa’; en todo caso, lo que sí podemos decir es que no es verdadera, porque no ser verdadera no es lo mismo que ser falsa, hay que recordar que ‘non est’ non est ‘est non’.

Finalmente, no hay que olvidar que para Leibniz el *Principio de Contradicción* es uno de los dos principios sobre los que se fundan nuestros razonamientos. Los dos grandes principios para Leibniz son: el *Principio de Contradicción (o de Identidad)* y el de *Razón Suficiente*.³³ Es otra gran diferencia, pues el *principio más firme* de Aristóteles sólo es uno. El resultado es que Aristóteles establece que, al decir algo de algo con verdad, se habla del mundo o de lo real; mientras que

³³ Cfr. *Monadología*, G., VI, 612.

Leibniz no siempre supera el plano conceptual y por eso no necesariamente toca lo real.

3.1 De aquí se infiere una extraña conclusión: la proposición 'A es A' puede ser falsa

Hemos dicho que para Leibniz el conocimiento no es más que la percepción de la relación y adecuación, o de la oposición e inadecuación existente entre dos de nuestras ideas.

Por ello, enunciar que el concepto 'A es el concepto A' puede ser verdadero, pero decir esto no es lo mismo que decir que 'A es A', porque esta última formulación implica una referencia directa, inmediata e ineludible a la existencia real.

Por lo mismo, el hecho de que 'A' no exista plantea un problema para la proposición 'A es A'; pues si 'A' no existe en la realidad, digamos 'el centauro', entonces no es verdad que 'el centauro es centauro' debido a que, si bien el término 'centauro' sí existe, el centauro no. Luego jamás será verdad que el 'centauro es centauro' sea una proposición verdadera, aunque es verdad que 'el término centauro es el término centauro' y aunque ésta es una verdad indubitable y necesaria, no se puede hacer un salto de lo lógico a lo ontológico. La proposición 'centauro es centauro' no es idéntica a la proposición 'el término centauro es el término centauro'.

En esto hay que tener cuidado pues Leibniz nos diría que se debe distinguir la definición nominal de la real. Es nominal una definición que contiene las notas que distinguen a un objeto de los demás objetos. En cambio, es real la definición que nos da a conocer, además, la posibilidad de existencia de lo definido, y sólo es posible un objeto si no es contradictorio.³⁴

Ahora bien, es cierto que según Leibniz sólo las ideas o esencias son el objeto inmediato interno del pensamiento, y este objeto es una

³⁴ Cfr. Carlos J. McCadden M., "El afán de absoluta objetividad de Leibniz y Rousseau las tesis doctorales de Joaquín Xirau (1895-1946)", en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/67/CarlosMcCaddenElafandeabsoluta.pdf> p. 127.

expresión de la naturaleza de las cosas. De allí que las ideas sean realidades objetivas e independientes del sujeto. Las ideas están determinadas en la verdad de las cosas. Es cierto que las ideas son esencias, y en cuanto tales tan sólo son la posibilidad de lo propuesto, pero tienen el arquetipo en la posibilidad eterna de las cosas.³⁵

4. La contradicción en Hegel

4.1. El principio del tercero excluido

La definición “‘A no-A’ es contradictorio”³⁶ la reencontramos en Hegel; textualmente dice: “La determinación de la oposición ha sido formulada en un principio, el llamado *principio del tercero excluido*: “*Algo o es A o es no-A; no hay un tercero*”.³⁷

La formulación de Hegel cuando dice que “*Algo o es A o es no-A*” es más parecida a la de Leibniz: “una proposición o es verdadera o es falsa”,³⁸ que a la de Aristóteles, porque dice que esto suele significar sólo que a una cosa le compete, entre todos los predicados, tal predicado mismo o su no-ser.³⁹

Para Hegel, el opuesto ‘no-A’ significa aquí sólo la falta de tal determinación, o más bien la *indeterminación*. Hace ver que, si se toman las determinaciones: dulce, verde, cuadrado –e igualmente con todos los predicados– y después se dice del espíritu que es dulce o no es dulce, verde o no verde, etc., ésta es una trivialidad, que no lleva a nada. Mas la determinación, el predicado, tiene que ser referido a algo. Y ese algo está determinado. En la proposición, la determinación de algo debe determinarse *en sí* y para ello es necesaria la oposición. Es decir, la determinación se determina a sí misma como oposición: al decir

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 129.

³⁶ Cfr. *G. I.*, p. 396.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, 1974, t. II, (Libro II, Nota 2. Título en el índice: *El principio del tercero excluido*), Bs. As., Ediciones Solar, S.A., 3ª ed. castellana, traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo, pp. 384-5.

³⁸ Cfr. *Nuevos ensayos*, Lib. IV, Cap. II, Filaletes, p. 435, G., V, 343 s.

³⁹ Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, pp. 384-5.

“*Algo o es A o es no-A*” se enuncia una proposición trivial si sólo se dice que la determinación de ‘A’ se opone directamente a ‘no-A’; sin embargo, ya no es trivial decir que ‘A’ se determina como ‘A’ dado que su propia determinación se da como oposición, o sea, como ‘no-A’. La determinación de ‘A’ lleva a su no ser en general. Si se dice ‘A’ es ‘A’ tan sólo regresa a la indeterminación; por ello, es menester añadir que ‘A’ es ‘A’ porque se opone a ‘no-A’ pues sólo entonces queda como determinada, ya que la identidad es por la oposición.⁴⁰

Hegel afirma: “El principio del tercero excluido se diferencia, además, del principio considerado antes, de la identidad o de la contradicción, que decía: no hay nada, que *al mismo tiempo* sea A y no-A”, que retoma el Principio de contradicción de Leibniz en su primera formulación como acto de habla. El tercero excluido contiene el concepto de que *no hay* nada que no sea *ni A, ni no-A*, es decir, que no hay un tercero que sea indiferente con respecto a la oposición.⁴¹

Habría un tercero, dice Hegel, si consideramos a ‘A’ por sí misma, independientemente de la oposición ‘A’ o ‘no-A’, porque ‘A’ puede ser tanto ‘+A’ como ‘-A’, pero ‘+A’ y ‘-A’ no se oponen como ‘A’ sí se opone a ‘no-A’, dado que lo opuesto es lo positivo y lo negativo que hay o puede haber en ‘A’.⁴²

4.2. Hegel: sobre la diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling⁴³

Identidad y no identidad

Hegel piensa que la contraposición entre sujeto y objeto que Kant trata en la filosofía trascendental deja fuera del entendimiento al nouméno. Esta dicotomía no es superada porque Fichte queda atrapado en la subjetividad del yo=yo, sin explicar el paso al no-yo, esto es: la cosa.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 385.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ G.W.F. Hegel, *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, 1990, Madrid, Tecnos. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, en *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke 2, 1986, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Hegel sostiene que “la filosofía trascendental introduce la relación de causalidad, convierte la manifestación en algo sometido y, por consiguiente, pone la intuición trascendental sólo subjetivamente y no objetivamente, es decir, no pone la identidad en la manifestación. $A = A$ y $A = B$ permanecen ambos incondicionados; sólo debe valer $A = A$; ahora bien, su identidad no es expuesta en su verdadera síntesis, la cual no es un mero deber ser. Así, en el sistema de Fichte $yo = yo$ es lo absoluto. La totalidad de la razón da lugar al segundo principio que pone un no-yo; en esta antinomia del poner no está presente sólo la completud de ambos, sino también su síntesis. Pero en ésta permanece la contraposición; no deben ser aniquilados ninguno de los dos, ni el yo ni el no-yo, sino que un principio debe subsistir, debe ser superior al otro. La especulación del sistema exige la superación de los opuestos, pero el sistema mismo no los supera; la síntesis absoluta a la cual llega no es $yo = yo$, sino yo debe ser igual a yo. Lo absoluto está construido para el punto de vista trascendental [Kant], pero no para el de la manifestación [Fichte]; ambos se contradicen. Como la identidad no se ha puesto simultáneamente en la manifestación; como la identidad no ha pasado asimismo completamente a la objetividad, la trascendentalidad misma, lo subjetivo es algo contrapuesto, y se puede decir también que la manifestación no ha sido aniquilada completamente”.⁴⁴

Según Hegel, en Kant el $yo=yo$ es la unidad formal que no llega a la cosa en sí, al noúmeno. Kant se queda en la subjetividad. Para Hegel en cambio, Fichte explica que la identidad $yo=yo$ se manifiesta en el no-yo, en lo otro, pero se queda en esa contraposición sin que la identidad retorne sobre sí misma.

Así, mientras el sistema de Hegel exige la superación de los opuestos, el de Fichte no los supera; la síntesis absoluta a la cual llega no es $yo = yo$, en Hegel el yo sólo se encuentra a sí mismo. Fichte se queda en la contraposición, sin superar la oposición del yo y el no-yo. La identidad $yo=yo$ (lo subjetivo) debe estar contenida en su manifestación en el mundo (lo otro, lo objetivo), esto es, en el no-yo, para retonar a sí misma en la síntesis del Absoluto.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55-6.

4.3. La contradicción (*Widerspruch*) según Hegel

Hegel define ‘contradicción’ (*Widerspruch*) en la *Ciencia de la Lógica* en el libro segundo de “La doctrina de la esencia”; inciso C (La contradicción), así:

I. La *diferencia* en general contiene sus dos lados como *momentos*; en la *diversidad* estos lados se separan entre sí *de modo indiferente*; en la *oposición* como tal, ellos son lados de la diferencia, determinados sólo uno por medio del otro y por consiguiente sólo como momentos; pero están determinados del mismo modo en sí mismos, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente: son las *determinaciones reflexivas independientes*.

Una de ellas es lo *positivo* y la otra lo *negativo*, pero aquella como lo que es positivo en sí mismo, ésta como lo que es negativo en sí mismo. Cada uno tiene la independencia indiferente por sí, por el hecho de que tiene en sí mismo la relación con su otro momento; así es la oposición completa encerrada en sí. –Por ser este todo, cada uno está mediado consigo *por su otro*, y lo *contiene* pero está también mediado consigo por el *no-ser de su otro*; así es unidad que existe por sí y *excluye* de sí al otro.

Puesto que la determinación reflexiva independiente excluye la otra en el mismo aspecto en que la contiene y por eso es independiente, al hacerlo excluye de sí su propia independencia en su independencia. En efecto, ésta consiste en contener en sí la otra determinación y en no ser, sólo por esta razón, relación con algo extrínseco—pero consiste también de modo inmediato en ser ella misma y excluir de sí la determinación que es negativa a ella. Así, ella es la *contradicción*.⁴⁵

Tenemos tres párrafos:

1) *En el primero* es menester aclarar que la diferencia (*Unterschied*) no es la diversidad (*Verschiedenheit*) ni la oposición (*Gegensatz*). La tríada fundamental de este párrafo es: la diferencia, la diversidad y

⁴⁵ *Ibid.*, p. 379. Ver Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, Werke 6, 1986, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Erste Auflage, p. 64.

la oposición. La diferencia es una tesis, y media en la diversidad que es su antítesis. La síntesis es la oposición.

La diferencia sólo se puede entender y ver al cotejar y comparar dos conceptos: el concepto de sujeto (S) y el concepto de predicado (P). En la proposición 'S es P' hay una inherencia porque 'S' es 'P', y a la vez diferencia entre 'S' y 'P', incluso al formular la identidad en la proposición "A es A". El modo de existir del predicado 'A' no es en sí, sino en el sujeto 'A' que modifica, y a la vez se trata de la unión de cosas inseparables por su naturaleza, y que sólo se pueden separar mentalmente y por abstracción. 'A' como sujeto y 'A' como predicado se entienden uno por medio del otro y, por consiguiente, sólo como momentos.

'A' como sujeto es el primer momento, mientras que 'A' como predicado es un segundo momento. En este sentido, 'A' no es 'A' porque el sujeto (S) no es el predicado (P) y el predicado (P) es el sujeto (S). Esto expresa la separación de los momentos de 'A' como sujeto en tanto que diferente a 'A' como predicado; pero si bien difieren en que una 'A' es sujeto y otra 'A' es predicado, no obstante 'A' inhiere en 'A', y a la vez difiere de 'A', porque todo predicado inhiere en el sujeto. Y esos dos momentos se separan porque S no es P, por la diferencia, y se unen 'S es P', por la inherencia.

Entonces, en la *diversidad* de 'A' y 'A' como lados de la proposición 'A es A', 'A' y 'A' se separan entre sí *de modo indiferente* porque los términos existen por sí mismos. En cambio, en la *oposición* como tal, los términos 'A' y 'A' son lados de la diferencia sujeto-predicado y determinados sólo uno por medio del otro. Esto es, el sujeto es sujeto porque no es el predicado y el predicado es predicado porque no es el sujeto; por consiguiente, son sólo momentos de 'A'.

Así, cada término está determinado por medio del otro y cada uno sólo como un momento; pero están determinados del mismo modo en sí mismos, 'A' como sujeto es en sí y 'A' como predicado también. Por tanto, indiferentes uno frente al otro y excluyéndose recíprocamente: son las *determinaciones reflexivas independientes*. Cada uno tiene la independencia indiferente por sí, por el hecho de que tiene en sí mismo la relación con su otro momento.

2) *En el segundo párrafo*, Hegel dice que el predicado no es sujeto. Así, en ‘A es A’ uno de los términos (el sujeto) es lo positivo y el otro (el predicado) es lo negativo, pero aquel como lo que es positivo en sí mismo, éste como lo que es negativo en sí mismo.

El sujeto es el sujeto porque se relaciona con el predicado, y el predicado es el predicado porque se relaciona con el sujeto. Uno lleva a otro y viceversa: es la oposición completa encerrada en sí.

Por ser este un todo, cada uno está mediado consigo por su otro; el sujeto clama por el predicado y el predicado clama por el sujeto. Además, lo contiene porque dentro de la definición de sujeto está la de predicado y en la de predicado está la del sujeto.

El sujeto media consigo mismo dado que es idéntico a sí mismo; se relaciona consigo mismo sólo si se relaciona con el predicado, que no es el sujeto; media consigo mismo porque no es su otro, esto es, el predicado. Por tanto, el término ‘A’ (como sujeto) está también mediado consigo por el no-ser de su otro (o sea, por el término ‘A’ como predicado); así, es unidad que existe por sí y excluye de sí al otro.

3) *En el tercer párrafo*, Hegel habla de la determinación reflexiva independiente. Recordemos que cada término está determinado por medio del otro y, por consiguiente, sólo como un momento. Cada término está determinado en sí mismo, ‘A’ como sujeto es en sí y también ‘A’ como predicado.

Cada determinación reflexiva independiente excluye a la otra, el sujeto excluye al predicado y viceversa. No obstante, en el mismo aspecto lo contiene, porque el término sujeto contiene al término predicado y viceversa. Cada término contiene al otro y por ello son dependientes; por esto, cada uno excluye de sí en su independencia su propia independencia.

La independencia consiste en que cada término es extrínseco al otro: el sujeto no es el predicado y viceversa, pero a la vez el sujeto contiene al predicado.

La independencia consiste en contener en sí la otra determinación: el sujeto es independiente del predicado porque contiene al predicado. El sujeto es sujeto porque en sí hace referencia al predicado. Así, el sujeto es porque contiene en sí el predicado que no es.

El no ser sólo por esta razón relación con algo extrínseco determina entonces también, de modo inmediato, en el ser ella misma y excluir de sí misma la determinación que es negativa a ella. Así ella es la *contradicción*.

5. Conclusión

El sujeto es porque al excluir al predicado se determina conteniéndolo en su ser. Lo excluido no es lo que es en cuanto sujeto; el predicado no es el sujeto y es, a la vez, el predicado que permite que el sujeto sea.

De esta manera, la contradicción, que Leibniz ubicaba a nivel de la primera operación del entendimiento, es decir, definitivamente entre términos (*contradictio in terminis*),⁴⁶ Hegel la ubica en la mismísima proposición: ‘A (S) es A (P)’. Cualquier proposición es en sí misma idéntica, porque en el sujeto hay identidad consigo mismo (‘S es S’), y contradictoria, porque ‘S es S’ (identidad) contiene no-P (no identidad). La identidad (‘S es P’) es la identidad de identidad (‘S es S’) y la no identidad (‘no-P’). La unidad de la proposición ‘S es P’ contiene en sí misma la diferencia de ‘S’ y ‘P’, como opuestos y contrarios.

El término ‘A’ es una unidad que existe por sí como sujeto (tesis) y excluye de sí al otro término ‘A’ como predicado (antítesis), y ambos son superados en la unidad sintética de la proposición: ‘A (S) es A (P)’. Así, tenemos tanto la unidad sintética de la proposición que expresa la diferencia de sujeto y predicado, como la identidad del sujeto consigo mismo mediado en su negación, que es el predicado. Ambos momentos, identidad y diferencia, se dan en la unidad de la proposición.

En la proposición ‘A es A’ el término ‘A’, como sujeto, está a la vez mediado consigo mismo por la negación de no-A, como predicado. ‘A es A’ porque es no-A. La contradicción supone una mediación “A media con A”, A se relaciona con A, es idéntica a sí misma, porque “A es lo que es no A”. Como el predicado es diferente del sujeto, el no del predicado

⁴⁶“Plus précisément les contradiction au niveau des propositions decoulent necessairement de la présence des contradiction au niveau des termes”, H. H. Knecht, *La logique chez Leibniz-Essai sur le Rationalisme Barroque*, 1981, Lausanne, Editions L’Age de Homme, p. 224.

está contenido en el sí del sujeto. Y en este sentido la no identidad del predicado está contenida en la identidad del sujeto. Dado que la no identidad es para Hegel exclusión, entonces la identidad se excluye a sí misma porque contiene la negación, y si se excluye a sí misma la identidad entonces traspasa a una nueva identidad. Si 'A es A porque es no A', el "no" de 'A' está contenido, como exclusión (no identidad), en la identidad 'A es A', por lo que 'A es A' se excluye a sí misma porque incluye un "no", la identidad se suprime a sí misma y traspasa a una nueva identidad.

Parece que Hegel no ve que la negación proposicional de 'A' o de 'no-A' no hace que 'A' y 'no-A' se relacionen existencialmente. Si se dice 'A no es' no sólo no se dice nada sobre la existencia de 'A', sino que tampoco se hace referencia a la existencia de 'no-A', por lo que 'A no es' no compromete existencialmente ni a 'A' ni a 'no-A'.

Al incluir la partícula 'no' de 'no-A' en la proposición 'A es A', haciéndola 'A es A porque es no-A', Hegel pretende que se dé una contradicción en lo real, toda vez que la no identidad representada en la partícula 'no', contenida en la proposición 'A es A', intenta negar la identidad, haciendo que ésta se excluya a sí misma y dé paso a una nueva identidad con existencia real. No percibe que 'no-A', primero, no implica necesariamente la existencia o no existencia de 'A' ni que 'A' tampoco dice necesariamente que 'no-A' existe, a menos que 'A' y 'no-A' sean correlativos.

No obstante lo anterior, Hegel sostiene que 'A es A' porque contiene su opuesto 'A es no-A'. La identidad 'A es A' contiene el 'no' de 'no-A', por lo que se niega a sí misma; es decir, 'A es A' traspasa a 'A es B', porque 'A' se niega a sí misma. Y si 'A es B' lo es solamente porque 'B es B'. Evidentemente, 'B es B' porque es 'no-B' y esto sucederá indefinidamente; así, 'B es C', 'C es D', etc. A esto Hegel lo llama reflexión, que no es otra cosa que la dialéctica como superación de la contradicción:

2. La contradicción se soluciona.

En la reflexión que se excluye a sí misma, que ya consideramos, lo positivo y lo negativo, cada uno en su independencia, se elimina a sí

mismo; cada uno representa en absoluto el traspasar, o más bien, el transferirse a sí mismo en su contrario. Este incesante desaparecer de los opuestos en ellos mismos constituye la *próxima unidad* que se realiza por medio de la contradicción; es el *cero* [el nuevo punto de partida: 'B es B'].

Sin embargo, la contradicción no contiene puramente lo *negativo*, sino también lo *positivo*; o sea, la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión que *pone*; el resultado de la contradicción no es solamente el cero. Lo positivo y lo negativo constituyen el *ser-puesto* de la independencia; la negación de ellos [sujeto (+) y predicado (-)] mismos elimina el *ser-puesto* de la independencia. Esto es lo que en verdad perece en la contradicción.⁴⁷

Lo positivo y lo negativo no son absolutamente independientes uno del otro, sino que traspasan uno al otro; el sujeto positivo traspasa al predicado negativo y el sujeto, de modo incesante, contiene intrínsecamente la negación del predicado que es su opuesto. Por eso, en la reflexión lo positivo contiene lo negativo y se excluye a sí mismo por lo que pone (ser puesto) algo más que cero (un nuevo punto de partida); la contradicción perece, pero claramente la contradicción se reproduce en el nuevo ser puesto. El nuevo ser puesto de 'A es A' es 'B es B' y así sucesivamente. Esta reflexión no es otra cosa que la dialéctica como superación de la contradicción en el infinito. Esto no va al mal infinito de la sucesión interminable, sino que se cierra en la determinación del absoluto:

Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu [...] El reino de los espíritus, que de este modo se forma en el ser allí, constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume, del que le precede, el reino del mundo. Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto*; esta revelación es, así, la superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es dentro de sí que es su enajenación o su sustancia, —y su *tiempo* [...] es así el sí mismo, tanto

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., p. 380.

en su extensión como en su profundidad. *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo.⁴⁸

Cuando habla del pensamiento especulativo, Hegel dice:

El *pensamiento especulativo* consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo. Pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sean disueltas por ésta en otras, o en la nada [...] Si en el movimiento, en el impulso o en otras cosas similares la contradicción está ocultada por la representación en la *simplicidad* de estas determinaciones, al contrario la contradicción se presenta de inmediato en las *determinaciones correlativas*. Los ejemplos más triviales de arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, etc., al infinito, contienen todos la oposición en un único término.⁴⁹

En un sólo término, por ejemplo ‘padre’, se contiene su opuesto, ‘hijo’. Y “arriba es lo que no es abajo, arriba está determinado sólo como el no ser abajo, y existe sólo en razón de que hay un abajo y viceversa. En una determinación se halla su contrario”.⁵⁰ De ahí resulta que “A es A”, porque ‘A es lo que no es B’ o si se quiere ‘A es lo que es no-B’, pues Hegel, al igual que Leibniz, no distingue entre ‘no es’ y ‘es no-’.

El verdadero sentido de ‘A es B’ para Hegel, reformulando a Leibniz, es: ‘A’ contiene a ‘B’ como su opuesto, lo cual supone –muy audazmente– que ‘no-A’ puede ser sustituido por ‘B’. En esto, Hegel también sigue a Leibniz. El problema es que la proposición ‘A es A porque es no A’, es diferente a la proposición ‘A es A porque es B’, en ambos casos tenemos afirmaciones en donde el término ‘A’ contiene la negación de su opuesto.

De aquí se sigue que cualquier proposición contiene en germen la dialéctica hegeliana, que supera la contradicción. Si el sujeto (S=S) contiene su negación, negación que en todo caso es conceptual (no-P) y no una

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 1973, México, FCE, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, segunda reimpresión, pp. 472-3.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, p. 387.

⁵⁰ *Ibidem*.

negación proposicional (S no es), entonces la superación de esa “contradicción” es una nueva identidad (S es P).

En la primera formulación, Hegel comete una falacia pues la negación del predicado está contenida en la afirmación de una proposición y eso no significa que la no identidad esté contenida en la identidad. Porque no es lo mismo negar un término que negar una proposición. Además, decir que “A es A porque es no-A” es poner en existencia la nada, pues nada garantiza que de la existencia de ‘A’ se pueda inferir la existencia de ‘no-A’, a menos que se trate de lo que Aristóteles llama *opuestos correlativos* como sujeto-predicado, padre-hijo, arriba-abajo, amo-esclavo y ser-no-ser (nada).

En efecto, si bien se puede decir que en cierto sentido ‘S es S porque es no-P’, no es posible decir que dos conceptos como el concepto de ser y el concepto de nada hagan referencia a la afirmación (es) o la negación (no es) del acto de existir. El ser y el no-ser (nada) de Hegel retoman la confusión de Leibniz, que no distingue el ‘no ser’ del ‘ser no-’ (‘non est’ non est ‘est non’). Cabe cuestionar muy fuertemente el sentido de la negación en Hegel. ¿Distingue él la negación conceptual de la negación proposicional? Todo parece indicar que no es el caso.

No obstante, parece ser también que Hegel introduce la contradicción en la proposición. Con ello supera la definición leibniziana de contradicción, que la ubicaba sobre todo a nivel de la primera operación del entendimiento.

Hegel da una nueva expresión a la contradicción entre términos (*contradictio in terminis*), la hace “contradicción conceptual y proposicional” a la vez. Pero definitivamente, poco tiene que ver esta contradicción hegeliana con la contradicción aristotélica expresada en el principio más firme, que dice que todo tiene que ser afirmado o negado.⁵¹ Aristóteles consideraría que sólo hay oposición contradictoria entre la afirmación ‘A (S) es A (P)’ y su negación propia ‘A (S) no es A (P)’; y entre ‘A (S)’ y ‘A (P)’ sí puede haber oposición que puede ser contraria, privativa o relacional, pero no una oposición contradictoria, pues ésta sólo existe entre la afirmación y la negación.

⁵¹ Mβ2 996b 29.

6. Reflexión final

Como se puede ver, la concepción de la contradicción de Hegel está basada en la superación de la formulación del *Principio de Contradicción* de Leibniz, la cual no es la formulación del *Principio más firme* de Aristóteles. Leibniz confundió el no ser con el ser no-algo, aunque ‘*non est non est est non*’.

Hegel, siguiendo a Leibniz, dijo: “*algo o es A o es no-A; no hay un tercero*”. Desde esta formulación, queda claro que la oposición es conceptual, A no-A, y no hace referencia a la oposición proposicional ‘A es’ y ‘A no es’. Se puede decir que Hegel no niega proposicionalmente: parece ser que Hegel no vio que el ‘no ser’ es una negación.

La contradicción en Hegel consiste en que la determinación contiene una relación intrínseca con su negación en su opuesto, por ello dice que: “arriba es lo que no es abajo, arriba está determinado sólo como el no ser abajo, y existe sólo en razón de que hay un abajo y viceversa. En una determinación se halla su contrario”.⁵²

Según Hegel, “A es lo que es no-A”; sólo así se entiende por qué al principio de la *Ciencia de la Lógica*, dice:

78

Ser, puro ser –sin ninguna otra determinación. En su inmediatez indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro: no tiene ninguna diferencia ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido que se diferenciara en él o por cuyo medio fuere puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío—. [...] Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien, éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada. [...] *Nada, la pura nada*, es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. [...] Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, así la nada está (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir o pensar vacíos mismos y el mismo vacío intuir o pensar que es el puro ser. La nada es por lo

⁵² Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., p. 387.

tanto la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser. [...] ***El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma.*** Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa, sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.⁵³

Por lo que el ser ('A') para Hegel es el no-ser ('no-A'), esto es, la nada. Para Aristóteles, la contradicción no se puede dar entre conceptos; para Hegel, es su lugar natural. Éste habla constantemente de 'no-A' como de algo que existe y parece ser que nunca llega a negar la existencia, pues la nada es el 'ser no-' y no simplemente el no ser, el no existir.

Además, Hegel pensó también que 'no-A' es más fuerte que 'A no es'. Su sistema es el basamento de una ontología que puede fundar la violencia como motor de la historia. No obstante, como hemos visto, esto no tiene verdad. El pensar lo real como contradictorio es violentar lo real mismo.

Podemos estar contentos pues podemos aportar a este Congreso sobre "Razón y Violencia" la distinción entre lo que la 'dicción' y lo 'real' significan. Parece que no tiene fundamento ontológico real el uso de la 'razón' como reflexión contradictoria de lo real. Si uno no defiende que la contradicción existe en lo real, sino solamente en la "dicción", entonces la realidad y la razón laboran en un marco no absurdo en donde la paz y tranquilidad son posibles.

Pensar que la realidad es contradictoria o pensar contradictoriamente la realidad es violentar la razón y la realidad.

⁵³ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, t. I, (Libro I, La doctrina de la Ser), *op cit.*, pp. 77-8. (Cursivas nuestras).

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LOS POSTULADOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA NO-DUALISTA DEL SHAIVISMO DE CACHEMIRA

*Franz Peter Oberarzbacher**

RECEPCIÓN: 24 de septiembre de 2012.
APROBACIÓN: 20 de noviembre de 2012.

*Departamento de Relaciones Sociales, UAM-X.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LOS POSTULADOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA NO-DUALISTA DEL SHAIVISMO DE CACHEMIRA*

Propósito

Mostrar que todas las ciencias son infructuosas divagaciones si no están apoyadas en la Ciencia suprema del Ser. En toda comprensión del mundo siempre está en juego la referencia al Ser.¹

Sólo del propio Ser puede proceder el conocimiento.

1. El Ser es sin por qué
 - 1.1. La razón no es la explicación del Ser; el Ser es la explicación de la razón.
 - 1.2. El Ser no está atado a ninguna dependencia causal; no tiene principio, ni está condicionado a ninguna finalidad: es supremamente libre.
2. El Ser no está limitado por nada diferente al Ser.
 - 2.1. Nada existe aparte del Ser, o que no sea el Ser.

* Se atribuye a Vasugupta (India, s. VIII) la exposición escrita, en forma de aforismos, de las enseñanzas conocidas como *advaita-shaiva*, que durante miles de años fueron una sapiencia secreta que se transmitió oralmente a unos pocos elegidos.

¹ De Jaideva Singh, pueden consultarse: *Siva Sūtras. The yoga of Supreme Identity*, 1979, Delhi, Motilal Banarsidass, y *Pratyabhijñāhrdayam. The Secret of Selfrecognition*, 1982, Delhi, Motilal Banarsidass; de Swami Muktananda, *El secreto de los Siddhas*, 1980, New York, Fundación SYDA, South Fallsburg.

FRANZ OBERARZBACHER

3. El Ser es consciente de Sí mismo (*chaitanya*).
 - 3.1. El que conoce es el Ser y sólo el propio Ser es conocido por Él mismo. El que conoce el Ser es porque lo es.
 - 3.2. El Ser es Conciencia pura, es decir, no es correlativa a nada que no sea Ella misma. ¿Puede el sol darse luz?

4. La suprema dicha del Ser-Conciencia es amar su Libertad y su libre Poder de Acción.
 - 4.1. Ser-Conciencia-Libertad-Amor-Dicha se copertenecen, son inseparables.

5. Sólo el Ser-Conciencia puede aparecer.
 - 5.1. El Ser-Conciencia es no-forma, nada determinado: sólo así puede aparecer como todas las formas.
 - 5.2. El Ser-Conciencia no depende para su actividad de ningún medio que sea diferente de Sí mismo.
 - 5.3. El Sí-Mismo (Ser-Conciencia) se despliega como el Sujeto (el que percibe) y el Objeto (lo percibido, que no es sino su propia Energía o Poder de Acción).
 - 5.4.1. Entre Sujeto y Objeto se da una perfecta correlación de identidad. El Ser es tanto el Sujeto que percibe como el Objeto percibido. Sólo el propio Ser es el único posible Objeto de percepción. Sujeto y Objeto están mutuamente relacionados como aspectos de la misma Conciencia. La distinción entre Sujeto y Objeto es sólo una distinción entre el Ser-Conciencia y su actividad. El Objeto es la acción misma del Sujeto. El Objeto es la propia energía del Sujeto. Entre el Ser y su Energía no hay separación. El universo es la energía del Sí-Mismo.
 - 5.4.2. El Sí-Mismo abarca al Conocedor-Experimentador, lo Conocido-Experimentado y los medios de Conocimiento-Experimentación. El que conoce y experimenta lo Conocido-Experimentado y los Medios de Conocimiento y Experimentación es siempre el propio Sí-Mismo. El propio Sí-Mismo es quien experimenta en la forma de lo experimentado; es a la vez el que experimenta y el objeto de la experimentación.

6. El Sí-Mismo despliega el universo a partir de su propio Ser, en su propio Ser y, sin embargo es, a la vez, inactivo. Por su libre poder de acción se autodespliega adoptando una infinita variedad de formas. El universo no es sino la propia energía vibrante (*spanda*) del Sí-Mismo que nunca está separada de Aquel que la posee. Su energía vibrante recorre, compactándose progresivamente (disminuyendo su “frecuencia”), todos los planos de la existencia (*tattvas*), hasta desembocar en “materia”.²

Esencialmente indiferenciado, aparece progresivamente como cada vez más diferenciado. El *spanda*, a pesar de estar permanentemente presente en el aliento, los pensamientos, sentimientos, emociones, palabras y todas las demás actividades, lo mismo que en cada célula, átomo y partícula atómica, no es percibido en su condición supracausal, por la sencilla razón de que ordinariamente las personas se identifican con el llamado mundo presupuesto. Y a decir verdad, este mundo presupuesto no es más que un espejismo. Sería suficiente con derrumbar el espejismo (*maya*) para acceder a la Energía en su estado de indiferenciación de la que brotan todas las formas y así el individuo reconocería y tendría la experiencia de la identidad con el Sí-Mismo. Las diferentes vías o medios se adaptan y corresponden a las características y cualidades de cada persona (*ānavopāya, shāktopāya, shambhāvopāya, anupāya*).

- 6.1. La Libertad absoluta no admite ninguna diferencia entre Ser y Conciencia, Sujeto y Objeto, Conocimiento y Actividad.
- 6.2. En cada forma el Sí-Mismo se afirma como su propia forma. Cada individuación es una “corporeización” del Sí-Mismo y, sin embargo, no es reductible a sus individuaciones, pues trasciende a la vez todas las diferencias de las formas.
- 6.2.1. El Sí-Mismo es inmanente y trascendente e indiferenciado a la vez. Cualquiera que sea la forma que asuma, permanece siempre idéntico a Sí mismo. Su aspecto estático trasciende su aspecto dinámico.³

²Hay una sorprendente similitud con Meister Eckhart sobre el particular; Eckhart caracteriza esta actividad como *bullitio* (efervescencia o ebullición) y denomina *ebullitio* el desbordamiento concomitante, desbordamiento que toma la forma del universo. La *bullitio* o profusión es la vida única que se desborda como *ebullitio* o efusión en una multitud de formas de vida. Todas las formas que adopta el universo son sólo variaciones de la Vida única.

³El no-dualismo no debe confundirse ni con el panteísmo ni con el monismo, porque sostiene que el Ser es tanto inmanente como trascendente, que es tanto estático como dinámico y,

FRANZ OBERARZBACHER

7. El Sí-Mismo, al auto-determinarse o al adoptar las formas del universo juega a producir su propio ocultamiento (*maya*).
- 7.1. El sostenimiento de la manifestación sólo es posible si el Sí-Mismo se oculta en su aspecto inmanente.
- 7.2. Sin el juego de su ocultamiento el Sí-Mismo no podría aparecer.
- 7.3. El Sí-Mismo realiza el acto quíntuple (*pañcakṛityakāri*):
 1. Manifestación.
 2. Mantenimiento o sostenimiento (la continuidad de la manifestación).
 3. Ocultamiento.
 4. Disolución o re-absorción de la manifestación.
 5. Conciencia de la identidad entre Sujeto y Objeto.⁴
8. En el ser humano, el ocultamiento sólo es mientras éste confina el conocimiento a su percepción sensorial y mental que origina una falsa identificación con su individualidad y exacerba el sentido de diferencia en relación con cada objeto.
- 8.1. Tiempo, espacio y relaciones causales se convierten entonces para él en los referentes constitutivos de su realidad.
- 8.2. Considerar los objetos de percepción como diferentes del Sí-Mismo implica seguir confinado al imperio de *maya* o a la ilusión de la dualidad. El ser humano, aunque no es diferente del Sí-Mismo, ha de convertirse y alcanzar el Sí-Mismo. El juego del Sí-Mismo consiste en esta paradoja.

86

por lo tanto, no niega la diversidad de las formas. Si se entiende por panteísmo la negación de la trascendencia, nada es más ajeno al no-dualismo; de hecho es su crítica más contundente. El Sí-Mismo no es reductible a la inmanencia, pero tampoco es reductible a la trascendencia. Si estuviera confinado a la trascendencia no habría manifestación o estaría incapacitado para actuar y no tendría relevancia alguna para el hombre. El no-dualismo no es compatible con ninguna modalidad reduccionista. Por otra parte, el no-dualismo no ignora los planos duales, pero supedita el conocimiento racional-discursivo a una forma de conocimiento que lo trasciende. No cabe demostrar al Ser-Conciencia, sólo cabe conocerlo siéndolo. El no-dualismo propone una autoconciencia que se identifica con el Ser-Conciencia mismo.

⁴Hegel propone un esquema parecido. La fenomenología es la ciencia del aparecer del Espíritu cuyos momentos son: 1. Su auto-objetivación y auto-desarrollo de Sí mismo. 2. Su auto-mediación: el Espíritu se proporciona a Sí mismo su esfera objetiva. 3. Su auto-oposición en el plano del principio de no-contradicción. 4. Su auto-extrañamiento o auto-ilusión (como si su objetivación fuera algo diferente a Él mismo). 5. Su auto-realización como Espíritu absoluto o conciliación de Espíritu subjetivo y objetivo. Es a Sí mismo lo que el Espíritu encuentra en el hombre, la naturaleza y la historia porque produce su propio devenir. La multiplicidad es la auto-determinación del Espíritu.

- 8.3. A este conocimiento limitado corresponde una libertad limitada que origina insatisfacción y un agudo sentido de carencia. El deseo es el mecanismo para intentar subsanarla.
- 8.4. Placer y dolor se convierten en los principios rectores de la acción y su sentido.
9. En el individuo humano *maya* se disuelve por la absorción en el Ser-Conciencia. Conocimiento significa haber logrado la disolución de toda dualidad en la unidad del Ser-Conciencia.
 - 9.1. Conocer el Ser-Conciencia no es diferente de conocerse. ¡Conoce en ti aquello que conociéndolo, todo se torna conocido! (*mundaka upanishad*).
 - 9.2. Conocerse no es diferente de libertad y dicha.
 - 9.3. Reprimir la actividad de la mente es innecesario, si se ha alcanzado la comprensión de que la Conciencia es su testigo. El conocimiento de la sucesión de los pensamientos no es obra de la mente misma, sino de la Conciencia. La mente es el juego de la Conciencia, es danza de pensamientos.
 - 9.4. La ausencia total de pensamientos permite que la mente se expanda a su verdadero estado, que es el estado de la Conciencia.
 - 9.5. Cuando la mente se vuelve una con la Conciencia, el mundo ya no seguirá siendo el mundo, sino el juego de la Conciencia.
10. El Sí-Mismo en su aspecto trascendente, sin forma, estático e inmanifiesto es la Realidad última (*chētana, vishvottirna, paramashiva*).
11. Por su libre voluntad (*svātantrya, vimārsha*) proyecta el universo con arreglo a una disposición ordenada—que corresponde exclusivamente a su grado de sutileza—, que abarca 118 distintos planos de existencia (*bhūvanas*) repartidos en 36 determinaciones cualitativas (*tattvas*).
 - 11.1. El primer *tattva* se llama *shiva tattva*. Shiva aparece como “Yo” (*ham*), como existencia desprovista de cualquier contenido objetivo (*chit, prakasha*).

El 2° *tattva* se llama *shakti tattva*. Shiva se proyecta como “Yo soy” (*aham*), como Conciencia de lo que existe, como Conciencia de su Poder de Acción, como su poder de aparecer. La *shakti* es el poder de acción de *Shiva*.

El 3° *tattva* se llama *sadāshiva tattva*. La experiencia de esta fase es la de: “Yo soy Esto”, *aham-idam*, Yo soy lo que por mi libre Poder de Acción aparece. El énfasis recae en el aspecto “Yo” de la experiencia. El Sí-Mismo se da un “contenido”, apareciendo como universo en la modalidad de una objetivación arquetípica o “ideal”. El *sadāshiva tattva* es la primera manifestación (*abhāsa*).

El 4° *tattva* se llama *ishvara tattva*. Es la fase en la que el énfasis de la experiencia recae en el aspecto “Esto” (*idam*); la relación es, por tanto, “Esto soy Yo” (*idam-aham*).

El 5° *tattva* se llama *sadvidyā* o *shuddavidyā tattva*. En esta fase el aspecto “Yo” (*aham*) y el aspecto “Esto” (*idam*) están equilibrados. La experiencia “Yo soy Esto” y la experiencia “Esto soy Yo” es indistinta.

El 6° *tattva* es el *maya tattva* que corresponde al poder del Sí-Mismo de ocultarse ante sus propias objetivaciones. Maya hace posible la ilusoria diferencia entre el Sujeto y Objeto y la oposición entre todas las formas o determinaciones. Con *maya* surgen las innumerables experiencias de la dualidad, por tanto, de precariedad, carencia, insatisfacción y sufrimiento. Los productos de *maya* son las cinco “envolturas” (*kañchukas*) que corresponden a los cinco siguientes *tattvas*.

El 7° *tattva*: *kalā* es la limitación respecto a la actividad (no omnipotencia).

El 8° *tattva*: *vidyā* es la limitación respecto al conocimiento (no omnisciencia).

El 9° *tattva*: *rāga* es la limitación respecto a la capacidad de gozo y felicidad (no plenitud o perfección).

El 10° *tattva*: *kāla* es la limitación con respecto al tiempo que se divide en pasado, presente y futuro (no eternidad).

11° *tattva*: *niyati* es la limitación con respecto al espacio e instaura junto con *kāla* las relaciones de causa-efecto (no omnipresencia).

12° El *purusha* es el *tattva* que corresponde al Sujeto individual o a la representación y experiencia limitada del aspecto “Yo” (*aham*) del *shuddhavidya tattva*, es decir, el 5° *tattva*.

13° La *prakriti* es la matriz de la objetividad, por tanto, del espacio, tiempo y causalidad que inciden en la experiencia de la relación, la oposición y la resistencia. *Prakriti* es el *tattva* que corresponde a la representación y experiencia limitada del aspecto “Esto” (*idam*) del 5° *tattva*. Los trece siguientes *tattvas* hacen posible la configuración de la experiencia del sujeto individual llamado *antahkarana*, que corresponden respectivamente al “aparato psíquico” (*chitta*) propiamente dicho, que son los *tattvas* 14°, 15° y 16°, los cinco poderes de la percepción y los cinco poderes de acción, es decir, los *tattvas* 17° al 26°.

14°: *Buddhi* es el *tattva* que corresponde a la capacidad del sujeto individual de intuir, intelegir y recordar.

15°: *Ahamkāra* es el poder de auto-atribución del sujeto individual. Su identidad como individuo la afirma por diferencia respecto a todo otro individuo. El sujeto asume las cualidades de aquello en lo que piensa.

16° *Manas* es el *tattva* por el cual la mente (el entendimiento) se identifica con lo que piensa. Es también la instancia que admite una objetividad como si ésta tuviera una existencia separada del sujeto. El sujeto supone que está consciente porque algo existe con independencia de él. La dualidad que consiste en un sujeto que percibe y un objeto percibido no es más que un artificio de la mente en la medida que instaura diferencias y oposiciones de conformidad a las exigencias del principio de no-contradicción. *Manas* se rige, asimismo, por los dictados de la selectividad forzosa y la abstracción. Es el *tattva* que confirma al individuo en su “egoidad”.

FRANZ OBERARZBACHER

Cada individuo percibe lo que ha proyectado. Lo que proyecta depende del estado en que se encuentra la mente. La proyección retorna como una forma de percepción. La percepción presente corresponde a proyecciones pasadas. Los poderes de la percepción sensorial y sus correspondientes experiencias (*jñānendriyas*) son los *tattvas* del:

17°: Olfato.

18°: Gusto.

19°: Vista.

20°: Tacto.

21°: Oído.

Los cinco poderes de acción (*karmendriyas*) y sus correspondientes experiencias son los *tattvas*:

22°: Habla.

23°: Manipulación.

24°: Locomoción.

25°: Excreción.

26°: Actividad o reposo sexuales.

90 | Los cinco elementos primarios de percepción (*tanmātras*) que corresponden a las respectivas facultades de la percepción sensorial son los *tattvas* del:

27°: Sonido en sí.

28°: Tacto en sí.

29°: Color en sí.

30°: Sabor en sí.

31°: Olor en sí.

Los *tattvas* de la materialidad (*bhūtas*) son:

32°: Éter.

33°: Aire.

34°: Fuego.

35°: Agua.

36°: Tierra.

- 11.2. Todo lo que aparece son manifestaciones (*ābhāsas*) del Sí-Mismo. Los *ābhāsas* no son diferentes del Sí-Mismo a pesar de parecerlo. Todos los *ābhāsas* surgen como las olas en el océano. Así como para el océano no hay añadidura, ni disminución con el surgir y disolverse de las olas, tampoco la hay para el Sí-Mismo respecto al surgir y disolverse de los *ābhāsas*.

12. Cuando la mente se funde o se absorbe en *paramashiva* y los dos primeros *tattvas*, esta experiencia se conoce como *sahaja samadhi*.
- 12.1. Cuando la mente se funde o se absorbe en los *tattvas* 3°, 4° y 5°, la experiencia se conoce como *nimilana samadhi*, *unmilana samadhi* y *pratimilana samadhi* respectivamente.
- 12.2. Hasta el 5° *tattva* inclusive, las experiencias corresponden al plano supracausal.
- 12.3. Las experiencias del *tattva* 6° al 13°, corresponden al plano causal.
- 12.4. Del 14° al 21° corresponden al plano sutil.
- 12.5. Del 22° al 36° al plano físico.

13. Los planos superiores interpenetran siempre a los inferiores, no así a la inversa.

Conclusión

El conocimiento y experiencia de este proceso por el ser humano constituye su propia esencia.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DOSSIER

Presentación

Contexto histórico de las Cortes de Cádiz, 1807-1812

Esta introducción se circunscribe a esbozar las coordenadas históricas en que tuvieron lugar las Cortes de Cádiz de 1810; desde las circunstancias en que fueron convocadas, incluyendo el procedimiento electoral efectuado para elegir a los representantes, hasta el momento en que se proclamó la Constitución española de 1812, sin dejar de señalar las consecuencias que estas Cortes Generales y Extraordinarias tuvieron para España y sus colonias, especialmente para Nueva España.

Este año resulta clave para todos los acontecimientos que vamos a recordar aquí, puesto que también estamos conmemorando el bicentenario de la Constitución que fue proclamada el 19 de marzo de 1812.

En 1807 se suscitaron muchos cambios en España, Nueva España y el resto de las colonias hispanoamericanas que darían pie a la proclamación de la Constitución de Cádiz. El 27 de octubre de ese año, Napoleón y Manuel Godoy, el Primer ministro de Carlos IV, firmaron el Tratado de Fontainebleau. Por medio de éste, que en esencia era un tratado de reparto, se formalizaba la repartición de Portugal, entre España y Francia. En efecto, a finales de dicho año de 1807, los ejércitos franco-españoles invadieron Portugal. La dinastía de los Braganza huyó a Brasil y parecía que con esto todo se había solucionado, que sólo era un reacomodo más de las fuerzas políticas que Napoleón estaba realizando en Europa. Sin embargo, desde el principio los españoles empezaron a notar signos

alarmantes, puesto que los franceses no se comportaban como aliados, sino como conquistadores.

Esta actitud se vio plenamente manifiesta en el hecho de que los franceses ocuparan lo que se llama las “plazas fuertes”, esto es, aquellas ciudades fortificadas (muchas ciudades españolas lo eran), y que dejaran a los mejores regimientos en ellas. Por otro lado, los oficiales demostraban el público desdén que sentían por los que eran sus supuestos aliados; esto culminó con el motín de Aranjuez en marzo de 1808.

Con respecto a la situación de la corte, el ministro Godoy, al percatarse de que los planes de Napoleón no coincidían con los suyos, pensó en trasladarla a Cádiz, y posiblemente a la Nueva España, lo cual debía hacerse de manera escalonada. La primera parada sería en Aranjuez y, de hecho, hasta ahí llegó la familia real, porque ocurrió el motín de marzo de 1808, que provocó la destitución de Manuel Godoy y que el rey Carlos IV fuese obligado a abdicar en favor de su hijo Fernando.

Tras la imposición de la fuerza, Fernando VII llegó a Madrid, donde recibió emisarios de Napoleón, mediante los cuales éste lo convocaba para entrevistarse con él en el norte de España. En efecto, Fernando inició una marcha hacia el norte, pasando por Valladolid, Burgos, Vitoria y San Sebastián, llegando finalmente a Bayona, Francia, donde tuvieron lugar lo que muchos historiadores españoles llaman las “vergonzosas escenas”. Se produjo la abdicación, no solamente de Carlos IV, sino también de Fernando VII, en favor de Napoleón, quien a su vez, graciosamente, designó a su hermano José Bonaparte como rey de España. Este cambio de dirección, planteó cuatro opciones a los españoles.

La primera opción fue la de los afrancesados. Esta denominación designaba a aquellos españoles que aceptaron el orden de cosas existente. Ésta no era la primera vez que había un cambio de dinastía, ni España el único país que la sufría. Un siglo atrás habían sido sustituidos los Habsburgo por los Borbones en España. Para comprender por qué a muchos españoles les pareció una alternativa, hay que considerar el prestigio que tenía Napoleón en 1808. No solamente era el gobernador, el emperador más importante de toda Europa, sino además, con las medidas que había tomado ya desde que fue cónsul, al darle un nuevo

signo a la Revolución, al firmar el Concordato con el Vaticano, al lograr la centralización del poder, etc.; institucionalizando, por decirlo de una forma, el proceso revolucionario, acrecentó dicho prestigio, que en los medios ilustrados era inmenso. Entonces, un grupo de colaboradores, algunos de Carlos III, otros de Carlos IV, consideraron que no se había perdido nada en realidad; España necesitaba ser regenerada, además Napoleón quería gobernar por medio de una constitución: la Constitución de Bayona. Así que estos hombres ilustrados vieron en él una buena posibilidad. Si lo importante era el pueblo español, la dinastía podía ser remplazada. Si el poder radicaba en esos momentos en los Bonaparte, había que seguir por ese camino. Este grupo afrancesado de personas muy ilustradas pensaba en una regeneración; creían que José Bonaparte podía ser un déspota ilustrado más; así, el componente de apoyo que tuvo de parte de Napoleón resultó fundamental.

Una segunda opción después de la Constitución de Bayona ocurrió en el mismo año de las abdicaciones. Tuvo lugar la llamada sublevación popular de Madrid, el 2 de mayo. Consistió en un levantamiento contra las fuerzas de Joaquín Murat, el gobernador de Madrid impuesto por Napoleón. Esta rebelión, que ha tenido carácter épico y que fue inmortalizado por los lienzos de Goya, parece iniciar lo que los españoles llaman “la Guerra de Independencia”. Este período independentista es el transcurrido entre 1808 y 1814, durante el cual lucharon contra los invasores franceses. El rey José se instaló provisionalmente en Madrid, pero su estancia no fue permanente, porque en varias ocasiones durante esta larga lucha se vio en la necesidad de desocupar la capital. Una vez que José Bonaparte estuvo acomodado en Madrid, con una constitución y además un grupo de colaboradores respaldándolo, la rebelión popular desencadenó dos reacciones encontradas:

La primera fue la de quienes creían en una entelequia llamada “la Constitución Histórica”, los hombres que consideraban que España debía acudir a las viejas leyes. Cabe recordar que su tradición jurídica ya era para ese momento antiquísima, venía desde las *Siete Partidas* de Alfonso X “el Sabio”. Pretendían acudir a esas tradi-

ciones de gobierno con Cortes estamentales, en que estarían representados los estamentos pero con un cierto sesgo modernizador. Esta acción conocida como jovellanismo se dio entre algunos seguidores del gran ilustrado Melchor Gaspar de Jovellanos, que había propuesto “Cortes del Antiguo Régimen, o bien, por estamentos”.

Sin embargo, la segunda reacción proviene del mismo Jovellanos, quien muy influido por, y admirador del sistema político británico, postulaba la creación de dos cámaras siguiendo el modelo británico: una cámara del privilegio, o la que se llama en Gran Bretaña “de los Lores” y una cámara para los diputados semejante a la “de los Comunes”, o sea, un sistema bicameral. Ésta era una forma burkeana (Edmund Burke) de actuar, ante el recelo que causaba una asamblea parlamentaria que podía recordar a los Estados Generales franceses que después se constituyeron en Asamblea Nacional y posteriormente en Asamblea Constituyente. El temor que tenían los grupos más conservadores, que veían en la postura jovellanista un peligro, hizo de esta opción un fracaso.

La tercera opción fue la convocatoria a Cortes, y para entenderla hay que saber qué pasaba en España durante ese período. En principio, José Bonaparte regía, y los franceses ocupaban el territorio de Madrid hacia el norte, pero en las demás provincias había un intenso movimiento: era una guerra que después de la batalla de Bailén (primera gran derrota del ejército napoleónico), se convirtió en una guerra de guerrillas, con las características que le son inherentes: sangrienta, con represalias, etc. En ese ambiente, el rey José trataba de gobernar en la parte dominada.

El razonamiento de los hombres constituyentes de Cádiz era que si Fernando VII había convocado a Cortes antes de su exilio, entonces, cómo se iban a transformar en unas Cortes Generales Extraordinarias —que en la terminología actual serían unas cortes constituyentes, es decir una asamblea constituyente para formar una nueva constitución. Resultan pertinentes las preguntas de cómo buscaban la legitimidad y cuáles serían las bases de esta nueva autoridad. La respuesta es algo muy sencillo: acudieron primero a las Juntas provinciales, cada provincia española formó su propia junta de defensa. Ésta fue la base inicial

de la nueva autoridad. Ellos se consideraban los primeros depositarios del poder surgido en la España de la resistencia. Estos grupos serían la base de todo un orden, que desde el principio fue nuevo, y nada tenía que ver con Cortes estamentales. Porque de las estructuras del Antiguo Régimen, la más importante de ellas, “el Consejo de Castilla”, estaba completamente desacreditada. Por ello, en las instituciones del Antiguo Régimen hubo un desplome con las abdicaciones de Fernando VII y Carlos IV, lo que produjo una reacción en cadena que llevó al desplome de todas las autoridades e hizo preciso reconstituirlas desde sus cimientos. Las Cortes Provinciales estaban formadas por los hombres de las provincias, acostumbrados a obedecer: la nobleza provinciana, los religiosos influyentes y los magistrados; eso sí, estaban divididos en cuanto a la forma de convocar a unas Cortes. Aun así, el conjunto de las juntas provinciales donde llegaron a trabajar formó lo que se llama la Junta Central Suprema y Gubernativa del Reino. Dicha Junta Central pretendía representar un poder único que gobernase en nombre de Fernando VII. Se formó en Aranjuez y fue presidida por un viejo ministro de Carlos III, un hombre con enorme prestigio, a quien lo único que le afectaba era su avanzada edad, José Moñino, conde de Floridablanca. Él presidió esta Junta Central Suprema y Gubernativa. Realmente sólo una parte de las provincias la obedecieron. En un período de guerra y de cambios, de regiones ocupadas por uno u otro bando, no logró tener el dominio total de la península. Pero aun así, en dieciséis meses de actuación, la Junta tomó algunas medidas muy importantes de carácter fiscal, como la contribución extraordinaria de guerra. Esto afectó inmediatamente a las rentas, no solamente de España, sino de la Nueva España. Es importante resaltar un tratado diplomático singular que llevó a cabo la Junta: el Tratado de Paz y Alianza con el Reino Unido, de enero de 1809. Hasta entonces, Francia y Gran Bretaña habían estado en guerra; la firma de este tratado de paz se llevó a cabo por un militar, un guardia marino destacadísimo, quien después tuvo un papel muy importante en Nueva España: Juan Ruiz de Apodaca. Él fue quien efectuó la negociación con Gran Bretaña para que este país, hasta entonces enemigo de los Borbones, se comprometiera a apoyar a la insurrec-

ción. Fue la obra máxima de Ruiz de Apodaca; por medio de este tratado consiguió la presencia en España del duque de Wellington para combatir a lado de los independentistas españoles.

En este mundo en ebullición, las ideologías políticas de los hombres que participaban en la cosa pública, llenos de ideas y a la vez confundidos, coincidían en la necesidad de una convocatoria a Cortes. El término se entendió básicamente de dos maneras: la institución tradicional, por estamentos, que encarara la acción contra el invasor o una Asamblea Nacional y Representativa según el modelo francés. Esta última opción finalmente fue la que se emprendió. La Junta redactó la Convocatoria para mayo de 1809 y, durante estos dieciséis meses fue perdiendo credibilidad. Se instaló en la Isla de León, actualmente San Fernando de Cádiz, y fue disuelta por los vocales y transferida a un Consejo de Regencia; así pues, en la búsqueda de una nueva legitimidad se fueron adoptando o rechazando diversas opciones políticas.

El Consejo de Regencia, conocido después como Regencia, fue presidido por el general Francisco Javier Castaños. El general Castaños fue quien venció al general Dupont en la batalla de Bailén y, por lo tanto, contaba con una gran reputación, no solamente en España, sino en Europa entera, ya que hasta esa fecha ningún ejército napoleónico había sido derrotado en una campaña abierta.

La Regencia preparó la reunión de las Cortes para el 24 de septiembre de 1810. Se trataba de organizar previamente la elección de los diputados para esta Cámara única de la Asamblea Nacional. Se realizó por medio de un procedimiento muy complicado de carácter electoral, llamado de cuarto grado o sufragio indirecto masculino. En las distintas parroquias, las juntas electorales designaban electores parroquiales; éstos escogían electores de partido, quienes, a su vez, formaban las juntas electorales de provincia que finalmente seleccionaban un diputado por cada 50 mil habitantes. En una España casi completamente ocupada, esto se realizó parcialmente; en unos lugares sí funcionó y en otros no. En el caso de Nueva España los representantes fueron elegidos en un primer momento por el virrey Francisco Javier de Lizana y Beaumont, y en uno posterior por su sucesor Francisco Javier

Venegas. Es muy interesante ver cómo, cuando la revuelta de Hidalgo estalló, paralelamente los diputados estaban siendo designados. Se trata de dos momentos que coinciden, pero los implicados no buscaban lo mismo. Revisando la nómina de los diputados destaca que, de todos los que lograron participar en las Juntas Generales y Extraordinarias, aproximadamente un 40% eran clérigos. En cuanto a los enviados novohispanos, se han localizado 28, de los cuales más de la mitad también eran clérigos. Surge entonces la pregunta de por qué hicieron una Constitución liberal, secularizante y, en algunos artículos, francamente anticlerical. La respuesta es que no se trataba de cualquier clérigo, eran los sacerdotes ilustrados, muchos de ellos ya influidos de ideas, o bien reformistas o francamente revolucionarias, y probablemente, como en el caso de Miguel Ramos Arizpe, no sean muy representativos del estamento eclesiástico. Pareciera que llegaron a ser sacerdotes sin vocación; por lo tanto, no son representativos de este grupo.

La obra constitucional fue proclamada, después de largas discusiones, el 19 de marzo de 1812. De ahí que los habitantes de Cádiz la llamaran “la Pepa”, por haber sido el día de San José; tuvo una influencia enorme, no solamente como se afirma hasta ahora, en todos los países de América Latina y desde luego en España, sino que fue el paradigma de Constitución para distintos Estados europeos. Es sorprendente la influencia que tuvo en Piamonte, en Nápoles, en Parma, y en distintos lugares a la búsqueda de este prestigio o incluso del mito de la Constitución. Dicho modelo de constitución estuvo presente prácticamente en Europa hasta 1848. Es sabido que la Constitución Mexicana de 1824 sufrió dos influencias: la básica de la Constitución de Cádiz y la de la Constitución de los Estados Unidos.

Esta tercera vía política de los hombres de Cádiz se conoce como “opción doceañista”, denominada así porque en ese año, cuyo bicentenario celebramos, fue proclamada la Constitución.

La cuarta y última opción fue la representada por las razones del pueblo español. Hay que decirlo sin ambages: éste no apoyó la Constitución debido a que alrededor del 95% eran analfabetos y porque la Constitución representaba sólo a una minoría; aunado a las maniobras y

RAÚL FIGUEROA ESQUER

felonías de Fernando VII al regresar al trono en 1814, hizo que la Constitución tuviera muy corta vigencia. Hace aproximadamente veintidós años, el rey Juan Carlos I declaró que hubiera sido mejor que nunca se hubiese suprimido.

La Constitución estuvo vigente en España únicamente dos años y aquí en Nueva España unos meses; después fue restaurada, durante el Trienio Constitucional de 1820 a 1823 y, brevemente, en 1836. Por lo tanto, lo que debemos a Cádiz es la destrucción del Antiguo Régimen, la división de poderes, por supuesto, además de que los poderes del rey fueron sumamente acotados.

En relación con América, los hombres de Cádiz acuñaron un término: “los españoles de España y de América”, implicando que tenían el derecho de constituirse. Había que abolir también muchos privilegios del Antiguo Régimen, por ejemplo los estados forales, los fueros: la costumbre hecha ley que tenían distintas regiones, que los liberales en su afán uniformador y centralista tuvieron necesariamente que atacar.

Obra de una minoría avanzada para su tiempo, podemos concluir que, para haber sido factible gobernar, se hubiera requerido entre otras cosas, de un monarca ilustrado y con muchas cualidades de las que Fernando VII carecía.

Raúl Figueroa Esquer

LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ Y NOSOTROS: REFLEXIONES EN TORNO A LOS MODELOS DE CONSTITUCIÓN

*Francisca Pou Giménez**

I. Los significados de Cádiz

La convocatoria a Cortes, finalmente reunidas en la ciudad de Cádiz desde 1810, y la posterior aprobación —el 19 de marzo de 1812— del texto constitucional cuyo análisis nos congrega han sido consideradas un hito en la historia política y jurídica de muchos países. Así ha sido ciertamente en la historia de España y también en la historia de la mayoría de los Estados latinoamericanos —aunque, como ha señalado recientemente Roberto Breña, parece ser mucho mayor el lugar que Cádiz ha jugado en la reconstrucción de la historia política de países como México o Perú que en la de Venezuela o Argentina—.¹ La Constitución de 1812, celebrada por las callejuelas gaditanas al grito de “¡viva la Pepa!” en recuerdo del día de su proclamación, en una ciudad sitiada, aislada, invadida por la enfermedad, en un contexto de dislocación total de los poderes, de invasión externa, de guerra civil, se convirtió en un momento histórico fundacional y casi mítico.

* Profesora investigadora de Derecho Constitucional, Departamento de Derecho, ITAM. Una versión anterior de este trabajo fue presentada en el seminario “La Constitución de Cádiz, el liberalismo español y sus proyecciones en América Latina”, celebrado en el ITAM el 21 de marzo de 2012. Agradezco a Eugenio Velasco Ibarra Argüelles su asistencia en esta investigación.

¹Véase “Momento Gaditano”, *El País*, 4 de febrero de 2012. Véase asimismo Roberto Breña (ed.), *En el umbral de las revoluciones hispánicas. El bienio 1808-1810*, 2010, México, El Colegio de México; y *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, 2006, México, El Colegio de México.

La unanimidad respecto a la condición de hito histórico reposa sin duda en muchas bases. Cádiz fue, para empezar, la primera constitución hispana: con anterioridad a los hechos de 1808-1812 se vivía bajo “leyes fundamentales” del reino, y el Estatuto de Bayona era en realidad una carta otorgada. La vida bajo un texto llamado “constitución” es la vida que españoles y americanos hemos tenido desde entonces y esa vida empezó con Cádiz. La Constitución de Cádiz fue también el documento que dijo por primera vez, y tanto para los territorios españoles como para los americanos y los asiáticos, que la soberanía residía en la nación: ya no en el rey, aunque todavía tampoco en el pueblo—para eso se tendría que esperar, en España, hasta la Constitución de 1931—.² La Constitución de 1812 erradicó además la condición de “súbdito”, inauguró la de “ciudadano”, definió la ciudadanía en términos que incluían a una considerable cantidad de personas adultas³ y proclamó en su artículo 1º que la nación estaba compuesta por los españoles de los dos hemisferios.⁴

Cádiz estableció asimismo la división de poderes —y una división de poderes bastante rígida— con predominio de un Poder legislativo unicameral. El Legislativo, integrado por medio de un sistema de sufragio indirecto en varios grados, debía gobernar con un Ejecutivo monárquico, ciertamente, pero con poderes claramente subordinados a

² En México, el artículo 5º del texto de Apatzingán (1814) sí estableció que “la soberanía reside originariamente en el pueblo”. Este reconocimiento no se incluiría, sin embargo, en las constituciones que cobraron vigencia durante la primera mitad del siglo XIX. El “pueblo” regresó con la Constitución de 1857, que en su artículo 39 disponía que “la soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo”. Para una panorámica general sobre los textos constitucionales mexicanos, véase Patricia Galeana (comp.), *México y sus constituciones*, 2003, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. ed.

³ Según los artículos 18 a 22 de la Constitución de Cádiz, la calidad de ciudadano la ostentaban “aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios”. Además, como destaca María del Refugio González Domínguez, la Constitución de Cádiz “reconoce esta misma calidad a los hijos legítimos de extranjeros que hubieran nacido en los dominios españoles y que no hubieran salido de ellos, siempre que tuvieran una industria útil; da opción para que los descendientes de las razas africanas obtengan dicha calidad por méritos y servicios a la patria”, cfr. “Análisis jurídico de la Constitución política de Cádiz, 1812” en *México y sus constituciones, op. cit.*, p. 31.

⁴ Así lo disponía, a la letra, el artículo que abría la Constitución: “la Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”.

los de los representantes, a la vista de la regulación constitucional de figuras como el veto, la iniciativa legislativa, el sistema de refrendos de los actos del monarca o el peso de las Cortes en la conformación del Consejo de Estado.⁵ Cádiz creó también los tribunales de justicia –la primera versión del poder judicial tal y como lo conocemos ahora–; consagró la libertad de imprenta, declaró que el fin del Estado era proteger la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de los individuos mediante leyes sabias y justas, previó la instrucción básica a cargo del Estado y declaró que la felicidad de la nación –la felicidad, ese ideal ilustrado– era el fin del gobierno.⁶

La unanimidad no se replica, sin embargo, cuando se trata de interpretar el alcance y las consecuencias de ese hito, da ocasión a un ejercicio saludable, necesario de algún modo para que el mito gaditano conserve su fecundidad.

Los historiadores y constitucionalistas latinoamericanos, por ejemplo, debaten qué tanto sentido tiene neo-reivindicar Cádiz como una de las fuentes importantes del constitucionalismo americano del siglo XIX. Todo el mundo reconoce la importancia trascendental que tuvo la convocatoria a Cortes en el nacimiento de una dinámica de articulación de identidad y acción política que resultó ser irreversible y que llevó en pocos años a la independencia de muchas naciones americanas, pues la convocatoria a Cortes y el ejercicio que fue necesario para seleccionar quién viajaría a España permitió a las diferentes partes de la América todavía española entenderse por primera vez como sujetos frente a la península y otras partes del imperio; les permitió darse cuenta del peso

⁵ Algunas de las disposiciones significativas en este sentido son, por ejemplo, la atribución a los diputados de la facultad de iniciativa legislativa contemplada en el artículo 132; las importantes restricciones a la autoridad real incluidas en el artículo 172 –como la imposibilidad de convocar Cortes o ausentarse del reino sin su consentimiento, o la de enajenar, ceder o renunciar a sus prerrogativas o a cualquier parte del territorio español–; la regulación del veto real en el artículo 144; la previsión en el artículo 347 según la cual “ningún pago se admitirá en cuenta al tesorero general, si no se hiciere en virtud de decreto del Rey, refrendado por el secretario del despacho de Hacienda, en el que se expresen el gasto a que se destina su importe y el decreto de las Cortes con que éste se autoriza”; o la conformación del Consejo de Estado, tan detalladamente prevista en los artículos 231 a 241.

⁶ La libertad de imprenta se reconocía en el artículo 371; el artículo 4º establecía las obligaciones de la nación; la instrucción escolar se preveía en los artículos 366 y siguientes; el objeto del gobierno, en el artículo 13.

económico que tenían para la monarquía —se dice que los cambios radicales en términos de fiscalidad introducidos por el texto gaditano, especialmente los que concernían a América, estuvieron entre las causas centrales del gran rechazo que produjo en Fernando VII—⁷ y les permitió darse cuenta de que lo que expresaran tendría importancia en el desarrollo de los acontecimientos.⁸ Pero ya no hay tanto acuerdo a la hora de aquilatar, por ejemplo, la huella de Cádiz en las constituciones de la América independiente. Una tesis muy difundida tradicionalmente entre los constitucionalistas señala que las primeras constituciones americanas fueron escritas “contra Cádiz”, un texto que los movimientos de independencia habrían rechazado al no ser capaz, entre otras cosas, de acoger la descentralización política que hubiera sido necesaria para que los americanos cupieran en España; ello motivó, se dice, el giro hacia el constitucionalismo de los Estados Unidos, que sí ofrecía herramientas para hacer constituciones con régimen federal.⁹ Más recientemente, sin embargo, se subraya presencia de la huella gaditana en aspectos como la división horizontal de los poderes —las primeras constituciones latinoamericanas eran más mayoritaristas que la estadounidense—,¹⁰ la definición de la ciudadanía o —como subrayaré en un momento— en las características de las constituciones mexicanas vistas como textos, como arquitecturas legales que encapsulan modos de entender cómo debe ser pensada y redactada una constitución.

⁷Véase Manuel Chust, “La Constitución de 1812 y América”, *El País*, 21 de abril de 2012.

⁸Mirian Galante, “La prevención frente a depotismo. El primer liberalismo en Nueva España y México, 1808-1834”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, (Summer 2008), vol. 24, núm. 2, University of California Press, pp. 421-53. Asimismo, véase Manuel Chust, “La Constitución de 1812 y América”, *op. cit.*

⁹Véase Manuel Chust e Ivana Frasset, “Los orígenes del republicanismo en México, 1810-1824”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, (Summer 2008), vol. 24, núm. 2, University of California Press, p. 368. Como estos autores señalan, “Nueva España era demasiado valiosa para las rentas reales como para dejarla escapar en un plano autonomista que tenía cada vez más tintes federalistas. Y, ¿qué país representaba el ejemplo federal por excelencia? Estados Unidos de Norteamérica... una ex-colonia y ahora un Estado republicano, un estado donde el federalismo no sólo se practicaba sino que se teorizaba, un estado que, como decían los diputados mexicanos en el Congreso de 1823, se había federalizado desde la disgregación para unirse, y no al contrario”.

¹⁰Roberto Gargarella ha destacado recientemente este punto. Véase “Una maquinaria exhausta. Constitucionalismo y alienación legal en América”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, octubre 2010, núm.33, pp. 14-6.

Los historiadores y constitucionalistas de España, por su parte, discuten la relevancia de Cádiz como modelo exitoso o fallido de integración histórica. Cádiz es reconocida como el nacimiento oficial del liberalismo en España, esa semilla que la delicada pero intensa ilustración española (Macanaz, Feijoo, Jovellanos, Floridablanca) pudo introducir por primera vez en el mundo del derecho,¹¹ pero también como un texto centralista –afrancesado en ese sentido– que al tiempo que eliminaba los privilegios estamentales y establecía un régimen fiscal único para todos, imponía un Estado unitario que perpetuaría problemas iniciados con la sustitución del pluralismo jurídico de los Austrias por el uniformismo borbónico a principios del siglo XVIII y que sólo podrían empezar a resolverse en la España democrática de finales del siglo XX. O como un texto que, para marcar distancias del invasor francés y granjearse el apoyo del clero, establecía una monarquía católica oficial –recordemos que el artículo 12 decía que “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”–, lo cual acabó determinando fuertemente el modo en que se desplegó la historia política y social española en los dos siglos siguientes.

Cádiz es, en breve, un momento histórico apasionante desde el cual mirar procesos de definición de comunidades políticas que todavía están inconclusos y puede ser analizado a muchos niveles. En las páginas que siguen quiero reflexionar brevemente sobre el texto doceañista desde una perspectiva que, para los estudiosos de la teoría constitucional contemporánea, es sugestiva: la del constitucionalismo como técnica, la perspectiva de los modelos de constitución: la perspectiva centrada en estudiar las distintas aproximaciones que uno puede tomar a la hora de pensar cómo debe ser escrito y estructurado un texto constitucional y cuál es la relación que debe tratar de construirse entre texto constitucional y estrategias de cambio social.¹²

¹¹ Véase José María Lassalle, “España quiere ser moderna e ilustrada”, *El País*, 19 de marzo de 2012.

¹² Sobre este último punto, véase María Paula Saffon y Mauricio García Villegas, “Derechos sociales y activismo judicial. La dimensión fáctica del activismo judicial en derechos sociales”, *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 2011, vol. 13, núm. 1, pp. 79-81.

FRANCISCA POU GIMÉNEZ

Comparar nuestra actual Constitución con la de Cádiz nos permite detectar lo mucho que han cambiado las cosas, pero también identificar líneas de continuidad sorprendentes con ese texto tan antiguo. Me parece interesante como parte de un ejercicio más amplio encaminado a pensar si, paradójicamente, algunas de las características de la Constitución mexicana actual como texto, como arquitectura—con el poso de Cádiz pero, por supuesto, no necesariamente *a causa* de ese poso—no podían en realidad ser más obstáculo que ayuda para empujar el tipo de proyecto colectivo emancipador que Cádiz—con independencia de las limitaciones finalmente reveladas por sus relecturas realistas—ha sabido evocar, durante doscientos años, en nuestro imaginario histórico y político.

II. Cádiz, los modelos de constitución y el texto actual

Aunque la vigencia del texto constitucional gaditano fue rápidamente suprimida por Fernando VII en 1814 y después sólo brevemente reinstaurada durante el llamado trienio liberal (de 1820 a 1823), en un momento en el que en América esa reinstauración ya no tenía un lugar, Cádiz fue un texto constitucional tremendamente influyente. Los investigadores que miden los movimientos de migración, importación y exportación de textos y diseños constitucionales la sitúan—junto con la constitución belga de 1831—entre las más copiadas del mundo, con una influencia particular sobre la portuguesa de 1830, la italiana de 1871 e incluso la de la Rusia zarista.¹³

Desde la perspectiva de la teoría y la práctica de los diseños constitucionales, sin embargo, las cosas han cambiado mucho en doscientos años. Identificar y comentar algunas de las características de la Constitución gaditana como texto nos ayuda a entender e ilustrar hasta qué punto es así, pero también a iluminar singularidades de la Constitución mexicana actual frente a la mayoría de sus contemporáneas.

¹³ Para un rastreo de los textos constitucionales europeos más influyentes durante el siglo XIX, véase Zachary Elkins, “Diffusion and the Constitutionalization of Europe”, *Comparative Political Studies*, 2010, núm.43, pp. 969-99.

Los rasgos que brevemente voy a subrayar son tres: Cádiz como una constitución de parte orgánica (en oposición a una constitución de parte dogmática); como constitución de detalle (en oposición a una constitución de principios o abstracta); y como una constitución aspiracional (en oposición a una constitución preservadora o conservadora, focalizada en el mantenimiento del *status quo*).

Una Constitución de parte orgánica

Cádiz es, sin duda, lo que propongo llamar una constitución “de parte orgánica”. En la era del constitucionalismo de los derechos –nuestra época– nos parece que la gran extensión de las partes dogmáticas de las constituciones es algo que siempre ha estado ahí. Pero Cádiz nos recuerda que las primeras constituciones eran documentos esencialmente preocupados por estructurar los poderes del Estado y por definir la ciudadanía, con declaraciones de derechos más bien exiguas. Aunque el famoso artículo 16 de la Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano dejó dicho para la posteridad que allí donde el poder no está dividido y los derechos asegurados “*n’a point de constitution*”, la incorporación textual explícita de los derechos no se consideraba un elemento estructural *necesario* para la existencia de esa constitución “conceptual”.

La mencionada Declaración de 1789 fue de hecho aprobada por la Asamblea nacional constituyente como algo distinto a una constitución, y la Constitución de 1791 la incorporó en calidad de preámbulo. Las de 1793 o 1795 contenían por su parte referencias muy sintéticas a los fines del Estado o a titularidades ciudadanas concretas. De igual forma, la Constitución federal de los Estados Unidos fue adoptada en 1789 y en 1791 se le añadieron las primeras diez enmiendas, entendidas en algún sentido como un cuerpo aparte –el llamado *Bill of Rights*–; aunque el preámbulo de este documento presenta los artículos como cláusulas que, una vez ratificadas, “serían válid(a)s para todos los fines y propósitos como parte de la Constitución”, lo cierto es que esta adición se produjo en un momento temporal distinto y después

de una álgida discusión acerca de si su inclusión en un texto que ya se consideraba una “constitución” —entera y vigente— la perfeccionaría o acabaría poniéndola en peligro.¹⁴ La Constitución de Cádiz, por su parte, siendo un extenso texto de 384 artículos, incorporaba muy pocas cláusulas que ahora consideraríamos “cláusulas sobre derechos”: el artículo 4º, que como he señalado establecía que “la Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen”, las innovadoras previsiones en materia de instrucción pública previstas en los artículos 366 a 371, o la libertad de imprenta reconocida en el artículo 371.

Ello no significa, claro, que los derechos fundamentales no fueran importantes para el constituyente gaditano y el resto de constituyentes inaugurales. Claramente lo eran. Estas constituciones tempranas eran el precipitado de teorías filosóficas y políticas contractualistas que desde hacía por lo menos cien años venían poniendo la garantía de los derechos naturales de los individuos en la base justificativa del Estado y, por tanto, de la constitución. Lo que significa es que el primer constitucionalismo moderno estaba construido sobre una *concepción constitucional* completamente distinta de la que ahora predomina,¹⁵ una concepción mecánica, procedimental, política, de la constitución, en oposición a la concepción normativa, sustantiva, jurídica de la constitución que singulariza nuestro tiempo.¹⁶ Dicha concepción asume que la clave para la preservación de los derechos es el modo de estructurar la autoridad pública y el ejercicio de sus facultades, en contraposición a una que asume que lo realmente esencial es enfatizar los principios y fines que estas autoridades deben perseguir en el desplie-

¹⁴ En *El Federalista* núm. 84, Alexander Hamilton argumentaba, por ejemplo, que la Constitución era en sí misma una carta de derechos, que su ratificación en modo alguno debía interpretarse como algo que hubiera restringido la extensión plena natural de los derechos de las personas y que, por tanto, las menciones específicas a derechos en un texto fundamental eran totalmente innecesarias.

¹⁵ Véase el trazo inicial de la capital distinción entre “concepto” y “concepción”, parte ahora del utillaje analítico cotidiano de los juristas, en Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, 1989, Barcelona, Ariel, cap. 5.

¹⁶ Véase Josep Aguiló Regla, *La Constitución del Estado constitucional*, 2004, Bogotá y Lima, Temis-Palestra, pp. 64-104.

que cotidiano de sus atribuciones.¹⁷ Toda constitución, ha subrayado Josep Aguiló, tiene dos dimensiones: la constitutiva, que se concreta en la parte orgánica (establecimiento de las formas de acción política y jurídica) y refleja o exige una teoría de la autoridad; y la regulativa, la parte dogmática, que establece los fines, objetivos y límites de la acción estatal, asociada con una teoría de la justicia.¹⁸ Pero el énfasis en una u otra señala el sentido de la evolución histórica: mientras que el énfasis en la parte orgánica es característico del Estado legislativo de derecho, el énfasis en la parte dogmática es característico del Estado constitucional de derecho —el constitucionalismo actual—. ¹⁹ Las primeras constituciones, como nos recuerda el texto gaditano o discusiones estadounidenses recogidas en *El Federalista*, en lo que realmente le tenían fe era en la capacidad de estructurar los poderes de modo tal que, con independencia de sus intenciones, sus ocupantes vieran canalizadas sus acciones dentro de una ingeniería institucional cuyo resultado necesario fuera el respeto de la libertad.

Destacar esto nos ayuda a entender lo mucho que nuestras ideas han cambiado sobre el constitucionalismo como técnica, lo mucho que ha variado el entendimiento de lo que creemos importante que una constitución haga para ser una buena constitución. Las constituciones deben tener una parte orgánica, en efecto, pero lo que ahora nos parece verdaderamente crucial es que incorporen estándares sustantivos de actuación: el constitucionalismo de los derechos. También nos ayuda a detectar que el texto constitucional mexicano actual, curiosamente, ha evolucionado por acumulación, no por sustitución. Con posterioridad a Cádiz,

¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 46-50, 57-9. Explica Aguiló: “La idea del reconocimiento de valores supone que estos son ‘anteriores’ a las formas de acción política creadas por la Constitución y la idea de reconocimiento de fines, supone que éstos son ‘externos’ las formas de acción política creadas por la Constitución. Esto los convierte en un elemento de crítica y valoración de la conducta política efectiva realizada según las formas de acción política creadas por la Constitución” (p. 46). Sin embargo, sobre esa base todavía cabe distinguir entre las concepciones que creen que la efectividad de los valores y fines que centran la concepción contemporánea de las constituciones dependen centralmente de un buen diseño de las formas de acción jurídica y política y las que creen que la clave es traducir esos valores en deberes, afirmando la dimensión regulativa de la Constitución (p. 48).

FRANCISCA POU GIMÉNEZ

México se incorporó paulatinamente al constitucionalismo de los derechos —y en muchos puntos de manera pionera, pues la Constitución de 1917 es reconocida como la primera que incorporó derechos sociales, dos años antes de que lo hiciera la de Weimar—;²⁰ el capítulo más reciente en la progresión es la incorporación, tras la reforma constitucional de junio de 2011, de los derechos humanos consagrados en los tratados como derechos con rango constitucional.

Nada de ello ha llevado, sin embargo, a eliminar el énfasis y la extraordinaria cantidad de disposiciones que la Constitución mexicana actual sigue dedicando al establecimiento y regulación de las autoridades públicas: sigue habiendo un altísimo número de reglas detalladas de estructuración orgánica y procedimental —tanto sobre los poderes clásicos como sobre los nuevos organismos autónomos o desconcentrados que han venido a complementarlos— que en otros países del mundo estarían, sin duda, en normas de rango infra-legal. Añadido a lo que a continuación referiremos, ello plantea complejidades importantes a la hora de interpretar y aplicar la constitución.

Una Constitución de detalle

110

La persistencia de una parte orgánica extraordinariamente extensa en el tiempo del constitucionalismo normativo de los derechos se liga en el texto constitucional vigente con un segundo rasgo que también marca una línea de continuidad con la Constitución de Cádiz: el ser un ejemplo de libro del modelo de constitución “de detalle”, en oposición a lo que se ha llamado una constitución “de principios”, abstracta, por decirlo utilizando aquí una distinción de Ronald Dworkin,²¹ fructíferamente adoptada por Víctor Ferreres para el análisis de varios aspectos de teoría constitucional.²²

²⁰ Véase, por ejemplo, Jorge Carpizo Mac Gregor, *La Constitución Mexicana de 1917*, 2004, México, UNAM, pp. 175-6; Armando Hernández Cruz, *Los derechos económicos, sociales y culturales y su justiciabilidad en el derecho mexicano*, 2010, México, IIJ, UNAM, p. 1 y *Memoria del Coloquio sobre Derechos Sociales*, 2006, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación.

²¹ Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, 1993, New York, Alfred Knopf.

²² Víctor Ferreres Comella, *Justicia constitucional y democracia*, 1997, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

La Constitución de Cádiz tiene 384 artículos y prevé con un grado inmenso de detalle una notable cantidad de situaciones, como por ejemplo las palabras textuales que debían pronunciar los diputados al asumir el cargo²³ o el Rey al asumir el trono,²⁴ o el modo de determinar la dotación correspondiente a cada uno de los miembros de la familia real.²⁵ Solamente la regulación del sistema de elección de diputados mediante la constitución de juntas electorales de parroquia, de partido y de provincia –sin incluir en el cálculo las reglas sobre celebración de cortes, facultades del legislativo y procedimiento legislativo– ocupa en el texto gaditano 68 artículos.²⁶ La acentuación de este rasgo en el texto constitucional de 1917 y sus sucesivas reformas son por todos conocidas. La constitución mexicana tiene 136 artículos, pero algunos de ellos son casi imposibles de leer en una sola vez. El artículo 27 –sobre el derecho de propiedad– tiene 3,419 palabras (18,055 caracteres, sin espacios); el artículo 123 –“del trabajo y la previsión social”– tiene 3,700 (19,947 caracteres, sin espacios); el 122 –con las bases del régimen jurídico del Distrito Federal– tiene 3,159 (17,156 caracteres, sin espacios).

²³ El artículo 117 disponía al respecto: “En todos los años el día 25 de febrero se celebrará la última junta preparatoria, en la que se hará por todos los diputados, poniendo la mano sobre los Santos Evangelios, el juramento siguiente: ¿Juráis defender y conservar la religión católica, apostólica, romana, sin admitir otra alguna en el reino? –R. Sí juro. ¿Juráis guardar y hacer guardar religiosamente la Constitución política de la Monarquía española, sancionada por las Cortes generales y extraordinarias de la Nación en el año de mil ochocientos y doce? –R. Sí juro. ¿Juráis haberos bien y fielmente en el encargo que la Nación os ha encomendado, mirando en todo por el bien y prosperidad de la misma Nación? –R. Sí juro. Si así lo hicieris, Dios os lo premie; y si no, os lo demande.

²⁴ El artículo 173 disponía: “El Rey en su advenimiento al Trono, y si fuere menor, cuando entre a gobernar el reino, prestará juramento ante las Cortes bajo la fórmula siguiente: «N. (aquí su nombre) por la gracia de Dios y la Constitución de la Monarquía española, Rey de las Españas; juro por Dios y por los Santos Evangelios que defenderé y conservaré la religión católica, apostólica, romana, sin permitir otra alguna en el reino: que guardaré y haré guardar la Constitución política y leyes de la Monarquía española, no mirando en cuanto hiciere sino al bien y provecho de ella: que no enajenaré, cederé ni desmembraré parte alguna del reino: que no exigiré jamás cantidad alguna de frutos, dinero ni otra cosa, sino las que hubieren decretado las Cortes: que no tomaré jamás a nadie su propiedad y que respetaré sobre todo la libertad política de la Nación y la personal de cada individuo: y si en lo que he jurado, o parte de ello, lo contrario hiciere, no debo ser obedecido; antes aquello en que contraviniere, sea nulo y de ningún valor. Así Dios me ayude, y sea en mi defensa; y si no, me lo demande.»

²⁵ Estas previsiones se ubican en los artículos 213 a 221.

²⁶ La regulación del poder legislativo se extiende del artículo 35 al 167.

FRANCISCA POU GIMÉNEZ

Es claro que no estamos hablando solamente de una cuestión de extensión expresiva, sino también y primordialmente, de grado de concreción de las cuestiones que la constitución se siente llamada a establecer: el artículo 41, por ejemplo, que incluye el grueso de la regulación sobre partidos políticos y autoridades electorales, determina en los distintos incisos del apartado A de la fracción III de cuántos minutos dispondrá el IFE en televisión y radio, cuántos minutos deberá distribuir a cada partido según se esté en campaña o precampaña y en qué horario (¡tarde-noche!) deberá concederlos.²⁷

Con independencia de lo que la inclusión en las constituciones de “regulación de desarrollo” nos indique acerca de dinámicas empeñadas en blindar voluntades políticas frente al cambio legal y con independencia de las razones que puedan explicar su persistencia hoy día, me interesa subrayar ahora algunas de sus implicaciones más claras. Vivir bajo una constitución de detalle, en contraposición a una abstracta, implica vivir bajo una constitución con escasa adaptabilidad al futuro: entrar en mucho detalle implica tomar como relevantes propiedades y circunstancias que muy pronto pueden trucarse en otras distintas. La constitución carece, así, de lo que algunos teóricos llaman “resistencia”,²⁸ y ello introduce presiones para tener que reformarla muchas veces. En congruencia con esta previsión y a pesar de lo rígido de las previsiones sobre reforma,²⁹ el texto de 1917 ha sufrido alrededor de 600 reformas,³⁰ sin disminución del ritmo en los últimos quince años, caracterizados por la ausencia de mayorías claras en el Congreso.

El detalle del texto y la dinámica de reforma constitucional continua, por él propiciados, se relacionan a mi juicio con varias realidades profundamente problemáticas. La dinámica de reforma constitucional

²⁷ Véanse, por favor, las muy extensas y detalladas disposiciones de la sección A del artículo 41 de la Constitución federal, incisos a), b), c), d), e) y f).

²⁸ Francisco Tomás y Valiente, “La resistencia constitucional y los valores”, *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 15-6, 1994, pp. 635-50, y Aguiló Regla, *op. cit.*, pp. 105-52.

²⁹ El artículo 135 dispone que para reformarla es necesario obtener, en el Congreso de la Unión, una mayoría de las dos terceras partes de los presentes y la posterior aprobación por la mayoría de los Estados.

³⁰ Tomo las cifras del cálculo de Miguel Carbonell en el período 1917-2007: unas 600 reformas, agrupadas en casi 170 decretos de reforma. Véase “El futuro de la Constitución”, *Nexos*, febrero de 2007.

permanente permite a los poderes mayoritarios que las aprueban, por ejemplo, presentarse ante los ciudadanos como diligentes impulsores de normas benéficas, abriendo una vía de mantenimiento o construcción de legitimidad sin asumir costos inmediatos, pues proyectan para el futuro –para cuando los que estén en el congreso sean otros– la más complicada tarea de aprobar leyes y programas de política pública para su desarrollo. Al mismo tiempo, el cambio constitucional continuo no fuerza o no permite a los jueces constitucionales desarrollar prácticas de consistencia fuertes –pues su base decisoria, la Constitución, al seguir cambiando, introduce bases de diferencia relevante todo el tiempo–. Incluso gran parte de la reflexión académica acaba teniendo un alcance diluido por los efectos de una dinámica que, de tan antigua, ha acabado por “normalizarse”, por volverse casi invisible.

Por otro lado, la coexistencia de masivo clausulado de detalle con algunas disposiciones abstractas –que también las hay, sobre todo desde la inclusión constitucional de los tratados en el 2011– dificulta la construcción de pautas interpretativas y aplicativas congruentes y muestra lo difícil de operar con la Constitución mexicana bajo la idea de la constitución “abierta” –que permita desarrollos constitucionales muy diferentes entre sí, al impulso de opciones políticas e ideológicas muy diversas, sin que desaparezca, no obstante, la idea de marco permanente identificable–.³¹ Aunque lo que acostumbramos analizar son problemas derivados de la excesiva imprecisión de los textos constitucionales, el caso mexicano nos ayuda a ver que también la textura excesivamente precisa (“cerrada”) y, en cualquier caso, la coexistencia en su contexto de estos dos estilos opuestos dificulta la construcción de una teoría interpretativa adecuada y plantea con ello problemas para optimizar su fuerza normativa³².

No es posible desarrollar aquí estas consideraciones. Baste con dejar dicho que, sin ninguna duda, analizar la relación entre la arquitectura

³¹ Aguiló, *op. cit.*, p. 131.

³² *Ibid.*, p. 132 y ss.; para un interesante análisis de las relaciones entre constitución abierta, desarrollo constitucional e imprecisión (o abstracción) constitucional, por un lado, y Constitución cerrada, aplicación de la constitución y precisión de la constitución, dentro de un marco más general de evaluación de las posibilidades de despliegue de su función regulativa.

textual de nuestra constitución y algunas de los rasgos notorios de nuestra dinámica política e institucional es importante y urgente si estamos interesados –como deberíamos– en impulsar dinámicas importantes de cambio social desde la Constitución.

Una Constitución aspiracional

Cádiz, es, finalmente, una constitución “aspiracional”, que invoca la posibilidad de cambio social, en contraposición con las constituciones “preservadoras”, preocupadas por el mantenimiento del *statu quo*. Como señala Mauricio García Villegas –el autor de la distinción anterior– las constituciones preservadoras suelen prosperar en contextos políticos y sociales que ya han conseguido garantizar las condiciones básicas de progreso social y estabilidad institucional, o donde una revolución política ha sentado las bases para tales cambios estructurales; el objetivo de estas constituciones es preservar tales condiciones: sus metas son minimalistas y sus contenidos reflejan un esfuerzo por conservar el presente.³³ Las constituciones aspiracionales, en cambio, suelen ser halladas en contextos en los que existe una profunda insatisfacción por el presente y una fuerte esperanza de alcanzar mejores estados de cosas mediante el derecho constitucional; estos textos apuntan a metas maximalistas y al tratamiento estrictamente normativo de los derechos en general y de los derechos sociales en particular; los textos aspiracionales entienden la constitución como cartas de navegación que, reconociendo una distancia muy grande entre lo que existe y lo deseable, pretenden situarse en el centro de fuertes dinámicas de cambio.³⁴

Cádiz fue claramente una constitución imbuida de filosofía aspiracional. No estaba diseñada para entorpecer el cambio abrupto, sino para provocarlo. Su corta vigencia –o las dificultades que se documen-

³³ Véase Saffón y García Villegas, *op. cit.*, pp. 75-107, y García Villegas, “El derecho como esperanza: constitucionalismo y cambio social en América Latina, con algunas ilustraciones a partir de Colombia”, en García Villegas, Rodrigo Uprimny y César Rodríguez, *¿Justicia para todos?*, 2006, Bogotá, Norma.

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

taron en América, por ejemplo, para empezar a aplicar la libertad de imprenta y que dieron argumentos a los virreyes para proceder a su suspensión—³⁵ muestra qué lejos estaban las proclamas gaditanas del *status quo* sobre el que deseaba proyectar su fuerza normativa, y el hecho mismo de desear plasmar, en el máximo detalle, tantos aspectos de la estructuración orgánica y procedimental de un nuevo orden es igualmente demostrativo de su voluntad (y necesidad) de crear nuevas realidades desde el derecho.

Los textos que hacen parte del nuevo constitucionalismo latinoamericano³⁶ tienen en este punto una continuidad absoluta con Cádiz: señalan oficialmente lo deseable, no lo existente. Con todo y separarse mucho del modelo regional estándar, la constitución mexicana —tanto en sus partes detalladas como en las abstractas, tanto en las antiguas como en las modernas— muestra igualmente el trazo de un país que no existe: “toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos”; “toda persona tiene derecho a la alimentación nutritiva, suficiente y de calidad. El Estado lo garantizará”; “toda persona tiene derecho al trabajo digno y socialmente útil”.

Lo crucial es entender que esto es así, tomar conocimiento de la experiencia de otros países de la región con constituciones del mismo estilo en contextos socio-económicos no muy distintos. Las constituciones aspiracionales no se autocumplen y el progreso en su ejecución depende de que se vaya dando una cierta complementariedad entre acción política, social y jurídica. Como ha sido destacado para el caso colombiano, la voluntad política de los agentes estatales, la movilización social de la población y el cultivo de una cultura jurídica que favorezca la protección de los derechos, son fundamentales para que estas constituciones se materialicen y produzcan cambio social

³⁵ Véase Silvio Zavala, “La Constitución política de Cádiz, 1812. Marco histórico”, en Patricia Galeana, *op. cit.*, p. 22.

³⁶ Véase Rodrigo Uprimny, “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina. Tendencias y desafíos”, en César Rodríguez Garavito (coord.), *El derecho en América Latina: los retos del siglo XXI*, 2011, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.

efectivo.³⁷ Dado que las metas ambiciosas forman parte esencial de este tipo de constituciones –a diferencia de lo que ocurre con las de conservación–, el desarrollo legal y jurisprudencial, destacan Saffon y García-Villegas, es imprescindible, pero no suficiente en cualquier caso, para su aplicación efectiva, pues los agentes estatales centralmente encargados de aplicar sus mandatos deben ser apoyados y estimulados por la acción ciudadana.³⁸ Si no, los derechos y objetivos constitucionales pueden acabar siendo meramente simbólicos o, peor, temporalmente desmovilizadores –si es que consiguen crear la ilusión de que las proclamas constitucionales de algún modo *existen*–, para quizá transformarse, finalmente, en elementos deslegitimadores de la constitución, si la gente llegara a entenderlos como una especie de “estafa”.

Los cambios económicos, sociales y políticos que el mundo ha experimentado de Cádiz a esta parte sugieren que comprometerse con el proyecto constitucional en América Latina requiere impulsar un proyecto necesariamente distinto al liberalismo decimonónico. Aunque el liberalismo sigue siendo necesario –porque en muchos ámbitos sigue siendo un proyecto inconcluso–, para hacer realidad las promesas de nuestras normas más altas en contextos en que las fuentes de poder potencialmente amenazantes son tanto o más privadas que públicas, en que los incumplimientos constitucionales derivan frecuentemente de omisión, no de acciones, o en los que las relaciones entre poderes son muy distintas a las presupuestas por los diseños institucionales fundacionales, deben usarse técnicas jurídicas e instrumentos de política pública muy distintas a las del constitucionalismo liberal clásico.

116

Conclusión

Dedicar un tiempo a buscar y analizar continuidades entre la Constitución de Cádiz y la Constitución mexicana actual, en un contexto histórico en el que uno esperaría encontrar menos, me parece un ejercicio útil para captar de mejor modo cómo es nuestra vida bajo la Constitución.

³⁷ Saffon y García-Villegas, *op.cit.*, p. 80.

³⁸ *Ibid.*, pp. 80-1

Lo que no queda claro es que arroje un resultado tranquilizador. Contemplar la Constitución actual –como texto, como diseño, como arquitectura– desde Cádiz y tomando en consideración lo que implica que hayan pasado doscientos años, pone de relieve muchos de sus elementos subóptimos: es demasiado abigarrada, demasiado detallada y, además, demasiado heterogénea; es producto de la acumulación de momentos históricos muy distintos, más que de una síntesis, y algunas de sus características más notorias hacen de su administración cotidiana una empresa muy compleja. Pero por encima de todo, adoptar esta perspectiva quizá nos ayuda a reflexionar en torno a las fuentes de las dificultades que enfrentamos para pasar –por decirlo en palabras de Josep Aguiló– de “tener una Constitución” a “vivir en Constitución”.³⁹

A mi juicio, el ejercicio es además necesario para ser fieles a la razón por la cual Cádiz se ha convertido en un mito con una buena función –y con efectos razonablemente buenos–: la voluntad de ser una carta de navegación que ayude a construir con la ayuda del derecho, y desde o con el derecho, una sociedad distinta a la que tenemos: una sociedad más justa. Pero exige entonces, como he sostenido al final de la sección anterior, entender a qué respondía el gran proyecto liberal de Cádiz y ser capaces de trabajar, en realidad, por un entendimiento y una administración pos-liberal de nuestra Constitución.

³⁹ Aguiló Regla, *op.cit.*, pp. 42-3.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

CÁDIZ Y SUS REVERBERACIONES EN MÉXICO. LA EMERGENCIA DEL CIUDADANO O UN EMPEÑO DE DOS SIGLOS

*Lorenzo Meyer**

El nacimiento de la ciudadanía

Asumir plenamente las responsabilidades y los derechos que implica ser ciudadanos de una nación soberana nos está tomando a los mexicanos más tiempo del que se supuso cuando el proceso se inició hace justamente un par de siglos, cuando el país aún era la Nueva España. Y si bien desde entonces hemos avanzado mucho, la construcción de una nación de ciudadanos aún no cuaja, se mantiene como un proceso inconcluso y, en cualquier caso, tenemos que mantenernos en guardia contra posibles intentos de reversión.

Antes de que entrara en vigor, el 19 de marzo de 1812, como ley suprema de España y de su imperio lo dispuesto en ese largo documento que fue nuestra primera constitución y que por un tiempo el pueblo dio en llamar “La Pepa” (fue promulgada el día de San José), pero que nosotros conocemos como “Constitución de Cádiz”, los mexicanos eran formalmente súbditos de un reino—Nueva España—, y tenían como rey a un monarca absoluto que residía en Madrid, pero al que Napoleón había destronado desde 1808. En algún momento posterior a ese marzo de 1812, los novohispanos se fueron enterando—algunos, en realidad, nunca llegaron a saberlo— que ya no eran súbditos, sino ciudadanos de la recién nacida nación española y cuya forma de gobierno había mudado de monarquía absoluta a monarquía constitucional. Dos siglos más

* Centro de Estudios Internacionales, El Colegio de México.

LORENZO MEYER

tarde, en México seguimos tratando de asumir la esencia de la mudanza de súbditos en ciudadanos cuyos derechos y deberes derivan de una carta magna donde aún hay ecos de la promulgada en Cádiz.

El concepto de ciudadanía no sólo implicó la pertenencia a una nación donde la soberanía ya no radicaba en el monarca, sino en el pueblo; también implicó la igualdad política y jurídica, así como los derechos y obligaciones de un individuo libre y protegido por un marco jurídico democrático.

Las raíces principales del concepto de ciudadano son dos: la clásica —la que nació en Grecia hace dos milenios y medio— y la moderna o liberal —producto de la Ilustración. La ciudadanía griega, resultado del primer experimento democrático de Occidente —el de la Atenas de Solón— era el privilegio de una minoría de hombres libres, sostenidos por una multitud de esclavos. Esos hombres libres habían logrado desembarazarse de reyes, tiranos y oligarcas e inventado tal forma de gobierno, según la cual todos los de su clase eran iguales políticamente y las decisiones se tomaban por mayoría, pues la soberanía residía en el conjunto y sólo ahí. La esencia de ese ciudadano consistía en cumplir su obligación frente a la colectividad —pagar impuestos, servir en el ejército y en el gobierno— y en su derecho a deliberar y votar libremente sobre todos los asuntos públicos. Un par de milenios más tarde y como criatura de la Europa del Renacimiento, la Ilustración y del capitalismo, surgió el ciudadano actual. En esas nuevas circunstancias ya no era posible la democracia directa del pasado clásico —la asamblea de todos en la plaza pública—, sino únicamente la indirecta, la representativa y ejercida ya no en el pequeño espacio de la ciudad-estado, sino en el del gran Estado nacional y por medio de cuerpos electos —en principio representativos de la voluntad general— y con división de funciones y poderes para evitar una regresión a formas autoritarias o tiránicas. Esta nueva democracia nació compatible con la monarquía —ya no absoluta sino constitucional— lo mismo que con la república.

El elemento clave de la democracia siguió siendo la definición de ciudadano, pero en los dos milenios que separaban a la original de la moderna, el concepto había variado al punto que los antiguos tendría dificultad en reconocerlo. En la democracia original, sólo podían acceder a la ciudadanía los hombres libres con antepasados oriundos

de la ciudad, lo que excluía a la multitud de esclavos, libertos, extranjeros y mujeres. La definición moderna de ciudadano fue más incluyente, aunque menos de lo que ha llegado a ser en la actualidad. En sus inicios, la democracia moderna dejó fuera del ejercicio pleno de la ciudadanía –votar y ser votado– a mujeres y, en varios casos, a los sirvientes domésticos, a aquellos que no tenían propiedades y no pagaban impuestos o a quienes no sabían leer y escribir.

El cambio que llegó del otro lado del mar

La ciudadanía echó pie a tierra en lo que hoy es México como consecuencia no de un desarrollo y esfuerzo internos, sino de un gran evento externo: la Revolución francesa. Ese gran acontecimiento europeo hizo avanzar las ideas democráticas en el mundo hispánico, aunque iba a resultar muy difícil que las ideas de igualdad política (o la fraternidad) arraigaran en una sociedad que apenas salía de una historia colonial como la mexicana, fundada justamente en la desigualdad social extrema. Por tres siglos, la Nueva España había sido formalmente un reino, pero en la realidad había sido tratada por España como una colonia; una en donde la diferencia entre indios y blancos estaba en el centro mismo de su origen y función dentro del sistema imperial español y del orden capitalista mundial.

La destrucción del antiguo régimen en Francia, en 1789, fue la culminación de un proyecto ideológico –la democracia liberal–, que ya se había materializado poco antes en una sociedad esclavista: los Estados Unidos. La gran transformación francesa produjo una onda expansiva mundial de carácter político y militar que pareció, entre otras muchas cosas, haber puesto fin a la monarquía borbónica de España, como consecuencia de la invasión de los ejércitos napoleónicos de la península Ibérica y la consecuente caída del rey Fernando VII. La ocupación francesa de España generó una reacción nacionalista tanto en la península como al otro lado del Atlántico, en América. La mezcla en las dos orillas del Atlántico de nacionalismo y liberalismo, pero también de resistencia al cambio, terminaría por poner en crisis a todo el sistema colonial de la América española.

LORENZO MEYER

En 1808, la ausencia del rey de Madrid, prisionero de Napoleón, obligó a plantear tanto en España como en América el asunto de la soberanía, que finalmente se intentaría resolver con la introducción de la democracia liberal. La nación española acabaría por definirse como una gran comunidad política formada por todos los reinos y todas las posesiones españolas de ultramar; el pueblo reasumió su soberanía para acto seguido depositarla, primero, en unas juntas regionales y, finalmente, en unas Cortes electas que se reunieron en 1810, en un rincón de España que con gran esfuerzo se mantenía libre del poder francés —la isla de León, primero, y Cádiz después— gracias al apoyo de la armada británica que cinco años atrás había derrota a la flota de Napoleón en Trafalgar, pero azotado por la fiebre amarilla, bombardeado sistemáticamente y apenas protegido, además de los ingleses, por pantanos y por lo que quedaba del ejército español y las guerrillas.

La magnitud de la crisis política por la que atravesaba España obligó a la clase política de la península a llamar a Cádiz a diputados electos en las Américas; se necesitaba, sobre todo, el apoyo económico de las colonias. Ese llamado de auxilio desde el otro lado del océano fue uno de los gérmenes de la ciudadanía mexicana. En efecto, la constitución redactada en una ciudad comercial española bajo asedio, declaró ciudadanos a peninsulares, criollos, indios y mestizos y apenas dejó fuera a los sirvientes domésticos, a los africanos y sus descendientes —alrededor de seis millones que residían básicamente en América—, aunque a todos se les extendió la nacionalidad española. En la práctica —y básicamente esa práctica consistiría en participar en los primeros procesos electorales—, un buen número de los supuestamente excluidos terminarían tomándose el derecho a sufragar durante el corto tiempo en que la constitución estuvo vigente.¹

La otra puerta: la interna

En México, la ciudadanía no sólo vino de fuera, sino que también entró a nuestro país por una puerta interna, propia: esa que abrió violenta-

¹ Jaime E. Rodríguez, “La ciudadanía y la Constitución de Cádiz”, 2005, México, Conacyt.

mente el movimiento de independencia. No es coincidencia que el movimiento insurgente encabezado por Miguel Hidalgo estallara en el Bajío mexicano, ocho días antes de que se reunieran por primera vez las Cortes en Cádiz. La rebelión de Hidalgo fue aplastada, pero la continuó otro sacerdote, esta vez mestizo: José María Morelos. El 22 de octubre de 1814, bajo el liderazgo de Morelos y en condiciones aun más precarias que las que se habían vivido en Cádiz, se promulgó la Constitución de Apatzingán o, más exactamente, el “Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana”. Este documento, inspirado en el elaborado en Cádiz y con 242 artículos, oficializó la independencia, asumió la soberanía y la hizo radicar ya no en el concepto de “nación”, sino directamente en el pueblo; definió al Estado como la unión voluntaria de los ciudadanos, ya no discriminó a los africanos y, sin más, abolió la monarquía y la sustituyó con un régimen republicano. En Apatzingán se asentó que la base de “la felicidad de un pueblo”, residía precisamente en la existencia y el respeto a los derechos ciudadanos, que eran básicamente cuatro: libertad, igualdad, propiedad y seguridad jurídica.

La constitución gaditana funcionó por un corto tiempo, pero la de Apatzingán fue aún más efímera, pues al finalizar 1815 Morelos, su inspirador, fue derrotado por los realistas y fusilado. Sin embargo, lo hecho en Cádiz y Apatzingán dejaron claro que en México ya no podría volver a funcionar la vieja idea de un sistema político de monarquía absoluta, dividido en las dos repúblicas que fueron la base legal del sistema colonial –la de indios y la de españoles. En adelante, los mexicanos irían convirtiéndose en ciudadanos, sin distinción de raza e incluso sin distinción, como ocurrió en otras partes, de propiedad o educación. Es verdad que en algún punto del siglo XIX se intentó poner requisitos de propiedad y alfabetización para el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos, pero finalmente esos condicionamientos formales no echarían raíces. En realidad, los verdaderos obstáculos al pleno ejercicio de la ciudadanía en el México decimonónico no fueron tanto los legales como los de índole cultural, económica y la inestabilidad política del nuevo sistema.

LORENZO MEYER

El voto

Al surgir la ciudadanía, la raíz de la legitimidad política de la autoridad gubernamental sólo sería la voluntad del pueblo expresada por la vía del voto libre. Y los elegidos ya no representarían, como antes, a grupos, sectores o corporaciones, sino al conjunto: al pueblo.

Como lo ha mostrado la investigación histórica, en los primeros comicios en un México aún unido a España, el derecho al voto lo ejercieron prácticamente todos los que quisieron y, lo más interesante, es que lo hicieron con más entusiasmo que organización y con frecuencia le dieron el triunfo a candidatos que no deseaban las autoridades.² Esa primavera ciudadana y democrática no duraría.

Problema

México, una sociedad de origen colonial, de súbditos y con desigualdades sociales extremas, no era terreno fértil para el desarrollo de la ciudadanía liberal y democrática que llegó de fuera y que tras la independencia de 1821 fue reafirmada en las constituciones de 1824 y 1857. Pese al sorpresivo buen inicio, los grandes temas políticos del México del siglo XIX nunca los decidió el voto de una ciudadanía poco participante.³ En su clásico estudio sobre el Porfiriato, Francois-Xavier Guerra mostró que efectivamente había pocas personas con capacidad para actuar como ciudadanos, que las estructuras antiguas pervivieron y que las elecciones nunca decidieron nada importante.⁴

La constitución revolucionaria de 1917 reafirmó los principios de soberanía popular, democracia y ciudadanía (en 1955 se extendió el derecho al voto a las mujeres y en 1970 a todos los que tuvieran de 18 años en adelante), pero al mismo tiempo se empezó a estructurar un sistema

²Virginia Guedea, "Las primeras elecciones populares en la Ciudad de México, 1812-1813" en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 1991, núm. 7, pp. 1-28.

³Hilda Sabato calcula que en Latinoamérica, en ese primer siglo constitucional, sólo votó entre el 0.2 y el 2% de la población, "On Political citizenship in nineteenth century Latin America", *American Historical Review*, octubre, 2001, p. 1302.

⁴*México: del antiguo régimen a la revolución*, 1985, México, FCE, vol. I, pp. 37-41.

autoritario aún más refinado que el anterior.⁵ El régimen del PRI fue uno de elecciones sin contenido y de presidencialismo sin contrapesos que no dejó mucho espacio para el ejercicio de la ciudadanía. Esta situación pareció cambiar cuando, tras una serie de crisis económicas y políticas, además de un enorme esfuerzo de la oposición, el pluralismo político se impuso en las elecciones de 1997 y, sobre todo, en las del 2000, pero la realidad pronto mostró que el problema en puerta para el ejercicio de la plena ciudadanía sería la calidad de la democracia.⁶

Camino por recorrer

Sin duda, México ha avanzado en la construcción de una ciudadanía democrática, pero después de dos siglos seguimos sin poder tener elecciones en condiciones de equidad y libres de sospecha; el corporativismo se mantiene vivo, la división de poderes en algunos estados simplemente no existe porque el mismo partido —el PRI— se mantiene ininterrumpidamente en el poder desde 1929; el respeto del Estado a los derechos del individuo necesita del batallar constante de las comisiones de derechos humanos y de las cortes internacionales para no hundirse; el sistema de partidos deja aún mucho que desear en materia de representatividad, y el enorme poder de los poderes fácticos sobre el aparato de gobierno —empresas de comunicación, bancos, grandes conglomerados industriales e incluso el crimen organizado— hace del supuesto de la soberanía popular un elemento más teórico que real.

El empeño de las fuerzas democráticas mexicanas por darle contenido y sentido a la idea de ciudadanía que se echó a andar en Cádiz ha cumplido ya dos largos siglos y aún le queda mucho camino por recorrer y obstáculos que remover antes de que su contenido tenga una calidad que satisfaga las expectativas despertadas. Es verdad que en

⁵ Una pormenorización de las etapas y de los rasgos del sistema político autoritario que se conformó en México a partir de la Revolución mexicana, se encuentra en Héctor Aguilar Camín y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la Revolución Mexicana*, 1991, México, Cal y Arena, 6ª ed.

⁶ Lorenzo Meyer, *El espejismo democrático: de la euforia del cambio a la continuidad*, 2007, México, Océano.

LORENZO MEYER

ninguna parte, ni en las democracias más avanzadas, el ejercicio de la ciudadanía es una práctica que no pueda ser mejorada, pues el concepto se refiere más a un proceso que a una meta final. Sin embargo, comparando la situación mexicana con los ejemplos disponibles en el contexto mundial, resulta evidente que en nuestro país aún hay mucho espacio para mejorar en materia de ciudadanía y del contexto en que se ejerce: la democracia.

DIÁLOGO DE POETAS

La poesía contemporánea suele, cada cierto tiempo, mirar hacia atrás, enfrentarse no a un pasado inmediato, sino a uno más remoto; buscar no sólo en otros ayeres, sino en otras épocas el sentido y la forma de su ser poético. Así, mirar hacia atrás, adentrarse en el modernismo o en nuestros siglos de oro, o incluso en la lírica medieval, no tiene la misma atención que adentrarse en el pasado griego y latino. Pero si un poema—el ejemplo de *Ars longa, vita brevis* es adecuado— abre con una cita en latín, no es para volverlo antiguo o sacarlo de su tiempo, sino para transformar su actualidad en permanencia. Versos como “Cursivas imperfectas / el sello de tu dorso” tienen, es verdad, un eco clásico, pero son claramente contemporáneos, y el poema los desenvuelve hasta ese “tatuaje inexorable / de trazos en tu espalda”. José Saed Ayub juega su tirada de dados como se debe, con dos de ellos que ruedan a su manera, pero en la misma pista. Me anticipo a la observación: los dados son los únicos cubos que ruedan. Es en el manejo rítmico y no en la temática que ese mirar atrás se manifiesta y se vuelve un mirar hacia adelante. No son pocos los poetas que han cantado la cólera del burócrata, y no menos los que lo han hecho con humor, de Mario Benedetti a Efraín Huerta, pero los poemas—cáusticos, críticos, burlones— están atravesados en este autor por fulgores líricos asombrosos, que obligan a leerlos de otra manera. Vale como muestra los dos versos finales de “Lluvia”: “Como primera canción que emprende el día / amaneciendo en mi costado izquierdo”.

José María Espinasa

POEMAS

José Saed Ayub

ARS LONGA, VITA BREVIS

Dos cuerpos enlazados domestican la eternidad

VICENTE HUIDOBRO, Temblor de cielo

ars longa

vita

brevis

Cursivas imperfectas,
el sello de tu dorso.

La vida es breve, dices,
el tiempo un mal payaso.

En cambio largo el arte:
baúl roto,
rotas redes.

No quiero la corona franciscana
ni la cínica panza entre tirantes,
no vuelo cinco estrellas
ni hotel primera clase.

No estar contigo es medida del abismo
proyecto de paisajes
quizá de.

Garantía de viajes sin retorno
somos pactos sin firma
sin plan, ni luz, ni guía.
Arco iris somos,
otoño que desciende,
se eleva
y precipita.

Me alargo en levedad de colibrí
me abrevo entre tus labios,
me amparo en tu sonrisa
me alojo en la tormenta de tu pelo,
en su amenaza de naufragio.

Sin embargo *dos cuerpos enlazados*
domesticar la eternidad.

Dos cuerpos enlazados
la gravidez
la levedad,
la sordidez
la soledad.

Solidez de la tempestad.

Dos cuerpos enlazados
desafían la eternidad.
No nos vayamos del todo,
clausuremos la mañana.

Seamos
porción de paraíso
vuelo de noche,
larga estampa.

Instante sostenido por botones de agua.

JOSÉ SAED AYUB

Fracción de escalofrío,
tatuaje inexorable
de trazos dibujados en tu espalda.

*

MEDIOCRE CON ESTRÉS Y DE CORBATA

Mediocre con estrés,
puntual y de corbata
por el tráfico y la lluvia enfurruñado
de camisas planchadas entre días
me vuelvo
a cada paso de vestir.

Cada fin de semana pordiosero
me convierto
en rebaño de historias en serie
o en fútbol.

Es domingo y ya me duele el lunes.
Me torno criminal sin quehaceres o *hater*.
Me purifico en sudadera,
me asesino las uñas y la barba.

Aún me queda tiempo de extrañarte.

No soy más que este cualquiera que paga la hipoteca,
ni que los novios que pasan su domingo en Coyoacán;
soy este cuerpo lento, cansado de optimismos,
este bigote ralo, el dolor, esta vergüenza,
esta sonrisa amarga que siempre te sonrío.

Soy celular barato en que dije te quiero
y no me respondiste.

Era verdad, era domingo: quería volverme extraordinario.
Abrazarte descalzo, ver caricaturas, reírte como siempre.

Era domingo y te quería.

Pero ya lunes y reuniones y circular bancaria,
olvidé mi teléfono:
mañana de estrés y de resaca.

Pero siempre
puntual y de corbata.

*

EXORCISMO

Antes de empezar el burocrático día
y revisar los archivos del correo
bajaré de mis alturas angélicas
para ir por un café americano medio
cargado, sin azúcar;
me encontraré a Pamela en el ascensor
y a Chucho, consolidados ejemplos de esta empresa
—me saludarán con gesto autómata;
quedaré en meditación extática
a lo Sócrates, mientras espero y miro
el desfile de corbatas, tratando de ignorarlo,
o fumo un cigarrillo
camel, por no variar.

Dice Fedro que hay un dios del amor
llamado Eros
que inspira valentía.

JOSÉ SAED AYUB

Recuerdo que era medianoche en una playa
desvirgada del Pacífico
y abrí tu hamaca para mudar tu sueño a nuestra casa
—de campaña.
Antes, una tarde de lluvia en tu sofá y tus manos
atormentando mi cabello, oleando a la orilla de tus piernas.

Y supe que la gente no está triste:
lejos esperando,
me senté en la playa a retratarte
con el miedo del mar completo en mis oídos.

Florentino dice no hay cosa más difícil que el amor
y yo no sé, pero conozco
aquel largo colmillo del dolor
que Doctor House no extirpa porque —dice—
en esquirlas de luz me estallaría.
Mejor que te acostumbres —recomienda—
a tu malformación.

Quererte sin mi historia,
con tu esencia viajera y tus vientos australes,
tatuados en el nuevo vaivén de tu cabello.

Silencio.

Segundo sencillo Portishead,
antes de verte tres mezcales:
tu estado de ebriedad
descalzado y danzante
mientras tu brazo
ciñe una espalda menos delgada
que la del que mira cómo la imagen

va perdiendo nombre a medida
del descenso de tu abrazo.

(¿Valentía, autoflagelación?
No importa. Soy mi héroe)

Habría que plantearla como escena de cine
en que alguien ve a los tres
y mira cómo el que mira sobrio
camina a la ventana a mirar Coyoacán,
a llenarse el pecho de humo
único silencio respirable, luminoso rincón
donde orgullosamente dar la espalda
a la miseria de velas que se apagan.

Silencio.

Ya nada de tu cuerpo, nada de brazos tercios
ni mi boca que te busca por saberte.

Antes de que escuches lo anterior y lo siguiente
dirás
con la franqueza de tu nueva estirpe
repetirás
que no hay respuesta: si la hubiera
sería lo contrario a lo que afirmo.
Y cuando diga que te amo
pensarás sin decirlo
que es lo que solías ser, lo que amo.

Y no. Ni petición ni pregunta
ni eternidad, destino ni ganas de ganar,
ni escena en el sofá.

JOSÉ SAED AYUB

Es dibujo suave.

Detente a pensarlo,
ponlo en tu oído, tenlo
dulce en la boca como el café con leche que te preparaba
en invierno, cuando llegabas a mi casa.
Te amo, entra
como a una caja de seda o terciopelo.

Hesíodo cuenta que primero existió Caos
y luego, la Tierra de amplio seno,
sede siempre segura de todos,
y Eros.

Te regalo esta historia sin tristezas,
de esperas y recuerdos,

hilo fino
testamento que nos cose
a estos cielos.

*

LLUVIA

Deshojándose a letras, diciéndote y sin cuenta,
ya cómodo en mi voz, tu nombre es hábito.
No tú sino intuición de ti al reverso del cristal,
grave y trémulo gotear de signos.
No es decir, sino decirte; ni buscar:
encontrarte.

Busco un elogio mejor que mi voz tropezando
trillada de caminos siempre iguales;
despacio, a torpes pasos, el ritmo de la tinta
te halla, y un límite de siempre, de antes:
esta hoja, esta mano aspirando a ser pincel,
bosquejo tierno, aprendiz de vuelo.

Qué solos van los versos buscando retratarte,
palabras tercas de tu historia, necias, nombrándote,
reconstruyendo huellas, fotografiando pistas
en pisadas profundas aunque suaves:
la estela que tras mirar siga cantando.

Y ya es buscar, encontrándote
como goteo que te menciona a modo de metáfora.

Como primera canción que emprende el día
amaneciendo en mi costado izquierdo.

*

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LAS MUJERES LOBAS

*Miguel Ángel Echegaray**

*El que viaja por tierras extrañas,
ve lo que quiere y también lo que no quiere.*

JOÃO GUIMARÃES ROSA

¡Taxi, siga a ese lobo! ¡Mujeres que corren como los lobos! ¡Sí, mujeres que corren como los lobos! No por estas calles decrepitas y cansadas, tampoco encima de las estropeadas banquetas que las angostan y que consiguen acentuar, aún más, su decadencia. No, no, no, otra vez supongo, por aquí no podrían, en activado sigilo, desplazar sus poderosas patas velludas ni agarrar beneficio alguno de la luz de la luna: la chica lista aún no se aparece por arriba de la marquesina de la *Taverna Joaquim*... En todo caso, los lobos, perdón, las mujeres, ejercitan y calientan sus musculosas piernas fuera de sus casas, esperando escuchar el aullido de salida, ¡y a darle tantos rayones al asfalto como puedas! ¡Mujeres que corren como lobos! ¿Mujeres qué? ¡Pues que corren como los lobos!

Enfilamos para otra esquina: yo dando pasos con pies tontos de turista y Marcelo así, como suele caminar él cuando va por ciertas rúas, por cierto, las más apartadas del barrio de Lapa, como un sanitarista afectado de lumbago, con la nariz escaldada por temor a los bajos olores humanos, certificados por la corrupción de la basura; olores de gatos cariocas orinosos, y es que la verdad la verdad, fachadas de comercios y casas barnizadas de mugre solemne que, por supuesto, se resisten al baño diario, una pocilga grisácea, abusadora de sus privilegios que, sin aparente dignidad, es bohemia, organizada y pulcra por tantos exce-

* Escritor y editor.

sos cometidos, por tantas plenitudes de tugurio, y vamos, cincuenta metros, más menos, sorteamos (por una buena causa) el charco de agua puerca y mero enfrente la Madre Ancestral, *un espacio de expresiones africanas*, un changarro acondicionado en unos cuantos metros, colmado de fetiches industrializados por aquí y por allá, más cuatro estantes de piso a techo retacados de libros, revistas, folletos, cedés, y muchos trapos de colores vibrantes para modelar un turbante o un mandil—*cierto, según el señor lo desee*—, dispuestos sobre una mesa de madera rústica. Entonces aparece una mujer alta, de imponente, avasalladora y gentilicia negrura, no más no menos de treinta primaveras, vestida a la usanza de sus abuelas angoleñas: túnica larga hecha de un solo lienzo estampado en rombos que se deforman a fuerza de mezclar azules eléctricos con amarillos chillones y que, sin demasiado picaportismo a la dicha ajena, pregunta con amabilidad universal: *¿qué precisan los señores?* Marcelo se soba la calva, se alisa el bigote blanco y, como si lo apesadumbraran con sus miradas una corte de testigos innecesarios, pregunta de corrido: *busco, apreciaría, indago—¡escúcheme bien!— por el paradero de, preciso un libro de unos hermanos gemelos mozambiqueños y que es muy popular allá en esas tierras ignotas... ¿La señora lo conoce?*—*Sí, lo conozco*, responde enseguida, *es el diario de unas crianzas gemelas que sufrieron la injusta (el subrayado es de ella) guerra civil... no tengo ejemplares pero lo resuelvo con un nuevo pedido*, ella no sabe lo infelizmente prosódico que puede ser Marcelo cuando no consigue algo que sobremanera le interesa al momento. —*Ese libro de mierda me importa para ya, lo estoy esperando para ahora*, pronuncia con énfasis odioso, como si la frase le trajera buena suerte. La mujer no se minimiza, juguetea con su venia y con la posibilidad de que las comunicaciones modernas le envíen a Marcelo, en pronta entrega, el libraco que lo obsesiona. Sonríe y, soslayando al temerario comprador, asiente y masculla con labios de estilizado grosor un—*vamos a ver qué se puede hacer con esto, vamos a ver*. Marcelo mira para uno y otro lado (¡atención, lado uno, atención, repórtate!), como cuando muchos años atrás señalaba con el dedo meñique en el aparador de una tienda, en Edimburgo, la bufanda de colores estupendos que le convenía, mientras que el vendedor, un hombre con cara de ajolote rubio, enfriaba la len-

gua, *–por el precio de esa prenda, no muevo las otras, me complica separar y reorganizar la vitrina.* También hoy, ella se hace la desentendida, dobla y desdobla los paños de atávicas cosmogonías, eléctricos, vibrantes y de importación; luego nos observa con la avariciosa honradez de quien sabe que le debemos una compra sin sentido: *–Haré de inmediato un nuevo pedido.*

– ¡Me leva la cingala! ¡Me leva la cingala!

– ¡Chingada, Marcelo, chingada!

– ¡Eso, eso compadre!

La anfitriona coloca ahora, de una mesa a otra, figuritas de peces y pájaros dizque de marfil (¡puro hueso!); simula, coquetea anteponiendo su cargamento mítico de nueva madre ancestral, en un instante seguro que nos arroja de su reino, ¡no tanto, que los edictos reales tardan en tramitarse! Gesto nuevo y complaciente para encarar a Marcelo y advertirle *–para mí no es una simple transacción comercial, llevo buenos espíritus conmigo y para toda la existencia, voy a prestarle mi ejemplar, pero prometa que me lo devolverá.* A Marcelo se le iluminan, es la mujerona, de golpe en adelante, fantasía adulatoria de un pez de escamado brillante y encantado, una ave que se imita en pájaro de silbidos melodiosos, afirma en voz baja, trasmitiéndonos que su primera desesperación fue un numerito persuasivo y cinicón; pero en segundos cambió a profundo y minucioso elogio.

¡Ah, mañoso!, con que vamos a la Gruta, que eso quiere decir Lapa, para que percibas el ambiente del barrio bohemio más añejo y destartalado de Rio. ¡Ah, mañoso!, de ahí las explicaciones tan raquílicas y medio jocosas, *–pues aquí bebidos, en la noche, las calles se vuelven subterráneas como cavernas, ¿cavernas y tabernas hacen juego, no compadre? Pero esto no es un juego, –¡Mira para allá, pirata de un mes! A Igreja de Nossa Senhora do Carmo da Lapa do Desterro, es de invención portuguesa, la leyenda es muy curiosa: una niña se encuentra en una cueva la imagen milagrosa de la Virgen y la confunde con una muñeca, con lo cual salva la imagen que escondieron unos monjes benedictinos hacía mucho tiempo atrás, por la cosa de los infieles que nunca faltan (y que hoy sobran), bueno, la niña la tomó entre sus brazos y se la llevó; de esa manera se completa la leyenda que comenzó en la*

MIGUEL ÁNGEL ECHEGARAY

Edad Media, ¡cáracaracáracará!, su papá edifica una casita de muñecas para la virgencita, pero ni saboreó el gusto piadoso, llegaron otros benedictinos encapuchados, tan seculares que eran de esta centuria, decomisaron la imagen y la colocaron ahí en el altar, eso es todo, —¿todo? —Sí, los milagros no tienen explicación. —¿Y la niña? —A mí qué carajos me importa la niña, y hablando de niños, nos vamos rápido de aquí, porque esos precaristas no paran de pedir monedas. Con los vientres inflamados de lombrices y vestidos solamente con pantalones cortos, nos observan codiciosos y festivos unos cinco mulatitos de distintas edades, —Son famosos en todo el mundo, compadre, en todo el mundo; son famosos como viejos pequeños que limosnean y luego se los carga la cingala por obra de un asesino contratado por el tendero de la esquina, ¡vámonos, vámonos! ¡Me sacan de quicio tantos niños inútiles, maquinitas tragamonedas! ¡Niños de la calle, mundialmente conocidos por el novo cinema brasileiro, celuloide podrido! ¡Famélicos de profesión! A veces pienso como el tendero: están de más... ¡Vámonos ya! ¡Todos los que moramos en Rio somos abusivos, la gran bola de desgraciados que somos, compadre!

Es costumbre. En la *Taverna Joaquim* se bebe cerveza delgada, junto con una dosis básica de aguardiente de caña. Es costumbre. —¿*Todo bien?*, pregunta el mesero antes de anotar los alipuses en una libretita, porque en Brasil, en cualquier restaurante, sea de cinco o de una estrella, aun en los que ni siquiera figuran en el firmamento, te preguntan siempre “¿*todo bien?*”, como si pudieras responderles: *¿tienes tiempo, para contarte?* ¡Hombre, es costumbre!

Es costumbre y yo soy visita; llega la primera ronda y, ni modo, a ponernos persas con calma y tranquilidad, se la pasa descansado aquí porque me atengo a lo que estipula la sección B de la Guía de Rio: estamos *en feudo irreductible de los bohemios de todo tipo, Lapa vive en la noche. Sus Cafés-concierto, bares y clubes quedan atestados después de media noche. Una frecuencia increíble para ese sector otrora mal afamado, antro de prostitutas y malandros peleoneros*, y apliquémosle el desdén al negro espigado que en la mesa de al lado bebe con discreción una cerveza. Sombrero de carrete, barato; saco y pantalón blancos, baratos; camisa verde limón, barata. Vaya contraste con el traje de lino

color crema, caro, de Marcelo; con su camisa de algodón egipcio, cara, y su sombrero panamá, caro, que olvidó en casa. Una coincidencia, la única, su delgadez compartida. Sí, lo que hace la mano hace la tras, y la boca masculante y desdeñosa de Marcelo es imitativa.

– ¡Este malandro no es del barrio, compadre! ¡Vamos a *cingarlo*, compadre!

El pícaro, aunque amolado, mantiene una dignidad estéril y luego, como desaprensivo, nos vuelve la cara.

– ¡Vamos a *cingarlo*, compadre!

Se acabó la escala del vividor ineficiente, este malandro es pacífico; infla los pómulos y se levanta camino a la puerta, –*¡eh, eh, éh!*, grita el patrón, *son dos reales*, y el malandro apoquina, se desprende como si tal cosa de unas monedas, convencido de que ya no existe taberna dónde birlarse unas cerbatanas. ¡Malandros a mí, compadre, son puro folclor irritante!

Narcibeatrice habla, afirma, jura por Dios y por el orden y progreso, que los negros más puros habitan estas lontananzas y en un dejo demográfico aplastador ilustra: –*Brasil es el segundo país negro del mundo, después de Nigeria, con más del sesenta por ciento de la población negra y mestiza. ¡Mucha fuerza, pero vivimos todavía en la oscuridad!*, remata, y yo digo para los de adentro, se vale sobar por culpa de un chiste colado...

¡Qué notable ebanista hizo a esta mujerona! Ocupa su lugar en la mesa y nos conmina a mirarla con un deseo atemperado y elogioso. Se hace la loca y tarda en sacar de su bolsita hecha de fibras naturales, *de colores y matices seductores*, el libro que le prometió a Marcelo Pessoto, cuatacho iracundo y soflamero que, por haber viajado a México en cinco ocasiones, se cree especialista en sus costumbres.

Otra ronda más. ¿A qué hora papeamos, puro chupirul? Narcibeatrice da un trago más al agua con gas y se erige en diosa del adiós: –*me lo devuelve en dos semanas* y Marcelo, muy agradecido, muy agradecido y muy agradecido, recoge el libro y se precipita a besarla. –*Échate otra, paisana*, le digo y no se siente obligada a ignorarme: *¡No soy campesina, soy africana señor!* Marcelo obligado, muy pero muy obligado, comenta a la diosa que su compadre es de México y no sabe tantas cosas de

MIGUEL ÁNGEL ECHEGARAY

Brasil como cree el metiche. Ella asiente la tatemala y vuelve a tomar asiento y agua con gas. —*Del México sé cosas, Guerreiro, Veracruz tienen poblaciones negritas, son poquitos ¿no?*, —sí, respondo, yo creo que es por el sol inclemente de la costa, y ella se extraña, creyendo que me burlo a su costa, pero enderezo mi domicilio y le digo que yo vivo en la Ciudad de los Palacios, Distrito Federal, y que ahí no moran muchos prietos (algunos nomás por apodo), y antes de que se despeñe el asunto le pregunto qué es lo que sucede con los afroamericanos. Toma un poco más de su gasificada hache dos ¡oh! y enhebra: —*Los negros de los Estados Unidos han perdido para siempre sus orígenes. No solamente los maltrataron inmisericordemente los esclavistas sureños, también les robaron sus orígenes, es como si a usted le quitaran su principio de mexicano, sus pirámides y sus ídolos (nadie se atrevería, pienso y me defiendo). Los afroamericanos van a padecer por un tiempo grande para recuperar sus orígenes. Además, el tiempo se extenderá porque primero quieren obtener nacionalidad legítima, empleo seguro y reconocimiento civil, sus plegarias de Gospel no les bastarán para tanto*, concluye y se levanta; mira a Marcelo y le recomienda: —*en dos semanas me lo devuelve*.

142

Marcelo la sigue con los hasta que la morena se esfuma; esconde en el interior de su saco el libro y me pregunta: —*¿otra ronda, compadre?* —Pues sí, —*igual pa' todos*.

La tarde se apura en chupes desconocidos y en una buena ración de arroz con frijoles y carne de marrano, y Marcelo feliz con su libro de crianzas gemelas que sufrieron una injusta guerra y en la locación perfecta para encontrarnos con Alexei Cezare: la *Taverna Joaquim* que regentea un hombre al que, da lo mismo si se llama o no, Joaquim y... *pará pará, pará paró*.

Prístino, el aguardiente se desliza con la cerveza oscura, una más y otra más, degradados en el triperío de los ingestantes. —*María-chiz, maría-chiz*, grita Marcelo ante un hombrecillo con sombrero chiquito de palma y una guitarrita muy simpática a la que nombran *cavaquiño*. Nos ve como si estuviera al fondo de un espejo y Marcelo necio necio grita de nuevo —*maría-chiz maría-chiz, compadre...*, y el filarmónico ambulante no se inmuta con su pedimento, rasguña las cuerdas de la

guitarrita y solicita nuestras músicas favoritas, y otra vez imparable Marcelo con aquello de *maría-chiz, maría-chiz*, y no, está verde la cosa, él no conoce de mariachis nada y más bien entorna los ojos en un no-melos-hagan-entornar-más-miserables, *—de jotalfredo de jotalfredo*, exige Marcelo, *—o una de Pin Floi*, reviro yo; el hombrecito cavaquiñoso contesta melifluo: *—no conozco esas músicas, doctores. —¡Ah! ¡Haz lo que quieras y repasa todo Cartola!*, sugiere Marcelo conmovido, y la fuimos pasando con aquello de que “tristeza no tiene fin, felicidad sí”, y después con el “córre y mire el cielo” ya vamos a media tranca, más menos a medios chiles con “Acontece”, “El sol nacerá”, “Quien me ve sonriendo”, “Amor prohibido”, “Alborada” y “Sí”, *—y no*, se queja Alexei, *ya párenle a la serenata que preciso hablar en serio con ustedes*. Yo no me arredro: *“hablando en serio con Roberto Carlos”* y Alexei despide al cavaquiñero andante con unos billetes reales; se acabó la fiesta, preste atención querido, *—¿Qué aconteció, Alexei?*

Se mece escrupulosamente la barba; amacizando de más los hombros gruesos que lo delimitan y lanzando hacia delante todo su cuerpo charrón: *—La Organización de Turismo Nacional acordó que dará financiamientos para agencias de viajes y nosotros debemos pedirlos especialmente para el circuito Rio-Cancún. Quieren que los aviones vuelen todavía más. Haremos mucha plata, mucha plata, si te meneas fuerte, (¿con samba o sin samba?, pregunta mental). Reforcemos el plan de negocios en México y ya verás la llegada de mexicanos acá y de brasileños allá*. Suena formidable. Sí, escucho, formidable.

— Alexei Cezar, amonesta Marcelo, para eso vino el compadre.

Es costumbre. Es costumbre entre las ruinas de edificios de una o dos plantas, follaje exiguo en los balcones, no más, y porque Lapa también significa bofetada, guantazo, trancazo o, de plano, chingadazo como el que le proporciona, *¿lo necesitaba?*, el mestizo enfundado en la playera número 6 del club fluminense al prieto que está a su lado enfundado también en la playera con el número 9 del mismo club. Me alarmo: Rivelino jamás se lo hubiera hecho a Edson Arantes, ni Dirceu a Sócrates, ni...

Un suspiro comprensivo y ver que la luz se marcha y sale presurosa del día como empleada de oficina, para qué alarmarse si todos

MIGUEL ÁNGEL ECHEGARAY

los que estamos en Rio somos abusivos. Es tanta mi falta de pericia; Marcelo me dijo lo que Jobim: “Brasil no es un país para principiantes”, y así cómo controlar el entusiasmo y mejor ser otra piedra en Lapa: pétrea, gozosa, sin obligaciones cumplidoras y sambando encuerado por el desierto frondoso con una sola prenda: la peluca de color castaño tirando a rojo, perseguido por una gavilla de desgraciados; pero el mediocampista le hizo una marranada al goleador, como si lo mereciera y no se vale, no, no se vale.

- ¿Son estúpidos o qué?, pregunto a Marcelo.
- Tuercen para Fluminense, compadre, tuercen para su club.
- Pues se tuercen muy fuerte, compadre.

Ya, ya, ya los va a mandar a su casa el patrón, me tranquiliza. Es cierto, el dueño avisa a los rijosos que deben irse o se verá en la necesidad de llamar a la policía o *polízia*, como le llaman acá. Yo ya veo viejo. Cuántas veces no he visto esto mismo o similares. ¿El motivo de la diferencia? Típico, la méndiga alineación perdedora, ¡bah! (No, nunca. No, nunca. Esperaba una distancia nueva. No, nunca. Esperar lo que te toca. No, nunca).

Alexei insiste: *—mucha plata hay en nuestro porvenir, si te meneas, si te meneas*, (¡bah! ¡si no soy cuzca!, de nuevo pregunta, afirmación mental). Y yo pues aquí, ¡en la cueva de las orquídeas susurrantes o su distancia más cercana! *¡Alexei Cezar, te lo vuelvo a repetir, para eso vino a Rio el compadre! Pará, pará, pará, paró.*

Se vino encima la noche. La cachaza y la cerveza imponen otra puntualidad. Igual podría ser el tal Joaquim, que quiere cerrar su taberna, abandonarnos a los tabernícolas y privarnos del elixir que santifique el tabernario. Marcelo se crece energuménico si no nos sirve otra ronda, *—las de la casa las de la casa*, yo implorante y el patrón, Joaquim o lo que sea, se hace el desentendido, *—las de la casa las de la casa*, y nanai.

Alexei Cezar traduce el gesto: *él va cerrar*.

Marcelo da unos pasos bamboleantes; la puerta principal se le estrechó y no puede salir porque abrió de manera gacha los brazos, tiosos tiosos y se autonombró “El Redentor”, y no, como roble viejo y tieso tieso no cede su figura, ni Dios lo quita o lo saca: en estado burro, ¿quién se atreve?

Alexei Cezar traduce, *él va cerrar*:

Marcelo Redentor no cede *–las de la casa las de la casa–*, los brazos ¡vaya tiesura! tampoco ceden, y así de nuevo, así así, y Alexei Cezar (¡menéate, menéate cabecilla!) traduce: *ya les trae otra cerveza y otra cachaza a los dos...*

Marcelo Redentor ríe, ríe y sujeta primero el vasito de aguardiente y se lo empuja de un solo golpe; termina por aventárselo al dueño, que lo pesca con una mano. Bebe la cerveza como en un concurso; se pasa la manga de lino por la boca y desaparece la espumilla final. Joaquim o su antepasado pregona lo inevitable: *el motorista no puede esperar más tiempo*.

En el asiento trasero del taxi patas de hule, aplastados los tres, pegados a Marcelo como lapas, nos transportamos a Leblon, salir de esas cavernosas calles bohemias y quisquillosas. ¿Y si nos topamos con las mujeres que corren como los lobos?

– ¿Qué tanto me has fastidiado con los lobos y las mujeres toda la tarde, compadre?

– ¡Ah! Una publicidad que me entregó la señora de un grupo que considera bueno leer muchos libros...

– ¡Ah! ¡ah-ah!

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NOTAS

CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN DEL PRINCIPIO CRÍTICO MATERIAL DE ENRIQUE DUSSEL

*José Antonio Pardo**

RESUMEN: La filosofía de la liberación de Enrique Dussel se hace sospechosa, para el autor, de incurrir en falacia naturalista por la presencia de los principios materiales en su ética; por ello, se lleva a cabo una crítica a su principio ético material fundamental y, en particular, al principio ético material crítico.

PALABRAS CLAVE: Dussel, principio crítico-material, filosofía de la liberación, crítica, ética, falacia naturalista.

ABSTRACT: The author suspects that Enrique Dussel's philosophy of liberation is committing a naturalistic fallacy due to the presence of material principles in his ethics. In consequence, the foundation of his ethical material principle comes under scrutiny, in particular his critical material principle of ethics.

KEYWORDS: Dussel, critical material principle, Philosophy of Liberation, criticism, ethics, naturalistic fallacy.

RECEPCIÓN: 01 de marzo de 2012.
ACEPTACIÓN: 16 de agosto de 2012.

* Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana.

CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN DEL PRINCIPIO CRÍTICO MATERIAL DE ENRIQUE DUSSEL

148

1. Paradójicamente, la filosofía de la liberación es prácticamente desconocida dentro del medio filosófico mexicano. Digo que es paradójico porque el más conspicuo autor dentro de dicha filosofía lleva casi cuarenta años produciendo obra filosófica en México. Me refiero a Enrique Dussel. No es la ocasión de explicar la razón de dicho desconocimiento; desde luego, es un fenómeno digno de explicación, toda vez que fuera de México la obra de Enrique Dussel no sólo es ampliamente discutida y reconocida, sino considerada acreedora de honores académicos varios. No son escasos, en universidades europeas y estadounidenses, los trabajos de doctorado dedicados al estudio de la obra de Dussel. Incluso dentro de

ellos existen ya un par de monografías clásicas, a saber, la de Eduardo Mendieta en la New School for Social Research de Nueva York y la de Hans Schelkshorn en la Universidad de Viena; de la importancia del pensamiento de Dussel da cuenta también el amplio y generoso diálogo entablado durante casi diez años entre él mismo y Karl Otto Apel, documentado en un libro recientemente publicado por la editorial Trotta, así como el abrumador número de traducciones de su obra, al inglés, al francés, al portugués, al alemán, al coreano, al ruso, etc. No obstante, si bien no es ahora la ocasión de ofrecer alguna explicación, como ya dije, quizá no esté de más sugerir que tal desconocimiento no sea sino efecto de algu-

na telaraña de prejuicios. Prejuicios tales como que Enrique Dussel no hace filosofía, sino ideología política o teología de la liberación.

Sostengo, en cambio, que Enrique Dussel es autor de una filosofía de veras, que incluso llega a abordar temas de tan profunda y acendrada estofa filosófica que aun muchas autoridades, dentro del ámbito de la filosofía política actual, ni remotamente barruntan. En seguida pretendo mostrar, a propósito de una simple tesis dentro de la filosofía de la liberación, el indiscutible talante filosófico de la obra dusseliana. Pero también expresar mi desacuerdo, de naturaleza también estrictamente filosófica, a propósito de dicha tesis. No está de más aclarar el punto. No soy dusseliano; estimo que Dussel, en relación con la tesis que ahora expongo, se equivoca. Pero una cosa es criticar una tesis filosófica, lo cual ya de suyo da testimonio del reconocimiento de la calidad intelectual del autor de la misma, y otra cosa es ese feo vicio, deplorado por Octavio Paz, del ningunoo. Este texto es una crítica a Dussel, pero una crítica que, en la medida en que es una crítica filosófica honesta, admite en el interlocutor una muy honrosa cualidad, la de ser criticable.

2. Los principios materiales de la ética son importantísimos pilares de la filosofía de la liberación; empe-

ro, la presencia de los mismos hacen de ésta una filosofía sospechosa de incurrir en falacia naturalista. Enrique Dussel se hace cargo frontalmente de la posible acusación de que la filosofía de la liberación incurre en falacia naturalista en un sugerente ensayo que adoptaré como eje de la presente reflexión. Sostengo que Dussel logra superar de manera exitosa la posible acusación de incurrir en falacia naturalista sólo parcialmente. Me explico enseguida: Dussel defiende la existencia no sólo de uno, sino de dos principios materiales, a saber “el principio ético material fundamental” y “el principio ético material crítico”. Lo que por mi cuenta defiende es que Dussel sólo atina a evitar la falacia naturalista con la formulación del primero, pero no con la del segundo. Pero además, también sostengo que, para evitar dicha falacia a la hora de formular el segundo, habría que contraer un compromiso ontológico de índole idealista, idealista al modo hegeliano, compromiso que el propio Dussel en varios lugares rechaza muy ásperamente, particularmente a propósito de la obra de Porfirio Miranda. Habría que remitir a la obra de Dussel, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, a quien tenga curiosidad por conocer cuáles son los dos principios de los que hablo, conocimiento que, por lo demás, resul-

NOTAS

ta indispensable para entender mi texto. Pero por cortesía expongo brevemente la formulación de ambos principios.

El principio material fundamental lo expresa Dussel así: “El que actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida”.¹ Por otra parte, el principio material crítico consiste en lo que sigue: “Debe ser criticado todo sistema institucional (o acto, etc.) que no permite vivir a sus víctimas, potenciales miembros negados, excluidos del sistema que tiene la pretensión de reproducir la vida”.² La justificación del primer principio, a juicio de Dussel, es fáctica, en tanto reconoce que *de hecho* “la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana” se da en cada sujeto humano.³ La justificación del segundo principio depende de la del primero: si el principio material no se cumple, y el caso es que dicho principio debe ser cumplido, según el mismo primer principio, entonces debe ser criticado aquello que impide dicho cumplimiento. Dussel se demora en reforzar la tesis de que, en efecto, todo

sujeto humano está inclinado, fundamentalmente por pulsiones de naturaleza cerebral, a conservar, producir y desarrollar su vida, cosa que hace exitosamente, y además en demostrar que es una verdad fáctica de carácter universal. Pero la transición de este hecho, universal si se quiere, al principio ético mismo, parece ser una incurción típica dentro del terreno de la falacia naturalista.

3. Es necesario distinguir para no confundir, siguiendo puntualmente la sugerencia de Dussel, la presencia de cuatro contenidos distintos, aunque yo añadiría que semejantes, según analogía de atribución, subsumidos bajo la expresión “falacia naturalista”. Estos contenidos son, según las palabras del mismo Enrique Dussel: 1. El texto de Hume en que se “sugiere la diferencia entre el ‘es’ y el ‘deber ser’”; 2. La errada identificación analítica entre atributos morales y atributos “naturales”, señalada por Moore; 3. La imposibilidad de la deducción analítico-formal de juicios normativos a partir de juicios fácticos, siendo este último contenido el analogado principal en relación con los otros dos contenidos; y, 4. “La cuestión ética práctico-material que problematiza los diversos modos en que pueda efectuarse la descripción del ‘pasar’, por ‘explicitación’, desde alguna dimensión del ‘ser humano’ al ‘deber-ser’ ético”.⁴ En realidad,

⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, 2008, Madrid, Trotta, p. 140.

² Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, 2001, Bilbao, Desclée de Brower, p. 82.

³ Dussel, *Ética de la liberación...*, *op. cit.*, p. 138.

el último no es tanto un contenido incluido bajo la expresión “falacia naturalista” como la estrategia de Dussel para resolver el problema de tal falacia.

A propósito del primer contenido, Dussel sostiene, siguiendo muy de cerca a MacIntyre, que en realidad Hume no habla para nada de falacia naturalista, sino que, por el contrario, en realidad diseña una ética fundada en la facticidad de los sentimientos morales. Detengámonos en el texto humeano.

Me sorprende encontrar que en vez de la cúpula usual de las proposiciones, ‘es’ y ‘no es’, no doy con ninguna proposición [en el terreno de la ética] que no esté conectada con un ‘debería’ o con un ‘no debería’. Este cambio es imperceptible, pero es, sin embargo, la última consecuencia. Puesto que este ‘debería’ o ‘no debería’ expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que fuese observado y explicado, y al mismo tiempo que fuese ofrecida una razón para aquello que en general parece inconcebible (*seems inconceivable*), cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ésta.⁵

MacIntyre afirma que en este lugar Hume en realidad no desautoriza la

⁵David Hume, *Treatise on Human Nature*, III, i, i, 1969, London, Harmondsworth, p. 521.

transición del ‘es’ al ‘debería’, sino que simplemente afirma que *aunque* “parece inconcebible” tal transición, aunque sea una “transición difícil” que nadie ha atinado a concebir, puede, sin embargo, llevarse a cabo, y que en realidad el propósito de la redacción del resto del libro III del *Tratado* consiste en “mostrarnos cómo es posible hacerla (*show us how it can be made*)”.⁶ Hume, pues, dice MacIntyre, “no está intentando decir que la moralidad carece de fundamento, él está más bien intentando puntualizar cuál es la naturaleza de ese fundamento”.⁷ De ello Dussel concluye que “No sólo Hume no habla de la ‘falacia naturalista’ (en sentido estricto, como en 3, más adelante), sino que por el contrario, nos está diciendo que el ‘deber-ser (*ought*)’ ético se infiere o fundamenta en el ‘es (*is*)’, entendido éste en el nivel de los sentimientos, el placer, la felicidad, las pasiones”.⁸

Por mi parte, opino que esta interpretación del texto humeano me resulta convincente. Aun así, es verdad, tal como Dussel reconoce, que la fundamentación de la moral llevada a cabo por Hume *no es una fundamentación racional*. No me extende-

⁶A.C. MacIntyre, “Hume on ‘is’ and ‘ought’”, en *Philosophical Review*, núm. 68, 1959, Duke University Press, p. 463.

⁷*Ibid.*, p. 466.

⁸Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 89.

NOTAS

ré sobre el asunto pero, por apelar a una fundamentación no racional, Dussel estaría incurriendo en una falacia de re-definición a propósito del uso de la palabra “fundamentación”. Es decir, que la fundamentación no sea racional no significa que Hume no ofrezca razones que justifiquen su postura, sino que “la distinción entre vicio y virtud no está fundada sólo en relaciones entre objetos, ni puede ser percibida por la razón”.⁹ Pero si la distinción entre “virtud” y “vicio” no está fundada sobre relaciones de hechos, aunque pueda ser explicada racionalmente, explicación que desde luego Hume intenta ofrecer, empero no estará fundamentada.

Por otra parte, sospecho que si Dussel y MacIntyre tienen razón, lo consecuencia es punto menos que paradójica, a saber, que Hume, en efecto, no denuncia ninguna falacia naturalista, pero *sí incurre en ella*. No es fácil afirmar tal cosa, que Hume incurre en falacia naturalista, pero mejor demorarse en esto en otra ocasión.

4. A propósito del segundo contenido, Dussel censura un posible reduccionismo falaz en Moore. Se trata de un reduccionismo que por mi cuenta sí encuentro, aunque no me satisface la descripción que del mismo hace Dussel. Escribe, en efecto,

⁹David Hume, *Ibid.*

que Moore no distingue entre la “referencia” de los enunciados descriptivos y la de los enunciados normativos. Escribe éste, en efecto, que Moore comete una “falacia reduccionista” porque “no distingue entre la ‘referencia’ de los enunciados descriptivos (dirigida teóricamente a objetos del mundo) y la de los enunciados normativos (dirigida prácticamente a exigencias del sujeto humano situado en una estructura intersubjetiva, cultural, histórica)”.¹⁰ Para explicar la razón de mi insatisfacción con esta descripción permítaseme tomar el salto desde más atrás. Moore sostiene que el concepto “bien” es inanalizable mediante el uso de atributos naturales, por ejemplo diciendo que “bueno” significa “placentero”, porque de no ser así, entonces una proposición tal como “el placer es bueno”, en virtud del principio de indiscernibilidad de los idénticos, sería equivalente a “el placer es el placer”, lo cual no es el caso. Es decir, dado que los enunciados “el placer es el placer” y “el placer es bueno” no tienen el mismo valor semántico, por lo tanto no pueden compartir *la misma referencia*. En realidad lo que Moore llama “falacia naturalista” consiste en *no distinguir las referencias* propias de los enunciados descriptivos de la de los normativos, de modo que es un error acusar a Moore de no

¹⁰*Ibid.*, p. 91.

hacer esta distinción. Por lo demás, parte de la argumentación del mismo Dussel descansa sobre la tesis de que los enunciados normativos y los enunciados fácticos en realidad *se refieren a lo mismo*, a saber a “la vida humana”, en cuanto ésta es, según escribe Dussel “criterio de verdad práctica y teórica”. Esto último se entenderá mejor después de lo que sigue.

La dificultad planteada por Moore a propósito del análisis del concepto “Bien” es exactamente la misma que se presenta para el análisis de cualquier otro concepto. A esta dificultad, Langford le ha llamado “paradoja del análisis”.¹¹ Tal paradoja consiste en que, para todo análisis, si lo que expresa el *definiens* no es lo mismo que expresa el *definiendum* entonces el análisis es falso; pero si lo que expresa uno y lo que expresa el otro son lo mismo, entonces el resultado es un enunciado trivial. Alonzo Church,¹² haciendo uso de la distinción de Frege entre sentido y referencia,¹³ resuelve la paradoja defendiendo que, para todo análisis

correcto, el *definiens* y el *definiendum* *se refieren a lo mismo*, a saber, lo que Frege llama *Bedeutung* o significado,¹⁴ pero que lo hacen de manera distinta, es decir, asociando los signos que integran el *definiens* y el *definiendum* a sendos y distintos “sentidos” (*Sinnen*). Quiero decir, pues, que lo que Moore confunde no es la referencia de los enunciados teóricos y la de los normativos, sino el sentido. Que el descuido de Dussel es sólo léxico, y que por lo tanto no afecta seriamente a la argumentación, pues no es en realidad una inconsistencia, se echa de ver en que lo que constituye el valor de verdad de una proposición tal como “‘Bueno’ significa ‘x’”, donde ‘x’ está en lugar de un juicio teórico, es que ‘Bueno’ y ‘x’ significan lo mismo (el *Bedeutung*, según Frege y Church, es el valor de verdad de la proposición en la que se expresa el análisis); a saber, de acuerdo con Dussel, la vida humana, pero de distinto modo o por medio de sendos sentidos.

Si no se admite la distinción entre sentido y significado para enunciados analíticos no triviales, y en general, si

¹¹ C.H. Langford, “Notion of Analysis in Moore’s Philosophy”, en Paul Arthur Schilpp (edit.), *The Philosophy of G.E. Moore*, 1992, Illinois, La Salle, p. 323.

¹² Alonzo Church, “A note on ‘The Paradox of Analysis by Morton White’”, en *The Journal of Symbolic Logic*, 1946, vol. 11, núm. 4, p. 133.

¹³ Gottlob Frege, “Sobre sentido y referencia”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, 1998, Madrid, Tecnos, pp. 84 ss.

¹⁴ Peter Geach sostiene que Russell comete un error cuando piensa que para todo caso es verdad que “bedeuten” es equivalente a “denote”, pues “lo que el término general ‘hombre’ denota, podría ordinariamente ser tomado como los hombres individuales, mientras que para Frege [en el caso del análisis] el *Bedeutung* de ‘hombre’ no es muchos hombres, sino un concepto”, Peter Geach, *Logic Matters*, p. 28.

NOTAS

no se admite la distinción entre sentido y referencia, entonces se presenta la imposibilidad señalada por el último contenido subsumido bajo la expresión “falacia naturalista”. Es sobre todo a raíz de la adopción de una semántica exclusivamente extensional, desde la semántica verificacionista del círculo de Viena hasta Quine y sus seguidores, que se ha tornado muy fácil impugnar, mediante el recurso de apelar a la falacia naturalista, la defensa de cualquier principio material para la ética.

5. La estrategia argumentativa de Dussel consiste en mostrar que la referencia a la vida humana admite tanto descripciones asociadas a “sentidos teóricos” como a “sentidos prácticos”, lo cual quedaría probado si se encontrara algún tipo de enunciado que, por referirse a la vida humana, sea “*al mismo tiempo*” fáctico y normativo. “Deberían referirse, en el nivel material —escribe Dussel congruentemente con la enmendadura que he hecho—, a la ‘vida humana’ en cuanto humana”.¹⁵ Dicho enunciado sería, por ejemplo: “Juan es un ser humano y, por lo tanto, cerebralmente dotado de conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre su vida”.

En efecto, es perfectamente describable, de manera correcta y en términos tanto fácticos como mora-

les, “el modo de realidad” de Juan por medio de los atributos “tener cerebralmente: conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre la propia vida”. De este modo, distintas expresiones denotativas tales como “el organismo que tiene cerebro humano” o “el organismo que tiene conciencia, autoconciencia y responsabilidad sobre la propia vida”, distintas en virtud de los sendos sentidos asociados a ellas, y teniendo éste como contenido atributos morales “ser responsable” y aquél, en cambio, atributos físicos como “tener cerebro humano”, admitirían ser intercambiadas sin alterar el valor de verdad (*salva veritate*) de las proposiciones de las cuales formen parte, en tanto se refieren ambas a la misma realidad viviente. El pasaje, pues, de lo “teórico” a lo “práctico” estaría fundado y justificado en virtud de la referencia común, en este caso, de lo teórico y de lo práctico.

La justificación de que en un caso como éste “lo teórico” y “lo práctico” se refieren a lo mismo, a la vida humana, es llevada a cabo por medio de una deducción trascendental (que Dussel llama “dialéctica”),¹⁶ cuya

¹⁶Dussel llama dialéctica, en referencia a Hegel, a la inferencia que va desde “el aparecer” hacia “el fundamento” de dicho aparecer, inferencia según la cual el aparecer sería la explicitación del implícito fundamento y, por tanto, el fundamento la explicación de su aparecer. Es un error. Me parece que no es esto, estrictamente, en lo que consiste la dialéctica hegeliana, sino en lo que con-

¹⁵Dussel, *op. cit.*, p. 94.

conclusión es que toda acción humana, desde la elaboración de una herramienta hasta la fundación de una institución o la simple emisión de un enunciado con pretensión de objetividad, tiene como condición de posibilidad el haberse *hecho cargo* de la propia vida y haber decidido no *cometer suicidio*. A propósito de esto, Dussel recurre a la autoridad de Wittgenstein, quien afirma: “Si el suicidio estuviera permitido, todo entonces está permitido [...] aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo”.¹⁷ Este hacerse cargo de la propia realidad, por más que Zubiri afirme que es “un hecho”, se trata más bien de una hipótesis explicativa (el *fundamento del fenómeno*, de acuerdo con la terminología dusseliana) susceptible de demostración trascendental.

siste, entre otras cosas, la deducción de las categorías del entendimiento (deducción trascendental) practicada por Kant. Lo estrictamente dialéctico, en Hegel, es la refutación, entre otras cosas, de dicha operación llevada a cabo por Kant. El momento conclusivo de la argumentación hegeliana, posterior al momento dialéctico y que Hegel llama “especulativo”, es el reconocimiento no ya de las condiciones de posibilidad del “aparecer” (lo implícito del aparecer), sino de las condiciones de posibilidad de la refutación de la deducción hecha por Kant (lo implícito en la refutación de la deducción trascendental). Acerca de esta interpretación que hago de Hegel he escrito un artículo que pronto será publicado y cuyo título es “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”.

¹⁷Texto del 10 de enero de 1917, citado por Dussel, *Filosofía de la liberación...*, *op. cit.*, p. 142.

Dussel demuestra, pues, que todo orden vigente, en la medida en que es fruto de la acción o de la praxis humana, es ya la respuesta a un imperativo práctico. Es decir, se debe de suponer la existencia de un imperativo práctico-material expresable como: ¡No te mates!, pues de no hacerse el mero modo de “aparecer” del “mundo humano” resultaría ininteligible o infundado. Este mundo, pues, en su simple y nudo acaecer *implica* ya, como condición implícita, la existencia, ciertamente a nivel cerebral, de lo normativo.

6. Me parece, pues, que con esto Dussel logra evitar satisfactoriamente la falacia naturalista. Empero, el principio material crítico ofrece otras dificultades, también asociadas con el nombre “falacia naturalista”, que con sólo lo expuesto hasta aquí no quedan resueltas.

El principio crítico material parte, escribe Dussel, de la constatación empírica:

buena parte de la humanidad, (los miserables del sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, los niños de la calles, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas... y toda la humanidad

NOTAS

en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*.¹⁸

Si hemos admitido el principio ético material, de él se sigue que el sistema que produce todas estas víctimas *no puede ser verdadero* y, por ende, es digno de ser criticado y derruido. A mí, en cambio, me parece que esto no se sigue de aquello, pues la palabra “verdadero” usada en la conclusión no tiene el mismo “significado” que la palabra “verdadero” utilizada en las premisas. La prueba de que sí se da esta anfibología es que si no fuera el caso, entonces la relación entre la conclusión y las premisas sería de inconsistencia, es decir, sería necesariamente falsa.

Dussel afirma que todo orden vigente, en cuanto que existe, tiene como contenido, a la vez fáctico y normativo, “la vida humana”, de modo que cualquier sistema humano, en la medida de que existe, satisface la “descripción que incluye términos normativos”: “todo acto, norma o institución, etc., tiene como contenido fáctico el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana”, y por ende, “todo acto, norma o institución, es, en sentido analógico atributivo, verdadera. Es decir: para toda x, si x es un acto, o x es una norma, o x es una institución, entonces x es verdadera

(según analogía de atribución). Pero, la postura de Dussel incluye también el supuesto de que hay por lo menos una x tal que no es verdadera. Es posible alegar, para evitar la inconsistencia—como de hecho hace Dussel—, que en realidad el contenido del acto, norma, institución, etc., no es tanto la producción, reproducción y desarrollo efectivo de la vida humana, como la “pretensión” de lo mismo. Es decir, no es el caso, por lo tanto, que el contenido de todo acto, norma e institución sea la “bondad” o “verdad”, sino la “pretensión de bondad” o “pretensión de verdad”. Es, en realidad, que por hablar de “pretensión” que se abre espacio a la falibilidad y por lo tanto a la ocasión para la crítica.

No obstante, si la pretensión de verdad se mantiene, aun cuando no se cumpla la misma, entonces es imposible establecer una relación de bicondicionalidad entre pretensión y cumplimiento de la pretensión, de suerte que sí se estaría incurriendo en falacia de anfibología: de la falsedad de A no se sigue la negación de la pretensión de A, ni, en el mismo sentido, de la negación de A se sigue la falsedad de la pretensión de A. Para justificar que el incumplimiento de una pretensión la anula como realidad, es decir, para justificar que el incumplimiento de una pretensión sea interpretable como “negatividad”, es necesario

¹⁸ *Ibid.*, p. 371.

postular un tipo de entidad de naturaleza no empírica, sino ideal, a saber el deber mismo, cuya materia es la subjetividad en sentido racionalista, lo que Hegel y Porfirio Miranda llaman “el Espíritu”. Es verdad que resulta empíricamente constatable “la pretensión de verdad”, aunque no sea porque dicha pretensión se postule como factor explicativo de cierta conducta empíricamente constatable, de modo que ciertas conductas de este tipo sólo resulten explicables bajo el postulado de cierta compulsión vital, voluntad de vida o voluntad tendente, tal como la llama Xavier Zubiri. Pero que la violencia contra dicha compulsión sea auténtica violencia moral (negación), y no la violencia que se ejerce, por ejemplo, contra el cuerpo cuando se le ejercita

para una competencia atlética (negación de la negación), implica que el cumplimiento de la tal compulsión sea *obligatorio* de manera categórica y no empírica. La falta de cumplimiento de una tendencia o de una pretensión no es ningún momento negativo para dicha tendencia o para dicha pretensión en cuanto realidad, pues una tendencia o una pretensión insatisfechas, en términos fácticos, son tan realmente tendencias o pretensiones como lo son si están, en cambio, satisfechas. Dussel le reprocha a Porfirio Miranda haber confundido “la vida”, con “la idea de vida”. El problema es que, sin esta “confusión”, entonces “el principio vida” se torna incapaz de generar, de manera consistente, ningún principio material crítico.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA MAÑANA ESTÁ BONITA... Y LA CIUDAD TAMBIÉN: LA CIUDAD DE MÉXICO A LOS OJOS DE GUILLERMO SHERIDAN

*Raúl Bravo Aduna**

RESUMEN: A partir de una deriva por los pasillos de las teorías psicogeográficas del Situacionismo francés, se presenta un análisis de la configuración de la ciudad de México en la obra del ensayista y académico Guillermo Sheridan, prestando particular atención a tres puntos específicos: lo misterioso y aterrador de una ciudad en la que lo anormal se sabe normal; la reconstrucción de identidad y personalidad por medio de una crítica incisiva al espacio urbano; la volatilidad y dificultad que implica pasear por una ciudad de México caótica y disímil.

PALABRAS CLAVE: Debord, psicogeografía, ciudad, espacio, situacionismo, Sheridan.

ABSTRACT: While wandering in the halls of French situationism's psychogeographic theories, we are presented with the opportunity to analyze Mexico City's infrastructure in the works of essayist and academic, Guillermo Sheridan. In this article, we will focus on the following three points: the city's mysterious and terrifying aspect where the abnormal is the norm, the reconstruction of its personality and identity through a harsh criticism of its urban space, and the instability and inconvenience of walking through this chaotic and cunning city.

KEYWORDS: Debord, psychogeography, city, space, situationism, Sheridan.

RECEPCIÓN: 17 de mayo de 2012.
ACEPTACIÓN: 16 de agosto de 2012.

* Centro de Lenguas, Universidad Panamericana;
editor de la revista *Cuadrivio*.

LA MAÑANA ESTÁ BONITA... Y LA CIUDAD TAMBIÉN: LA CIUDAD DE MÉXICO A LOS OJOS DE GUILLERMO SHERIDAN

160

La ciudad es permanente, pero volátil; monolítica, pero maleable. Nada en ella es eterno y, sin embargo, todo en ella busca permanecer, no ser sometido a la tiranía del tiempo. Paradoja incomprensible, la ciudad, aunque objetiva (delimitada por planos, constituida por edificios específicos, registrada y administrada por catastros), es subjetividad pura: punto de encuentro de una miríada de miradas distintas sobre un supuesto mismo fenómeno, que en realidad puede tomar cualquier forma o significación posibles. La ciudad, por tanto, puede ser catalogada de muchísimas cosas, pero no de sencilla.

Desde su definición por Guy Debord en 1955, la psicogeografía se ha convertido en un punto de referencia

obligado para el estudio de la concepción subjetiva de las ciudades (aunado a los conceptos de *geography matters*, geografía humana y geografía social, entre otros). Desde los adherentes a la Internacional situacionista a finales de los años cincuenta, hasta los revisionistas de las distintas teorías en que han ramificado desde Debord, ha habido un interés por amalgamar distintas esferas y capas de la experiencia urbana, para dar explicaciones más integrales y menos definitivas de la ciudad, delineadas por un marco teórico-psicogeográfico, buscando sustentarse en una geografía social, por un lado, y de lo efímero y transitorio, por el otro. Por su complejidad de análisis en el mundo “real”, la psicogeografía re-

curre con frecuencia a las representaciones literarias de las ciudades para sus empresas espeleológicas.

Aunque no de manera exclusiva, en literatura los análisis psicogeográficos de ciudades tienden a ser realizados sobre expresiones narrativas. Lo anterior es comprensible por el tipo de representación que suelen ofrecer novelas y cuentos, no sólo del espacio, sino del tiempo, sentimientos, objetos y demás elementos que constituyen el entramado narrativo. Precisamente, la polifonía de la narrativa da pie a que se puedan analizar las distintas capas y esferas que la psicogeografía busca observar de una ciudad. Sin embargo, lo mismo puede ser localizado en otros géneros, en el ensayo, por ejemplo, como se verá más adelante.

Si bien es cierto que toda ciudad es compleja, hay ciudades que son más complejas que otras... y después, más lejos todavía, está la ciudad de México: centauro ciempiés, ostión malformado, cucaracha kafkiana que también tiene algo de parisina (alguna vez escuché que París no es otra cosa que un montón de Bellas Artes amontonados), que también se convierte, de noche, en millardos de sílfides danzantes, lugar en el que se puede encontrar el amor entre calles sin nombres y barrios desfigurados, entre paquetes humanos y embotellamientos de autos. Aunque compli-

cada e incontenible, la ciudad de México ha quedado delineada, en gran medida, por la poesía mexicana, que se ha encargado de intentar trazar el camino que ha seguido, como establece Claudia Kerik, a través del “desorden, la aparición simultánea de distintas visiones de la ciudad en los poemas, la confrontación de modos contradictorios de percepción de una misma ciudad”.¹

Salida de la pluma de Guillermo Sheridan (1950), cualquier palabra es diatriba en potencia, crítica en ciernes. A los ojos del humorista y académico mexicano, todo evento en México trae consigo la posibilidad de ser analizado a base de risas, un desmenuzamiento que revela terquedades y absurdesces sociales entre risotada y risotada. Dada su ferviente religión a la poesía mexicana, no es de sorprender que algunas de las críticas más incisivas y punzantes de Sheridan tomen a la ciudad de México como blanco, precisamente por la importancia que ha tenido en su tradición. Ante los ojos de Sheridan, la ciudad de México se vuelve, en ocasiones, el peor lugar para vivir: un monstruo obtuso que no puede ser domesticado, en el cual su propia arquitectura lo vuelve más torpe y salvaje; sin embargo, el humor y la ironía de Sheridan

¹ Claudia Kerik, “Poesía y ciudad”, *Letras libres*, en línea, Internet enero de 2007, disponible <http://www.letraslibres.com>.

NOTAS

transmutan en una suerte de filtro que da cabida a una reflexión más integral de la ciudad, en la que no hay espacio para posturas ni inamovibles ni maniqueas. Puesto que en las representaciones de la ciudad de México de la producción ensayística de Guillermo Sheridan colisionan psicología y geografía,² lo supuestamente objetivo con lo subjetivo, me parece un caso sugerente para ser revisado bajo la lupa psicogeográfica.

Actualmente, existe consenso entre los estudiosos, en torno a la psicogeografía, concepto referente a un conocimiento general de la teoría, utilizado con frecuencia en distintos ámbitos, tanto académicos como cotidianos. Sin embargo, antes de entrar al análisis psicogeográfico de la ciudad de México de Sheridan, valdría la pena recorrer los pasillos de la psicogeografía en sí, así como de algunas de sus derivaciones y compañeros de viaje.

Uno podría pensar que la primera precisión que se tendría que hacer para hablar de psicogeografía es sobre el concepto mismo de psicogeografía; sin embargo, considero ese camino equívoco y desviante. Para entender a la ciudad en un contexto psicogeográfico, primero hay que abordar a la ciudad en términos generales para

poder, a la postre, entender las representaciones literarias de ciudades específicas.

Ya he mencionado que la ciudad queda determinada por una combinación de objetividad y subjetividad; ahí reside la complejidad para entender el concepto de ciudad. En este sentido, la definición de diccionario resulta de gran provecho: “Conjunto de edificios y calles, regidos por un ayuntamiento, cuya población densa y numerosa se dedica por lo común a actividades no agrícolas”.³ Tal definición es útil porque parece ser la misma noción generalizada de las ciudades: entes estáticos, cuadrículados por calles, encajonados por edificios, habitados por paquetes de personas que nada modifican, entes que sólo cambian de vez en vez y poco a poco; tal definición es útil porque es categóricamente errónea o exigua, por decir lo menos.

La ciudad, en tanto concepto, elude las cadenas de las definiciones. “Ninguna definición podrá aplicar para todas sus variaciones y ninguna descripción podrá cubrir todas sus transformaciones, desde el núcleo social embrionario hasta las formas más complejas de su madurez y la desintegración corporal de su edad”,⁴

²Para no entrar en discusiones de teoría de los géneros, tomo la etiqueta genérica de “ensayo” para catalogar a la prosa no académica de Sheridan, excluyendo su única novela publicada, por cuestiones de practicidad.

³“Ciudad”, *Diccionario de la lengua española*, en línea, Internet, disponible <http://www.rae.es>.

⁴Lewis Mumford, *The City in History*, 1989, San Diego, Harcourt, p. 3. Las traducciones son mías, a menos que se especifique lo contrario.

apunta Lewis Mumford, referente obligado en el estudio de la ciudad. Y el terreno se vuelve todavía más tembloroso cuando se incorporan conceptos como espacio y lugar –y cómo éstos se articulan de maneras específicas en la construcción de la experiencia urbana, a partir de cuestiones sociales, económicas, de género y relaciones de producción que, por cuestiones de practicidad, no serán contempladas en este lugar–. La idea, sin embargo, es clara: no es sencillo hablar ni de la ciudad ni de su progresión histórica ni de sus configuraciones en términos generales, salvo quizá en abstracto y de manera general.

La ciudad no es suma de elementos; es, por el contrario, yuxtaposición de perspectivas, encabalgamiento de mundos tanto físicos y tangibles, como etéreos e inefables. El problema de la definición de diccionario de “ciudad” radica en una limitación exagerada sobre qué es lo “real” de una ciudad. La opinión común afirmaría, en una primer instancia, que lo real de una ciudad queda definido por el “conjunto de edificios y calles...”; sin embargo, como bien escribe Jonathan Raban:

a ratos [...] *la ciudad se vuelve suave*; espera que se le imprima una identidad. Para bien o para mal, te invita a *re-hacerla*, consolidarla en una forma en la que puedas habitar. Tú igual. Decide quién eres y

la ciudad tomará una forma fija a tu alrededor. Decide qué es y *tu identidad será revelada como un punto específico triangulado en un mapa*. Las ciudades [...] son elásticas por naturaleza. Las podemos malear a nuestra imagen.⁵

Así pues, lo “real” de la ciudad no sólo se encuentra en lo físico, sino en el comportamiento de las personas que la habitan; paralelamente, esas personas constituyen a la ciudad en sí:

A veces puede parecer como si el estado mental de la ciudad –sus opiniones, sus actitudes, su propio sentido de existencia, su humor– le diera un carácter propio y específico. Lo que es real de las ciudades, por tanto, son también sus cualidades intangibles: sus atmósferas, sus personalidad, quizá.⁶

Y aunque lo ramplón y concreto, incluso brutal de la ciudad, suela imponerse sobre lo maleable, “la ciudad como la imaginamos, la ciudad suave de ilusión, mito, aspiración, pesadilla, es real, incluso más real, que la ciudad dura que podemos encontrar en mapas, estadísticas y monografías de sociología urbana,

⁵ Jonathan Raban, *Soft City*, 1998, Londres, The Harvill Press, p. 3.

⁶ Steve Pile, *Real Cities: Modernity, Space and the Phantasmagorias of City Life*, 2005, Londres, SAGE, p. 3.

NOTAS

demografía y arquitectura”.⁷ Objetividad y subjetividad se entremezclan en la ciudad, se encuentran en retroalimentación perpetua y es imposible saber dónde comienza una y termina la otra, hasta el punto en que los trazos del mapa personal y el mapa imparcial quedan trenzados.

La arquitectura de una ciudad queda sometida a esta paradoja también, particularmente por la interacción de las personas con ella. Al respecto, David Harvey establece: “nuestra experiencia subjetiva puede llevarnos a los terrenos de la percepción, imaginación, ficción y fantasía, que producen tantos espacios y mapas mentales como miradas del *fenómeno supuestamente ‘real’*”.⁸ Los edificios de la ciudad quedan impregnados por la ciudad misma, así como por la impresión que tiene el observador (París como un montón de Bellas Artes aglutinados). De tal manera, la arquitectura adquiere una doble función, como lo sugerido por el filósofo norteamericano Karsten Harries: por un lado, la arquitectura busca domesticar el espacio, dar una forma específica a las cosas; por el otro, desafía a la tiranía del tiempo, a través de la belleza adquiere un lenguaje supuestamente eterno.⁹ Sin

embargo, ambas funciones quedan supeditadas al entendimiento de la arquitectura dentro de la ciudad que no puede ser contenida por una forma específica: no es objetiva, ni en cuanto a tiempo ni en cuanto a espacio (condición de perspectiva que ha quedado como la dominante desde la aparición del posmodernismo entendido en un sentido amplio). Por más que la arquitectura luche por demostrar lo contrario, en la ciudad la realidad está encadenada a ser desesperadamente imprecisa.

Dicho lo anterior, es posible movernos al terreno de la psicogeografía. En 1955 Guy Debord estableció que “la *psicogeografía* se proponía el estudio de las leyes precisas y de los efectos exactos del medio geográfico, conscientemente organizado o no, en función de su influencia directa sobre el comportamiento afectivo de los individuos”.¹⁰ Es un concepto que queda algo abierto, ambigüedad que le gustaba al mismo Debord, para permitir un espectro más amplio de trabajo sobre lo psicogeográfico. Pero para Merlin Coverley lo psicogeográfico se caracteriza por tres elementos particulares: 1) el

⁷Raban, *op. cit.*, p. 4.

⁸David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 1992, Cambridge, MA, Blackwell, 203. Las itálicas son mías.

⁹Cfr. *ibid.*, p. 206.

¹⁰Guy Debord, “Introduction à une critique de la géographie urbaine”, *La Revue des Ressources*, en línea, Internet octubre 2009, disponible <http://www.larevuedesressources.org>. La traducción es de Lourdes Martínez para la revista *Amano*, disponible en el *Archivo Situacionista Hispano* en línea <http://www.sindominio.net>.

acto de caminar o la deriva en el paisaje urbano, por ponerlo en términos situacionistas; 2) un espíritu de radicalismo político que se mezcla con una subversión juguetona, derivada del cuestionamiento de los métodos que se emplean para transformar nuestras relaciones con el entorno; y, 3) una exageración de lo misterioso y oscuro de la ciudad.¹¹ Tres elementos que, dicho sea de paso, se encuentran presentes, de una forma u otra, en la obra de Guillermo Sheridan, que trata a la ciudad de México como centro de su crítica.

Para Debord, necesariamente se tiene que hacer una distinción entre la idea de ir a la deriva y, simplemente, pasear o viajar:

El concepto de deriva está ligado indisolublemente al reconocimiento de efectos de naturaleza psicogeográfica, y a la afirmación de un comportamiento lúdico-constructivo, lo que la opone en todos los aspectos a las nociones clásicas de viaje y de paseo.¹²

¹¹ Cfr. Merlin Coverley, *Psychogeography*, 2006, Harpenden, Pocket Essentials, pp. 12-4.

¹² Debord, "Théorie de la dérive", *La Revue des Ressources*, en línea, Internet julio 2009, disponible <http://www.larevue-desressources.org>. La traducción es de la editorial madrileña Literatura Gris, incluida en la antología *Internacional situacionista: La realización del arte*, disponible también en el *Archivo Situacionista Hispano* en línea <http://www.sindominio.net>.

Ir a la deriva implica una construcción, por medio de los sentidos, tanto del sendero que se está trazando como de lo que se observa; sin embargo, al mismo tiempo que se construye, se reconoce, pues todos ellos son elementos psicogeográficos sabidos. Esta dicotomía construcción-reconocimiento es una paradoja que el mismo Debord reconoce:

Pero la deriva, en su carácter unitario, comprende ese dejarse llevar y su contradicción necesaria: el dominio de las variables psicogeográficas por el conocimiento y el cálculo de sus posibilidades. Bajo este último aspecto, los datos puestos en evidencia por la ecología, aun siendo *a priori* muy limitado el espacio social que esta ciencia se propone estudiar, no dejan de ser útiles para apoyar el pensamiento psicogeográfico.¹³

Ir a la deriva, por tanto, implica que el caminante no puede descubrir algo novedoso en lo que observa, puesto que ya domina las variaciones psicogeográficas posibles; al mismo tiempo, la construcción instantánea de la ciudad (ya sea conocida o desconocida, es lo de menos) es novedad pura, descubrimiento absoluto. La ciudad, junto con el "derivante", transmuta en serpiente que se muerde la cola, bucle infinito de construcción y reconocimiento.

¹³ *Idem*.

NOTAS

Para Coverley, este acto de ir a la deriva en las urbes se convierte en sí en un acto de subversión, puesto que las ciudades se han convertido en espacios profundamente hostiles para los peatones,¹⁴ un acto que va en contra de la ciudad moderna:

Caminar se ve como algo que va en contra del espíritu de la ciudad moderna, ya que promueve una idea de circulación sin problemas y una mirada a nivel de piso que caminar requiere. Esto permite que uno cuestione la representación oficial de la ciudad al cortar las rutas establecidas y al explorar aquellas áreas marginales y olvidadas que, por lo general, son soslayadas por los habitantes de la ciudad.¹⁵

Esta manera de redescubrir, o reconstruir para ser más preciso, una ciudad queda aunada al segundo factor que Coverley apunta como elemental en el análisis psicogeográfico: la subversión.

“La psicogeografía”, dice Coverley, “demuestra un sentido jugueteón de provocación y engaño”.¹⁶ La psicogeografía, desde sus inicios, buscaba crear algo más que una simple teoría estética o analítica, buscaba un cambio radical del mundo y, dado que queda construida a partir de la observación, de la forma en que se percibía

la ciudad. Quizá derivadas de la famosa última tesis de las “Tesis sobre Feuerbach” de Karl Marx,¹⁷ Debord presentó sus propias “Thèses sur la révolution culturelle”, documento en el que puede leerse que “El arte puede dejar de ser una relación de las sensaciones para convertirse en una organización directa de sensaciones superiores: se trata de producirnos a nosotros mismos, y no cosas que no nos sirvan”.¹⁸ De tal manera, el acto mismo de apreciar conlleva creación: creación propia que deviene en alteración, o construcción, de la ciudad o del medio que rodea al “apreciador”. Crear, en este sentido, necesariamente se entrelaza con los conceptos de rebelión, provocación y subversión, pues crear implica reconstruir, a partir de una suerte de radicalismo político, un edificio, una ciudad, un mundo, el universo entero.

Debord no hace hincapié sobre lo misterioso y oscuro de la ciudad, elemento característico de la psicogeografía de acuerdo a Coverley; sin embargo, el “Formulaire pour un urbanisme

¹⁷ “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Cfr. Karl Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en línea, Internet, disponible <http://www.marxists.org>.

¹⁸ Debord, “Thèses sur la révolution culturelle.” *Internationale situationniste* No. 1, junio 1958, en línea, Internet disponible <http://www.debordiana.chez.com>. La traducción al español también es de Literatura Gris, y está disponible en el *Archivo Situacionista Hispano* en línea <http://www.sindominio.net>.

nouveau” de Ivan Chtcheglov, escrito bajo el pseudónimo de Gilles Ivain, describe en su párrafo introductorio la necesidad de redescubrir el misterio que solía guardar la ciudad:

Nos aburrimos en la ciudad, ya no hay ningún templo del sol. Entre las piernas de las mujeres que pasan, los dadaístas hubieran querido encontrar una llave inglesa y los surrealistas una copa de cristal. Esto se ha perdido. Sabemos leer en los rostros todas las promesas, último estado de la morfología. La poesía de los carteles ha durado veinte años. Nos aburrimos en la ciudad, tenemos que pringarnos para descubrir misterios todavía en los carteles de la calle, último estado del humor y de la poesía.¹⁹

El aburrimiento es lo que lleva, de acuerdo con Chtcheglov, a los letristas y posteriormente a los situacionistas a redescubrir el mundo por medio de la psicogeografía; por ello, es imperativo buscar en los rincones más oscuros y misteriosos de la ciudad aquellos elementos que han quedado olvidados, punto de partida para la reconstrucción de la ciudad mediante las distintas miradas y perspectivas que la constituyen.

¹⁹ Ivan Chtcheglov, “Formulaire pour un urbanisme nouveau”, en Chtcheglov Jean-Marie, Apostolidès y Boris Donné, *Écrits retrouvés*, 2006, París, Allia, p. 7. Esta traducción también es de la antología *Internacional situacionista*, disponible en línea <http://www.sindominio.net>.

Entendida *grosso modo* la psicogeografía y sus características principales, es posible ir a la deriva por la ciudad de México de Guillermo Sheridan. No son pocas las páginas que Sheridan le ha dedicado a esta ciudad, ni son pocas las maneras en que ha logrado retratarla. Aunque llenas de ironía y humor, sus descripciones son desgarradoras: crean una ciudad de México desoladora que se siente incómoda, precisamente por familiar y reconocible:

Cuando pasaban *Mad Max* hace años en los cines, con sus imágenes sobre lo espantoso que iba a ser el mundo posterior a la guerra atómica en el año cinco mil, los mexicanos nos sentíamos timados: hacía décadas que ese pinche futuro ya estaba en Iztapalapa y no cobraban por mirarlo.²⁰

La ciudad de México de Sheridan es un lugar espantoso, oscuro, terrible, en el que cualquier cosa puede suceder, en la que el único misterio es que nada es misterioso (salvo cuando salen las cosas bien), una ciudad que es “rica en paradojas”, erigida sobre un lago y muerta de sed.²¹ La de México es una ciudad que, para Sheridan, tiene la capacidad de presenciar cualquier cosa, incluso alcantarillas que

²⁰ Guillermo Sheridan, *Viaje al centro de mi tierra*, 2011, Oaxaca, Almadía, p. 63.

²¹ Cfr. *ibid.*, p. 53.

NOTAS

explotan, fenómeno que explica de la siguiente manera:

En pleno centro de la ciudad, luego de retumbar en sus centros la tierra un rato, varias alcantarillas lanzaron no agua (como es normal que sea anormal) sino unos elevados, ruidosos y potentes chorros de fuego... Supuse que más bien el fenómeno obedecía a que la hedionda diosa Coatlicue, que duerme bajo el estacionamiento de Bellas Artes, habría por fin lanzado un espantoso flato que llevaba cinco siglos cocinando.²²

Lo oscuro y misterioso de la ciudad quedan entremezclados con el humor y la ironía de Sheridan. La ciudad de México muestra lo anormal como cotidiano y lo sorprendente como cualquier cosa, incluso cuando exagerado se sabe normal, porque se encuentran diversos elementos psicogeográficos fácilmente reconocibles, aunque desoladores (Iztapalapa comparada con el mundo de *Mad Max*).

Así como Debord proponía que con el arte “se trata de producirnos a nosotros mismos”, la ciudad de México en Sheridan busca la creación por medio de la reconstrucción, que involucra una reconfiguración nacional de identidad y personalidad. En su texto “Divisan complejo de

inferioridad”, distintos puntos de la ciudad de México son descritos de maneras peculiares, que suelen ser identificadas con la idea general de sentir orgullo por lo mexicano, por el simple hecho de ser mexicano:

- la Fuente de Petróleos, *mundialmente celebrada como la más hermosa de América*
- San Lázaro, *una zona de la ciudad oriental que nadie entiende cómo no ha sido declarada patrimonio de la humanidad*
- Plaza Garibaldi, *sede internacional del aclamado mariachi mexicano*
- el Zócalo, *la plaza más bonita de la galaxia.*²³

Con estas descripciones, Sheridan hace burla de la vieja retórica nacionalista mexicana, aquella tan miedosa e insegura de sí que requiere reforzarse constantemente por sí misma. Sin embargo, esta ciudad de México es, sin duda, una de las múltiples capas de la ciudad de México: una capa que Sheridan bien podría eliminar y que poco sentido tiene para él. En este sentido, puede identificarse la subversión que proponía Debord, identificada por Coverley como inherente a la psicogeografía: Sheridan no sólo se burla de una actitud mexicana que detesta, paralelamente está proponiendo eliminarla de *su* ciudad

²² *Ibid.*, p. 60.

²³ *Ibid.*, pp. 49-50. Las itálicas son mías.

de México, mediante su inclusión en la burla a *esa* ciudad de México.

Este “radicalismo” de Sheridan, para hacer uso de terminología situacionista, llega a entrelazarse con sus retratos exagerados de la oscuridad y lo decadente de la ciudad de México, como se puede ver en “Cuando el futuro nos alcance”:

El canal del desagüe se va a salir de madre y se va a inundar de mierda la ciudad, y va a haber que adaptarse a vivir así como en Xochimilco y las peseras van a ser como las bananas de Acapulco [...] y Ebrard va a hacer segundos pisos para las lanchas rápidas y las manifestaciones van a ser de pura gente metida en guajes o llantas [...] y Ebrard dirá que rechaza la ayuda federal porque es una intromisión [...] y dirá que la del DF sería mierda pero mierda orgullosa de ser libre.²⁴

Las descripciones francamente nauseabundas de lo que podría llegar a ser la ciudad en un futuro (si no lo es ya, por agosto y septiembre de cada año) quedan enmarcadas, además, por un fuerte y contundente argumento político y social de Sheridan. De tal manera, en su ciudad quedan enfrascados elementos psico-geográficos que crean, reconstruyen y además reconocen a una ciudad de

México bastante peculiar e interesante; sugerente, en particular, por su capacidad de presentarse como incómoda frente a quien la lee (porque también la vive).

Si bien la deriva a pie no es punto fundamental en los ensayos de Sheridan que se encargan de la ciudad de México (aunque sí de sus ensayos sobre la provincia en México, tema quizá para otra ocasión), el paseo en auto sí es frecuente. Las nociones de la teoría de la deriva de Debord no encuadran a la perfección con los textos de Sheridan; sin embargo, considerando que la ciudad de México es en sí un caso particular frente a las demás metrópolis del mundo, se podría considerar que la deriva en ella también debería saberse particular o distinta. Propongo que se pueda considerar un trayecto delimitado y cotidiano como acto de ir a la deriva porque pensar que así suceda (planeado y bien delimitado) en la ciudad de México es, aunque posible, poco probable. Esto queda representado en el párrafo final de “La mañana está bonita”, una suerte de crónica que relata todo lo que le sucede a Sheridan entre las 9:40 AM y las 10:18 AM, entre la puerta de su casa y el estacionamiento de su trabajo, mientras maneja: “En un trayecto de nueve kilómetros casi me chocan cuatro veces, me mentaron la madre tres, vi una ametralladora de cerca, me tardé treinta

²⁴ *Ibid.*, p. 65.

NOTAS

y ocho minutos. Ojalá siempre me fuera así de bien”.²⁵ En la ciudad de México de Sheridan, en un trayecto definido, corto incluso, va uno necesariamente a la deriva, pues todo puede pasar. Lo único que puede cambiar esto es un “pinche viru”, como el que puso a la ciudad de México “en peligro” hace algunos años, cuando manejando por las calles, a Sheridan le “llama la atención que la gente maneja con cuidado. El pánico es lo único que hace cortés al mexicano”.²⁶ Así, en la ciudad de México de Sheridan, y en muchas otras, el “derivante” *siempre* va a la deriva, aunque vaya en auto, caminando, de paseo o con una ruta bien delimitada.

Este modo de ir a la deriva le permite a Sheridan vivir la arquitectura y la ciudad de maneras muy específicas. Robert Alter afirma que las descripciones narrativas de las ciudades permiten apreciar “el pulso cambiante de la experiencia del individuo, cómo la mente y sus sentidos se apoderan del mundo, lo construyen o, en ocasiones, se confunden y entremezclan con él”;²⁷ sin embargo, la ciudad de México de Sheridan permite apreciar estos cambios por

medio del ensayo. Así, sugiere Julian Murphet en “Postmodernism and space”.

Quando cada edificio o paisaje urbano es en sí un simulacro, un pastiche divertido o cita de algún original apócrifo y ausente, nosotros que habitamos esos espacios somos “hiperrealizados”, apenas nos damos cuenta de que somos extras en el escenario de una narrativa cuasi-hollywoodense que nos elude.²⁸

Las descripciones, peculiares ellas, de distintos aspectos arquitectónicos de la ciudad en la obra de Sheridan, dejan ver cómo configuran a Sheridan mismo y su opinión sobre el entorno, como se lee en “Mis vecinos”: “En la medida en que crece la familia, los Valdós le agregan pisos a su casa: un bodoque de cinco pisos estilo heterodoxo con ventanas doradas en cuya planta baja funciona la Estética Unisex Eriha Mónikha”.²⁹ Asimismo, la misma familia Valdós se vuelve parte de la experiencia psicogeográfica de Sheridan en su ciudad, que queda reflejada en su representación de la colonia en la que vive: “los hombres en edad de reproducirse se sientan sin camisa en la

²⁵ Sheridan, *Lugar a dudas*, 2000, México, Tusquets, p. 103.

²⁶ Sheridan, *Viaje...*, p. 28.

²⁷ Robert Alter, *Imagined Cities: Urban Experience and the Language of the Novel*, 2005, New Haven, Yale University Press, p. xi.

²⁸ Julian Murphet, “Postmodernism and space”, en Steven Connor (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodernism*, 2004, Cambridge, Cambridge University Press, p. 119.

²⁹ Sheridan, *Lugar...*, p. 98.

calle a hacer concursos de a ver quién se acaba primero su Tecate y luego ver quién es capaz de sostener el bote vacío más tiempo, estando de pie, con el ombligo³⁰. Personas y arquitectura quedan fusionadas ante los ojos de Sheridan, en su ciudad de México, pues ambos quedan impactados de igual manera en su pluma, como pasa con el club nocturno de otro de sus vecinos:

La *discohteque* El Reve originalmente era un cuarto de servicio que queda justo debajo de mi ventana. Su administrador y único cliente es un joven de dieciocho años al que apoda “El Eskín”, porque se rapa las salpicaderas, como se llama la zona del cráneo que está sobre las orejas.³¹

Toda experiencia con sus vecinos queda enmarcada por una reconfiguración del espacio de Sheridan. Toda experiencia con sus vecinos se convierte en comentario social y construcción de la ciudad de México en su totalidad. Toda experiencia con sus

vecinos recuerda al lector lo fácil que es encontrar esa ciudad de México, que dista mucho de ser de vanguardia o de esperanza.

Doreen Massey define a la ciudad como “intersecciones de narrativas múltiples, como nexos de historias sincrónicas”,³² espacio siempre individual, siempre colectivo, íntimo y a la vez público, anida en distintas esferas que parecen incomprensibles, en la mayoría de los casos y que sólo puede ser explicada, hasta cierto punto, a partir de la polifonía de significantes que presenta. Eso es la ciudad de México ante los ojos de Sheridan: un cruce de infinitos senderos y posibilidades innumerables.

En esa ciudad de México, que bien puede ser cualquiera, lo poco probable no sólo es posible, sino que es, además, esperable. En el ir a la deriva de Sheridan se encuentra una plétora de posibilidades psicogeográficas, yuxtapuestas y entrelazadas, que permiten entender a una ciudad de México más compleja, y mucho más bonita que la que la Guía Roji puede ofrecer.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibid.*, p. 99.

³² Cfr. Peter Brooker, *Modern Metropolis: Writing, Film and Urban Formations*, 2002, Nueva York, Palgrave, p. 1.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTÉTICA DE LA REPETICIÓN

*Lydia Elizalde**

RESUMEN: Se ensayan una serie de reflexiones en torno a la estética de la repetición, a partir de las ideas de Calabrese en cuanto a los fenómenos de producción de objetos de arte contemporáneos y a su valor, enfrentado todo ello a una estética de la singularidad y originalidad.

PALABRAS CLAVE: estética, repetición, Benjamin, Calabrese, Lichtenstein.

ABSTRACT: In this article, we will reflect on the aesthetics of repetition by means of Calabrese's ideas regarding the phenomenon of the production of contemporary art objects as well as their value in juxtaposition with the aesthetics of singularity and originality.

KEYWORDS: aesthetics, repetition, Benjamin, Calabrese, Lichtenstein.

ESTÉTICA DE LA REPETICIÓN

174

Con la finalidad de revisar el razonamiento promovido por el idealismo y aún después de las vanguardias históricas, que establecían como valor de la obra de arte lo irrepetible y original, presento las reflexiones realizadas por Omar Calabrese sobre la estética de la repetición para calificar los fenómenos de producción de objetos artísticos contemporáneos; mismas que se suman a las argumentaciones que años antes había realizado Walter Benjamin con respecto al valor de exhibición de la obra de arte.

Calabrese señala que la unicidad de la obra de arte fue derribada por las reproducciones artísticas desde los años 60 y expone la práctica de una estética de la repetición y de la variación que, en la posmodernidad, supe-

ra la idealización de la originalidad de la obra de arte. La repetición se comprende desde la seriación hasta las representaciones en el hipertexto, que incluyen diferentes géneros expresivos y en los que se insertan la cita, la traducción, el pastiche, el *collage* o montaje, dependiendo del medio.

Argumenta el semiólogo que actualmente existe una conciencia de que todo es repetible, que lo importante estéticamente no es la originalidad de la obra, sino su fruición, su gusto, y éste lo define el emisor –artista plástico, visual, escritor– desde la construcción del hipertexto y se presenta en diferentes modalidades, para poner en juego el sentido último que consumirá e interpretará el receptor.

Teorías estéticas de Benjamin

El origen de estas reflexiones en torno a la repetición y exhibición de la obra de arte las inicia Walter Benjamin en la década de los años treinta. En 1936 publica el texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en donde hace una argumentación sobre las características de reproducción del objeto de arte, exponiendo que éste puede ser rehecho o imitado.

Expone que la reproducción técnica del arte se ha impuesto a lo largo de la historia y con una intensidad creciente.¹ Las técnicas de reproducción de imágenes por medio de la litografía fueron superadas por la reproducción fotográfica, sustituyendo la reproducción de imágenes con la mano, por el ojo. De la litografía surge la revista ilustrada y de la fotografía el cine.²

Las técnicas que trata Benjamin en este texto son básicamente la litografía (en las revistas ilustradas), las grabaciones de música, la fotografía y el cine sonoro, modificando el concepto de autenticidad del original, contenido por el aquí y ahora.³

¹ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, 2003, México, Itaca, traducción de Andrés E. Weikert, introducción de Bolívar Echeverría, p. 39.

² *Op. cit.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 41.

Benjamin continúa su argumentación: “Mientras lo auténtico mantiene su plena autoridad frente a la reproducción manual, a la que por lo regular se califica de falsificación, no puede hacerlo en cambio frente a la reproducción técnica”.⁴ Ésta hace más independiente el original que la reproducción manual.

Sobre esto, expresa:

La técnica de reproducción, se puede formular en general, separa a lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar sus reproducciones, pone, en lugar de su aparición única, su aparición masiva. Y al permitir que la reproducción se aproxime al receptor en su situación singular actualiza lo reproducido. Y esta segmentación se relaciona con la crisis y renovación contemporánea de la cultura.⁵

El acelerado desarrollo de diversas técnicas y su aplicación para la reproducción de objetos artísticos, desde mediados del siglo XX, ha modificado la relación de percepción sensorial y consumo por parte del receptor.

De esta manera, Benjamin habla de la destrucción del aura de la obra de arte que el filósofo define como un entretrejo de espacio y tiempo, un apareamiento único en donde rela-

⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁵ *Ibid.*, p. 44-5.

NOTAS

ciona los objetos históricos con el concepto de un valor o momento propio de los objetos naturales.⁶

La demanda de las masas contemporáneas de “acercarse las cosas”, la necesidad de apoderarse del objeto en su más próxima cercanía, pero en imagen, y más aún en copia, en reproducción, extrae el objeto de arte fuera de su cobertura, demuele el aura para incrementar el campo de lo visible.⁷

Al valor aureático del original de la obra de arte, se añade el valor de exhibición por su extensión en la seriación y en la repetición mediática en objetos artísticos en los que inciden los cambios tecnológicos como son grabaciones de música, el cine, la fotografía y reproducciones impresas de obras artísticas.

Desde la formulación de una *teoría estética* presenta una hermenéutica crítica en donde vincula la noción de estética desde la percepción sensorial con los modos de significación. Esta recepción estética es resultado de los cambios en los modos de percepción sensorial. Benjamin expresa que, dentro de largos periodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su recepción sensorial.⁸

⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸ *Ibid.*, p. 47.

Reflexiona sobre los cambios que se producen en el arte, en la reproducción masiva y señala que incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: la experiencia de su hechura, es decir su aura, las características que la hacen única e irrepetible.⁹

El desarrollo de la reproducción masiva cambia el ámbito del arte, genera una diferencia en la percepción corporal, matérica.¹⁰ Señala Benjamin que este hecho puede generar transformaciones sociales.¹¹ Destaca que desaparece la función cultural o ritual del arte y aparece su función política, su función social en la comunicación de masas. El peso absoluto recae en el valor de exhibición de la obra de arte y ésta se ha convertido en una creación dotada de funciones completamente nuevas, de interconexiones, como es el caso del arte que

⁹ *Ibid.*, p 49-50.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Algunos teóricos contemporáneos han estudiado los cambios en la percepción y recepción estética, producto de las transformaciones tecnológicas, entre ellos: Umberto Eco, en el texto *Apocalípticos e integrados a la cultura masas* (1965), expone que la nueva cultura tecnificada y *mass mediática* que genera los cambios en la sociedad; en el compendio *Interpretación y sobreinterpretación* (1995) presenta los límites de la recepción estética; Giovanni Sartori en *Homo videns* (1998) afirma que cuando se sustituye el lenguaje abstracto por el lenguaje perceptivo, concreto, se está empobreciendo nuestra capacidad de entender y, de esta manera, pasamos de *homo sapiens* a *homo videns*. Jean Baudrillard, 2001, postula que la sociedad actual, dominada por los ordenadores y máquinas electrónicas convierten la vida en virtualidad.

se difunde en medios masivos y específicamente en el cine.¹²

Estética del Neobarroco

En el texto *La era neobarroca*, Omar Calabrese expone que las transformaciones de los medios han incidido en la recepción estética de los objetos artísticos contemporáneos. La repetición a partir de las soluciones técnicas permite la fácil reproducibilidad de los objetos artísticos, casi a la par de los objetos de uso cotidiano.¹³

Señala que estéticamente lo importante en la obra de arte no es la originalidad de la obra sino su fruición; coincide con esa naturaleza de la información electrónica basada en hipertexto que busca sobre todo poner al lector a jugar y a participar, y que tiene su antecedente en la noción de la doble productividad, según la cual, el autor se empeña en diseñar artefactos y “modelos para armar” y no en mostrar una visión original y novedosa de las cosas—la cual, de otro lado, debe ser formada por el lector y no realizada de antemano por el autor.¹⁴

Indica que hay incluso una consecuencia adicional: el hipertexto está exigiendo, en su momento creativo, la estructura del diseño; y en su

recepción, el juego; la estética contemporánea se está vinculando, de alguna manera, con diferentes expresiones de las tendencias artísticas contemporáneas: en música, en instalaciones, en artes visuales, en movimientos que retoman características de los estilos de las vanguardias a los que actualmente les antepone-mos el prefijo de neo.¹⁵

Calabrese detalla:

En los productos de ficción de las actuales comunicaciones de masa [...] los replicantes—films de serie, telefilms, *remakes*, novelas de consumo, cómics, canciones, otros—, nacen como producto de una mecánica de repetición y optimización del trabajo, pero su perfeccionamiento produce más o menos, involuntariamente, una estética. Exactamente una estética de la repetición.¹⁶

Umberto Eco apunta en el prólogo del texto de Calabrese que los objetos artísticos y los producidos en los *mass media* que estudia el semiólogo se relacionan con los procesos, los flujos y las derivas interpretativas (*translator: interpretative drifts*), que conciernen al conjunto de los mensajes que circulan en el territorio de la comunicación; y la problemática que trata su destacado discípulo concierne a algunas profundas mutaciones culturales que se de-

¹² Benjamin, *op.cit.* p. 54.

¹³ Omar Calabrese, *La era neobarroca*, 1999, Madrid, Cátedra, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵ *Op.cit.*, p. 28.

¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

NOTAS

sarrollaron a partir de las tres últimas décadas del siglo XX.¹⁷

Pragmática de la repetición

La estética de la repetición articula varias modalidades que inciden en la expresión de la forma y del contenido.¹⁸

-
1. *La estandarización* • Producción en serie
 2. *La repetición de la estructura de un producto artístico* • Diferente del original, pero semejante al mismo
 3. *La repetición para diferentes tipos de consumo* • Demanda
• Consolación
• Consumo productivo
-

1. En la estandarización se presenta la repetición como modo de producción de una serie a partir de un prototipo, con una matriz única, con la posibilidad de una producción de diferentes versiones o su continuidad en diferentes medios, con la posibilidad de una producción en serie de las diferentes versiones de una obra plástica, la continuidad, la reinterpretación de una propuesta icónica; la variación estructural, como son las continuaciones de las aventuras de los personajes, los recorridos de historias análogas (guiones tipo), la repetición de fragmentos, la repetición de detalles de obras gráficas, plásticas, visuales, espaciales.

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 51.

Calabrese también enumera algunas fórmulas de la repetición: el modo icónico que considera la imagen (por ejemplo, del protagonista), el modo temático y el modo narrativo –las variaciones de estructura en el guión tipo o en los motivos recurrentes.¹⁹

Un ejemplo de la estandarización es el caso de las obras de Roy Lichtenstein sobre las cuales el artista conforma su idiolecto visual. El estudio que ha desarrollado David Barsalou desde 1997,²⁰ en el proyecto *Deconstructing Roy Lichtenstein*, le permitió identificar que la obra plástica del artista del *Pop Art* se originó a partir de trabajos de jóvenes artistas gráficos que publicaron en comics durante la década de los años sesenta. Barsalou tenía la impresión de que Lichtenstein había utilizado cómics existentes como referencia para su trabajo, pero no tenía idea hasta qué medida se había replicado la fuente original.²¹

Por otro lado, podría resultar incongruente señalar a Lichtenstein por la apropiación de los lenguajes vi-

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰ David Barsalou se formó con el artista Jerry Kearns en el New York Professional Outreach Program (NYPOP) de 1995-97 en la Universidad de Massachussets en Amherst; es especialista en el estudio de los lenguajes expresivos del cómic.

²¹ En David Barsalou, *Deconstructing Roy Lichtenstein*, en <http://www.lifelounge.com.au/art-and-design/news/deconstructing-lichtenstein.aspx>, octubre 23, 2007. Consultado en septiembre 2011.

suales y discursos narrativos de estas obras, ya que esta práctica era parte de la propuesta del *Pop Art* norteamericano: retomar los objetos de consumo visual de la sociedad de masas, darles otro sentido y representar estas escenas de cómics como obras plásticas autónomas, que el artista reprodujo con creatividad en series numeradas.²² El director ejecutivo de la Fundación Lichtenstein, Jack Cowart, reitera que Lichtenstein no era un copista: “El trabajo de Roy ha ampliado la fórmula gráfica y la codificación del sentimiento que fue trabajo por otros dibujantes. La tesis de Barsalou no es precisa, ya que Roy ha cambiado la escala, el color, el tratamiento gráfico y sus implicaciones. No es exactamente una copia”.²³



David Barsalou, *Deconstructing Roy Lichtenstein*, 2000.²⁴

En ocasiones estas apropiaciones visuales hacen referencia directa

²² Por su parte, Barsalou lamenta que los dibujantes de estos cómics originales, entre ellos Joe Kubert, George Tuska, Mike Sekowsky o Jack Kirby no hayan tenido un mayor reconocimiento o crédito por ser los referentes del trabajo plástico de Lichtenstein, véase Barsalou, *op.cit.*

²³ *Idem.*

²⁴ Barsalou, *op.cit.*

al origen icónico de las soluciones estandarizadas o copiadas o se presentan como homenajes a propuestas artísticas originales.²⁵

Actualmente hay algunos medios que permiten la libre distribución de copias y versiones modificadas de trabajos previos de otros artistas en diferentes medios, práctica conocida como *copyleft*.²⁶

2. La repetición de la estructura de un producto artístico, diferente del original, pero semejante al mismo: mecanismo de generación de discursos visuales, de repetición del modo narrativo, con la variación estructural en historias análogos (guiones tipo).²⁷

²⁵ Es el caso de las reinterpretaciones plásticas de la obra “Las Meninas” de Diego Velázquez (1656), realizadas por destacados artistas: el grabado de Francisco de Goya (1778), dos obras plásticas de Picasso (1957), la de Salvador Dalí (1960), el “Homenaje a Picasso” de Richard Hamilton (1973), la de Joel Peter Witkin 1987, entre las más destacadas.

²⁶ El *copyleft* es una práctica al ejercer el derecho de autor que consiste en permitir la libre distribución de copias y versiones modificadas de una obra u otro trabajo, exigiendo que los mismos derechos sean preservados en las versiones modificadas. El término surge en las comunidades de software libre como un juego de palabras en torno a copyright: “derecho de autor”, en inglés (literalmente: “derecho de copia”). Se considera que una licencia libre es *copyleft* cuando además de otorgar permisos de uso, copia, modificación y redistribución de la obra protegida, contiene una cláusula que impone una licencia similar o compatible a las copias y a las obras derivadas.

²⁷ Calabrese, *op.cit.*, p. 46.

NOTAS

Un ejemplo de esto es el expuesto por el semiólogo Rocco Mangieri:²⁸ en el film *Los intocables*, Brian de Palma (1987) repite y resignifica el modo narrativo y la estructura visual de la escena en la escalinata del film *El acorazado Potemkin* de Sergei M. Eisenstein (1925), que reproduce la represión al motín ocurrido en el acorazado Potemkin en 1905, cuando la tripulación se rebeló contra los oficiales del régimen zarista.²⁹ El montaje que utiliza el director soviético se expresa mediante la relación de dos planos yuxtapuestos y resalta su expresividad en el corte, el ritmo, la duración y los encuadres.³⁰

En el film norteamericano *Los intocables*, el montaje narrativo se construye en la tensión de la escena de la escalinata en la estación Central de Chicago. Con la escopeta en mano, Eliot Ness mira el reloj de la estación una y otra vez. A su derecha, una señora llega a la escalinata con una carriola y una maleta, en ese momento se inicia el tiroteo. Varias cámaras

reseñan la escena de disparos. En el montaje hay una especial atención en la articulación de las escenas, la dirección de las miradas, las voces, los ruidos, en alternancia con la acción. La escena de Eisenstein ha sido homenajeada por directores famosos en diferentes films por su intensidad expresiva.³¹

3. La repetición para diferentes tipos de consumo: por demanda, para distracción (consolación), reorientado a un consumo productivo; objetos comunicativos que se difunden en diferentes medios masivos —radio, televisión, videos, revistas, cds y dvds—,³² modos de consumo que se detallan en el siguiente cuadro a partir del estudio de Calabrese:³³

a. Consumo por demanda	b. Distracción (consolación)	c. Reorientado (consumo productivo)
<i>Mad men</i>	<i>Dos tipos de cuidado</i>	<i>The Three Tenors</i>
Serie de televisión creada por Matthew Weiner;	Jorge Negrete.	Termas de Caracalla, Roma, julio
inició su transmisión en julio de 2007.	Ismael Rodríguez, 1952.	1990.

a. Consumo por demanda. Difunde lo que está en boga y que se comenta en diferentes medios. Un ejemplo es la serie de televisión *Mad men* creada por Matthew Weiner

²⁸ Investigador del Laboratorio de Semiótica del Arte de la Universidad de los Andes, Venezuela; en enero de 2011 impartió en México el seminario “Espacio, tiempo y personaje en la escritura fílmica y cinematografía”, en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

²⁹ Ver trailer del film *El Acorazado Potemkin* en <http://www.youtube.com/watch?v=GZOFRtmMj8o>.

³⁰ Eisenstein, intérprete de la euforia revolucionaria de la naciente Unión Soviética, advirtió en el cine una fundamentación política. Ver trailer del film *Los Intocables* en <http://www.youtube.com/watch?v=grd8vVuhldQ&noindex=1>.

³¹ Raúl Serra, *Críticas*, en <http://www.notasdecine.es/2098/criticas/critica-los-intocablesde-eliotness/>. Consultado en septiembre 2011.

³² Calabrese, *La era neobarroca, op.cit.*, p. 66.

³³ *Ibid.*, pp. 51-2.

y protagonizada por Jon Hamm. Producida por Lionsgate Televisión, la serie ha sido aclamada por su autenticidad sobre el desarrollo de la publicidad en la década de los sesentas; la estética de la serie se distingue por el inteligente uso de las sombras y los claroscuros en un estilo visual expresivo y minimalista. La emisión se presentó por primera vez en julio de 2007.

b. Consumo para distracción (consolación). Semana a semana los canales nacionales repiten las películas de la época de oro del cine mexicano, reafirmando emotivamente los imaginarios de la cultura nacional, un ejemplo de esto, entre otros, son las actuaciones de Pedro Infante y Jorge Negrete, en *Dos tipos de cuidado*, de Ismael Rodríguez, 1952.

c. Consumo reorientado (productivo). En éste resaltan las representaciones mediáticas especiales, homenajes y eventos culturales, con contenidos atractivos para atraer a nuevos receptores. Un ejemplo de esto han sido las actuaciones del tenor italiano que realizó con los españoles Plácido Domingo y José Carreras, con quienes formó el trío *The Three Tenors*. Esta idea fue propuesta por Pavarotti para hacer llegar *il bel canto* a todos los públicos, e inició con un concierto en las Termas de Caracalla en Roma con motivo de la clausura del mundial de fútbol de 1990. El éxito fue tan resonante que se repitió en las clausuras de los suce-

sivos mundiales de 1994, 1998 y 2002.³⁴ Este espectáculo en un ejemplo del remix mediático de la alta cultura con la popular.

Conclusiones

Las preguntas que formula el semiólogo frente a esta descripción de la repetición mediática son puntuales: ¿qué tanto resulta original el hipertexto producto de una estética de la repetición? ¿Hasta dónde su concepto, su diseño y su recepción sólo pueden estar modelados por estas estrategias y formas de la repetición actual?³⁵

De esta manera, se pone en evidencia que en la estética de la repetición la originalidad no es más que la capacidad de variar, descentrar o deformar fórmulas preestablecidas. La minúscula variante es la que producirá el placer del discurso visual y, por eso, la capacidad para ejecutar variantes resulta sobrevalorada. Las competencias requeridas en la

³⁴Durante varios años seguidos a partir de 1991, Pavarotti respondió a la solicitud de la organización *War Child* para recaudar fondos para la construcción de un centro de musicoterapia. De esta forma, anualmente se realizaron conciertos en la ciudad de Módena bajo el título *Luciano Pavarotti & friends*, donde se presentaba él junto con reconocidos músicos para recaudar fondos que apoyaban diferentes causas. De estos espectáculos, la repetición se amplió en transmisiones televisivas, dvd, videos y sitios web.

³⁵*Ibid.*, p. 62.

NOTAS

pragmática del emisor –cuyo trabajo consiste en la construcción de modelos para armar–, en propuestas de estructuras flexibles para crear narrativas prefabricadas y promover el goce y el juego.³⁶

El virtuosismo del autor contemporáneo reside en el rebuscamiento de efectos variados, lo que termina empobreciendo una competencia anterior ligada a la estética de la singularidad, en donde predominaba el virtuosismo de crear verdaderas historias, llenas de tramas y de intrigas, cargadas de simbolismo y lecciones.³⁷

Calabrese explica sobre esta reiteración de temas y motivos, aceptada por creadores y receptores de la nueva estética, que surge por una especie de reacción al exceso de historia, al exceso de lo dicho, el exceso de fórmulas y representaciones.³⁸ Esta saturación de las representaciones deshace la idea de la secuencialidad en las manifestaciones históricas, en los modelos morfológicos artísticos y mediáticos; y se dirige a la repetición de lo fragmentario y del detalle, en la extensión de sus límites, en el exceso y la metamorfosis, en la producción de enunciados ficcionales y en la ambigüedad de su recepción estética.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 63.

RESEÑAS

Patricia Galeana (coord.), *El Imperio napoleónico y la monarquía en México*, 2012, México, Senado de la República, Gobierno del Estado de Puebla-Siglo XXI Editores, 600 pp.

RECEPCIÓN: 11 de octubre de 2012.

ACEPTACIÓN: 20 de octubre de 2012.

Presentación, Patricia Galeana*

Hace ciento cincuenta años, con la batalla de Puebla del 5 de mayo de 1862, inició la lucha por la Segunda Independencia de México, que culminó con la salida del ejército francés del territorio nacional el 6 de marzo de 1867. Nuestro país no se convirtió ni en un protectorado francés ni en uno norteamericano. Se acuñó la doctrina Juárez, de defensa de la soberanía nacional, de autodeterminación de los pueblos, de igualdad de los Estados y de solución pacífica de los conflictos; conceptos que se convirtieron en principios normativos de nuestra política exterior, incorporándose a la Constitución que nos rige en el artículo 89 en 1988.

El triunfo del gobierno constitucional sobre el gobierno emanado de la rebelión de Tacubaya y el Segundo Imperio significó la consolidación del Estado mexicano como Estado liberal de derecho. Se resolvieron las dicotomías: monarquía o república; centralismo o federalismo; y se suprimió el Estado confesional, estableciéndose un Estado laico.

Si bien la historia, como todo conocimiento, está en permanente revisión, los aniversarios son momentos propicios para la reflexión. Hace siglo y medio que el ejército mexicano logró la victoria sobre el invicto ejército napoleónico, superior en fuerza, en armas y experiencia. Con esta victoria se detuvo un año el avance del invasor y se infundió confianza en el triunfo final. Por ello,

* Se ha estimado conveniente incluir esta breve presentación de la propia coordinadora de la obra por las explicaciones y datos a que hace referencia; las reseñas siguen a continuación, presentadas de forma temática y en función de distintos capítulos específicos. (*N. del E.*)

RESEÑAS

el Senado de la Republica creó una Comisión especial para conmemorar estos hechos históricos. Con la colaboración de la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Centro de Investigaciones de América Latina y del Caribe, y de la red de historiadores mexicanos, europeos y estadounidenses ARISI,¹ y la editorial Siglo XXI, la Comisión Senatorial publicó la obra “El Imperio Napoleónico y la Monarquía en México”, con 24 investigaciones de destacados especialistas que arrojan nuevas luces sobre un período vital de la historia mexicana, que tuvo impacto en Francia y en el mundo de su época.

De esta forma, el lector encontrará en las páginas de la presente obra los orígenes de la disputa política por los diferentes proyectos de nación, las semblanzas de sus protagonistas; y los proyectos y acciones del Imperio napoleónico y la monarquía en México, en el tiempo eje de su historia, así como las rupturas y continuidades al triunfo de la República.

*

Liberales y conservadores, republicanos y monarquistas

- “«Las espadas en alto». Una refutación de Melchor Ocampo a Francisco de Arrangoiz”, Raúl Figueroa Esquer.

184

Gracias a sus efectivas pesquisas en repositorios documentales nacionales e internacionales, Figueroa Esquer reproduce en su artículo el folleto redactado a fines de febrero de 1855 por Francisco de Paula Arrangoiz, titulado *Francisco de Arrangoiz y Berzábal a sus amigos y conciudadanos*, donde el connotado diplomático monarquista, además de defenderse de los ataques que habían caído sobre su persona a causa de la auto-adjudicación que se hizo del 1% de la indemnización que el gobierno estadounidense pagó a México por el territorio de La Mesilla, cobrado por él por órdenes del gobierno, hace una crítica a la administración de Su Alteza Serenísima y los hombres que lo rodearon, marcando distancia entre su persona y los conservadores que,

¹Asociación de Especialistas en la Reforma, la Intervención Francesa y el Segundo Imperio. ARISI tiene su origen en el Seminario que se realizó en Miramar en 1987, que dio a luz la obra: *Maximiliano, relectura de una existencia*, publicada por el municipio de Trieste en 1992. A la fecha, se han publicado cuatro obras, producto de seminarios internacionales: *La definición del Estado mexicano*, 1999, México, Archivo General de la Nación; *Encuentro de liberalismos*, 2003, México, UNAM; *Presencia internacional de Juárez*, 2008, México, CARSO; *El impacto de la intervención francesa en México*, 2011, México, Siglo XXI.

a su juicio, habían conducido de la peor manera los destinos del país. El artículo de Raúl Figueroa Esquer resulta aún más valioso puesto que reproduce también, a manera de diálogo con las líneas del folleto mencionado, los apuntes que redactó Melchor Ocampo a propósito de las ideas de Arrangoiz y que hizo publicar en junio de 1855 en el *Noticioso del Bravo*, diario publicado en Brownsville, Texas, lugar desde el cual la Junta Revolucionaria luchaba contra el célebre cojo jalapeño. Se presentan al lector, entonces, dos juicios interesantes y, curiosamente, no tan disímiles sobre la última dictadura santanista: la del conservador que trata de desmarcarse de los ataques y la del liberal recalcitrante, el afamado político michoacano que, de manera elegante y en ocasiones jocosa, subraya la participación de Arrangoiz en los hechos que critica y no perdona su actuar político. Sin duda, documentos de gran interés para los estudiosos del pensamiento que permeó a los miembros de las altas esferas públicas del México de mediados del siglo antepasado.

- “Manuel Larráinzar y Piñeiro y su revaloración de los estudios de la historia antigua de México”, Héctor González Medrano.

Abogado destacado nacido en San Cristóbal de las Casas en 1809, Manuel Larráinzar constituye una personalidad interesante dentro del conservadurismo mexicano. Héctor González Medrano nos acerca a las dos actividades de mayor importancia que desarrolló durante su vida. Por un lado, la carrera dentro del servicio público, que lo llevó a desenvolverse como diplomático en Estados Unidos, senador, miembro del poder judicial, notable dentro de la Asamblea de 1863 que decidió la llegada de Maximiliano y, finalmente, representante del Imperio mexicano en Rusia. Por otro, y al mismo tiempo, la carrera académica lo hizo formar parte de Comisión Científica Literaria y Artística de México y de la prestigiosa Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. El autor propone —y con razón— que Manuel Larráinzar es una figura clave para el desarrollo de los estudios históricos en nuestro país, gracias a su trabajo titulado *Algunas ideas sobre la historia y maneras de escribir la de México, especialmente la contemporánea, desde la declaración de Independencia en 1821 hasta nuestros días* (1865), en el que señala la importancia del análisis del pasado nacional y de su utilidad científica. Asimismo, González Medrano lo ubica como uno de los pioneros en el estudio de los pobladores originales del territorio mexicano, gracias a su monumental obra *Estudios sobre la Historia de América, sus ruinas y antigüedades, comparadas con lo*

RESEÑAS

más notable que se conoce del otro continente en los tiempos más remotos, y sobre el origen de sus habitantes (1875-1879), trabajo al que dedicó esfuerzos tras su regreso a México, que fue posible gracias a la amnistía que el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada otorgó a principios de 1873 a aquellos que habían colaborado con el gobierno de Maximiliano.

- “Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos durante la Guerra de Reforma y su decisión de impulsar la Intervención y el establecimiento del Segundo Imperio”, Marta Eugenia García Ugarte.

El artículo consiste en una descripción detallada de los pasos que dio el obispo Labastida mientras se mantuvo fuera de México, tras ser expulsado del país en 1856 por el gobierno de Ignacio Comonfort, y que derivarían en la instauración del Imperio de Maximiliano. García Ugarte echa mano de una buena cantidad de documentos para recrear las andanzas de quien fuera el principal líder por parte de la Iglesia mexicana del conservadurismo y la manera como se decantó por el proyecto monárquico una vez que vio en él la única tabla de salvación que quedaba para el país. En un primer momento, la autora señala que Labastida aceptó la misión diplomática de representar al gobierno conservador durante la guerra de Reforma en Roma, a pesar de tener la certeza de que su misión sería corta e inútil, pues comprendió que desde la Ciudad Eterna podría contactar con los mexicanos que buscaban llevar al gobierno de México a un príncipe católico europeo y además influir —como en efecto lo hizo— en el ánimo de Pío IX para poner en marcha el arreglo de los asuntos eclesiásticos de su patria. Llama la atención la forma en que García Ugarte demuestra el papel que desempeñó Labastida dentro del proyecto monárquico y, con suma claridad, expone la tensión entre el proyecto original que habían ideado los conservadores al momento de llevar a Maximiliano al trono mexicano y el que traían en mente los franceses por órdenes de Napoleón III, quienes se hicieron dueños de la situación.

- “Zaragoza y el nacimiento de la identidad nacional”, Humberto Morales Moreno y Fernando Castrillo Dávila.

La figura del general Ignacio Zaragoza y el impacto que tuvo su heroica victoria sobre las huestes francesas el 5 de mayo de 1862 es el tema de análisis del artículo de Morales Moreno y Castrillo Dávila. Dividido en cinco apar-

tados, dedican la primera a recrear el enfrentamiento por medio de los partes de guerra resguardados en el Archivo Histórico Municipal de la ciudad de Puebla y el célebre telegrama en el que se hizo del conocimiento del presidente Benito Juárez el resultado de la batalla. Enseguida, los autores exponen el modo en que la glorificación de Zaragoza fue prácticamente instantánea a lo largo de México, para después dar cuenta de la dimensión internacional que alcanzó la victoria, misma que se ha considerado como un triunfo no sólo mexicanos, sino continental. Finalmente, el papel de mito unificador que adquirió, como el acontecimiento más importante de entre todos los ocurridos durante la intervención francesa.

Trascendencia científica

- “El cuestionario del IV Comité de la *Comission Scientifique du Mexique*: ¿progreso o colonialismo?”, Rosaura Ramírez Sevilla e Ismael Ledesma Mateos.

Las autoras estudian la Comisión que mandó formar Napoleón III en febrero de 1864, a semejanza de la que ordenara su tío antes de partir al África, para que llevara a cabo diversos estudios sobre México. Dicha Comisión dividió sus trabajos en cuatro comités: ciencias naturales y médicas; ciencias físicas y químicas; historia, lingüística y arqueología; y economía política, estadística, trabajos públicos y asuntos administrativos. El artículo centra su atención en el último de ellos, así como en Michel Chevalier y François-Louis Bellaguet, de pensamiento sansimoniano, quienes quedaron al frente del mismo. El texto de Ramírez Sevilla y Ledesma Mateos arroja claridad sobre las verdaderas preocupaciones que subyacían en la mente de los franceses y concluyen que sus aspiraciones eran colonialistas, basadas en la premisa de que el progreso del país debía estar íntimamente relacionado con la correcta explotación de sus recursos naturales.

- “Los archivos de la Comisión Científica de México, ¿la otra cara de la Intervención?”, Alberto Soberanis.

Al igual que el artículo anterior, el trabajo de Soberanis tiene como protagonista a la Comisión Científica de México, creada en París con el fin de llevar a cabo estudios sobre el país que sería intervenido. En un principio, Soberanis hace

RESEÑAS

un breve pero sólido recorrido historiográfico acerca el tema de la Comisión, el cual lo lleva a sostener que las distintas empresas en que se había embarcado Francia hasta entonces dejan ver que la investigación científica caminó de la mano con las campañas militares. El autor se centra en los archivos de dicha Comisión y da cuenta detallada de la formación de sus comités y de sus objetivos, así como de los principales datos biográficos de los hombres que los integraron. Es de subrayar que una de las aportaciones principales del autor es señalar a la Comisión Científica de México como un esfuerzo extranjero, pero en el que se involucraron diversos sabios mexicanos que, al unir sus trabajos con el talento enviado desde Francia, arrojaron grandes frutos para el campo de la investigación científica nacional y cuyas varias iniciativas serían retomadas años después en el país.

- “Dos pintores españoles en el Segundo Imperio”, Clementina Díaz y de Ovando.

Se trata del último trabajo que dejó escrito la finada Clementina Díaz y de Ovando, en el cual la destacada historiadora ofrece un conjunto de notas periodísticas de 1864 y principios de 1865 que dan cuenta de la llegada a México de los pintores españoles J. Parés y Ventura y el maestro Vallespín, así como de la gran expectación que se generó por sus obras. Vallespín elaboró un afamado retrato de Maximiliano, ataviado con el traje nacional de general del ejército mexicano del cual, dice la autora, se ignora su paradero.

- “Los tesoros de Maximiliano en las colecciones de Frantisek Kaska”, Amparo Gómez Tepexicuapan.

Francisco Kaska, farmacéutico nacido en Bohemia en 1834, formó parte del cuerpo de voluntarios austriacos que viajó a México para servir bajo las órdenes del emperador Maximiliano y se mantuvo en el país hasta su muerte, sucedida en el año de 1907. Gómez Tepexicuapan se ha dado a la tarea de recabar la mayor información posible acerca de la colección que el farmacéutico donó al Museo Nacional de Praga y que consta de 1,248 piezas que pertenecieron a la malograda pareja imperial mexicana. Es de destacar la labor que la autora ha realizado en cuanto al rescate de la biografía de Francisco Kaska, quien contribuyó al establecimiento de las relaciones entre México y el Imperio Austro-Húngaro, luego de que el gobierno encabezado por Porfirio Díaz le pidiera expresamente trabajar en el ámbito diplomático y él acepta-

ra patrocinar la construcción de la capilla que, hasta el día de hoy, recuerda la ejecución de Maximiliano de Habsburgo, Miguel Miramón y Tomás Mejía en el Cerro de las Campanas, Querétaro.

- “Impacto del episodio imperial en el teatro mexicano”, Catherine Raffi-Bérout.

El artículo resulta un interesante análisis de las obras de teatro que se escribieron en México sobre el episodio imperial de Maximiliano y Carlota. La autora propone que existe una clara diferencia entre aquellas que fueron compuestas a partir del fin del Imperio, en las que se representa con mayor peso el triunfo del republicanismo, pero sin denostar al archiduque austriaco, y Carlota aparece casi accidentalmente, y las que lo fueron tras la muerte de la emperatriz en Bélgica, una vez que pasó a formar parte de la memoria colectiva su deceso y el hecho de haberle sobrevivido sesenta años a su marido en condiciones de enajenación mental. En éstas últimas, escritas a partir de la década de 1930, la figura de la esposa de Maximiliano desarrolla un papel de importancia, así como su relación marital; los autores comienzan a tomarse mayores libertades respecto a los hechos históricos. Para Raffi-Bérout, el interés teatral del Segundo Imperio ha sido constante desde su caída hasta la actualidad, razón por la cual el número de obras es bastante significativo –valioso acierto enlistarlas en su bibliografía–; sin embargo, un episodio de tales magnitudes no ha sido cabalmente correspondido con una puesta en escena redonda: “la cantidad es bastante grande –sostiene–, la calidad no siempre acude a la cita”.

- “El Segundo Imperio y la ciudad de México”, Ángeles González Gamio.

El artículo hace un interesante recorrido sobre la herencia que dejó el Segundo Imperio a la capital mexicana, específicamente en lo que respecta al arte y la arquitectura. La autora sostiene que, gracias al impulso de Maximiliano, el Palacio Nacional fue remozado: se construyó la Escalera de la Emperatriz, se dio forma al Salón de los Embajadores, se encargaron pinturas extraordinarias a los maestros de la Academia de San Carlos para adornar sus paredes y se rediseñaron los espacios para dar lugares a almacenes y caballerizas. Por otra parte, González Gamio hace énfasis en que fue gracias a la decisión del emperador de cambiar su residencia a Chapultepec, que fue posible la

RESEÑAS

remodelación del Castillo y la construcción del Paseo de la Emperatriz (hoy de la Reforma). Asimismo, señala que a la valiosa decisión de crear los Museos Imperiales debemos las colecciones que hoy día albergan el Museo de Historia Natural, el Museo Nacional de Historia, el Museo del Virreinato y el Museo Nacional de Antropología.

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

*

El Imperio napoleónico

• “José Manuel Hidalgo y Esnaurrizar, un monarquista semiolvidado”.
Víctor Villavicencio Navarro.

El joven historiador Víctor Villavicencio Navarro presenta un interesante artículo sobre la trayectoria biográfica y profesional de uno de los intervencionistas mexicanos, quien se caracterizó porque supo aprovechar el estar en el momento y en el lugar adecuados. El autor nos ofrece una primicia de sus trabajos, de lo mucho que conoce al personaje mediante fuentes primarias, como el expediente personal de Hidalgo que se conserva en el Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores, así como una muy variada documentación dispersa y que Villavicencio Navarro nos la presenta con su fina prosa. De esta exposición, creemos realmente que el perfil de Hidalgo es sorprendente. Sin lugar a dudas un hombre de pocas luces, pero siempre encantador; así, esa “reina de salón”, que describía don Martín Quirarte, supo encumbrarse y ocupó puestos como el de ministro plenipotenciario de Maximiliano en París, cargo que le quedaba muy por encima de sus limitadas posibilidades. Sin embargo, jugó un importante papel en las intrigas palaciegas, propias de un cortesano como lo era don José Manuel para influir en el ánimo de la emperatriz Eugenia e indirectamente sobre Napoleón III. El autor de este artículo elucida adecuadamente la índole de influencia que Eugenia podía ejercer sobre Napoleón III. Está muy

bien relatado el momento de la ruptura entre Hidalgo y Maximiliano en la ciudad de México y en la forma en que salió casi huyendo de nuestro país al conocer su destitución y no aceptar ningún cargo político del declinante imperio. El autor también nos ofrece unas notas sobre los 30 años que sobrevivió Hidalgo al fin del Segundo Imperio y su triste final: “murió en la miseria, y sin patria. Quizás uno de los precios más altos que ha tenido que pagar alguno de los ‘perdedores’”.

- “Napoleón III y sus pretensiones imperialistas en América. Ambiciones francesas en el Río de la Plata”, Enrique Zuleta Álvarez.

El autor realiza un interesante recorrido por los intentos franceses de penetrar, por la vía comercial o expansionista, en las Provincias Unidas del Río de la Plata (nombre genérico que recibió la República de la Argentina antes de 1826). El paralelismo con sus actividades en México es sorprendente, pues en el año de 1838, mismo en que tuvo lugar la primera intervención francesa, conocida como “guerra de los pasteles”, la monarquía de Julio de Luis Felipe de Orleans también inició sus intentos de internarse en el río de la Plata. Asimismo, algunas de las formas de hacerlo fueron sumamente parecidas a las empleadas en México: bloqueo marítimo y cobro de indemnizaciones.

- “¿Héroes o víctimas?: los poblanos durante el sitio de 1863”, María Elena Stefanón López.

Con gran rigor metodológico, esta historiadora poblana reconstruye el sitio de 1863. Cabe puntualizar que su artículo está encaminado a contrariar la historia de bronce. Stefanón López nos aclara los once asedios que sufrió Puebla después de la Independencia, al tiempo que echa mano de una enorme variedad de fuentes. Entre las mexicanas, destaca Francisco de Paula Troncoso y el político e historiador chileno Benjamín Vicuña Mackenna. La autora concluye que, en realidad, los poblanos fueron las verdaderas víctimas de este célebre sitio.

- “Las imágenes de la prensa francesa ante los acontecimientos del 5 de mayo de 1862”, Arturo Aguilar Ochoa.

El doctor Arturo Aguilar Ochoa es un reconocido especialista en el estudio de la fotografía de la época, misma que entonces comenzaba a utilizarse como

RESEÑAS

medio de difusión propagandista. El autor, sin lugar a dudas una autoridad en su campo, une la historia de la intervención con la de las formas artísticas y realiza un vasto recorrido a través de la década de 1860 y da cuenta de los cambios que ha registrado en sus meticulosas investigaciones sobre la prensa francesa.

- “América Latina frente a la Intervención Francesa en México”, Rubén Ruiz Guerra.

Apoyándose en el trabajo primigenio de Patricia Galeana, el Mtro. Ruiz Guerra traza una visión panorámica de la actitud de los distintos estados latinoamericanos ante la invasión que sufrió México a partir de 1862. Por una parte, destaca la actitud de la República del Perú, presidida entonces por el mariscal Ramón Castilla, y la misión diplomática que mandó desempeñar en México a Manuel Nicolás Corpancho en favor del gobierno republicano de Benito Juárez. En contraste, vemos la actitud de Ecuador, caracterizada por la que el autor llama “política vigilante” y el modo en que el gobierno de dicho país —quizá el más clerical de la época, encabezado por Gabriel García Moreno— tuvo que contener a su representante en México, Francisco de Paula Pastor.

El Segundo Imperio Mexicano

- “La resistencia republicana bajo el impacto del Segundo imperio en México. El Ejército de Oriente, 1864-1867”, Norma Zubirán Escoto.

La Dra. Zubirán Escoto es especialista en la guerra de guerrillas, misma que constituyó una gran parte de la resistencia republicana sostenida por el Ejército de Oriente, sobre todo en el estado de Veracruz. El tema de la vieja historia militar ha sido retomado con un nuevo enfoque metodológico por la autora, quien presenta la historia de los hombres anónimos que constituyeron dicho cuerpo militar, pero sin restarle mérito alguno a la gran figura del general Porfirio Díaz.

- “Imperialistas y gobierno imperial en Sonora”, Zulema Trejo.

La joven historiadora sonorensa escribe sobre el tema que tan bien conoce y sobre el cual ha trabajado por varios años. En el lejano estado de Sonora,

los partidarios del Imperio de Maximiliano fueron más producto de la oposición al cacique regional, general Ignacio Pesqueira, que de una profunda identificación con el gobierno imperial. La autora destaca a los colaboradores, miembros de la élite sonorenses, como Santiago Campillo, José María Tranquilino Almada y Manuel María Gándara, al lado de dos jefes indígenas: José María Marquín, capitán general de los yaquis, y Refugio Tánori, de los ópatas y pimas. En efecto, es de destacarse que el Imperio también contó con el apoyo de destacados jefes indígenas como Manuel Lozada en Nayarit y Tomás Mejía en Sierra Gorda.

- “La eclesiología del Imperio, orígenes y fundamento”, Luis Ramos Gómez-Pérez.

Con gran conocimiento del tema, el historiador dominico y miembro del Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino en León Guanajuato, nos explica que “La eclesiología es el tratado teológico sobre el concepto que el grupo de creyentes ha elaborado de la comunidad reunida por Jesús de Nazaret. Simplificando, se podría decir que es el marco teórico teológico al interior del cual se asignan presupuestos, objetivos y roles propios de la institución de fe llamada comunidad eclesial o Iglesia”. Define que Maximiliano, influido por la forma de galicanismo que tuvo gran predicamento en el Imperio austriaco desde la época de José II (1741-1790), el denominado *josefismo* , estaba llamado a no entenderse con los obispos mexicanos a quienes consideraba de ideas ultramontanas. En contraparte se hallaba el caso de la emperatriz Carlota, influida por catolicismo liberal belga y el grupo de avanzada, formado por Charles de Montalemebert, Henri Lacordaire y sobre todo Felicité Robert de Lammennais, liberales católicos que en la Escuela de Malinas trabajaron por adaptar a la Iglesia al Estado Moderno. Fueron esas bases ideológicas y conceptuales las que hicieron, entonces, muy difícil el diálogo entre los monarcas y la Iglesia Mexicana.

- “Algunas lagunas en la historiografía del Segundo Imperio. Los viajes de Maximiliano en México; los informes de Antón von Magnus a Bismarck”. Konrad Ratz.

El historiador y economista austriaco trata de llenar esas lagunas y, especialmente, el último tema lo ha logrado plenamente en su libro sobre von Magnus: *El ocaso del Imperio de Maximiliano visto por un diplomático prusiano: Los informes de Anton von Magunus a Otto von Bismarck, 1866-1867.*

Trascendencia jurídica y social

- “El Segundo Imperio y la historia del derecho mexicano”.

Georgina López González y “El legado del Segundo Imperio Mexicano en las revistas de jurisprudencia, 1868-1900”, Peter L. Reich.

Estos destacados especialistas nos introducen en la selva jurídica del Segundo Imperio, misma que constituye uno de los grandes legados del gobierno de Maximiliano, y en las continuidades que se hallaron en la codificación que fue llevada a cabo durante la República Restaurada y el Porfiriato.

- “Casa de Maternidad y Asilo de San Carlos (1865-1869)”, Magdalena Martínez Guzmán.

La historia social es abordada por esta historiadora de la Sociedad Médica Hispano Mexicana, A.C. Imprime su fino análisis en la fundación de la Casa de Maternidad y del Asilo, que ahora sería una guardería, y destaca a su fundadora, la emperatriz Carlota. Es de subrayar la contribución que dicha institución tuvo sobre la obstetricia en México —fue de gran importancia en la trayectoria de destacados médicos, como los doctores Ortega y Liceaga— y la continuidad que le dio la señora Luciana Arrazola de Baz, esposa de Juan José Baz, gobernador del Distrito Federal hasta su muerte en 1889. La autora señala que la ex-emperatriz nunca olvidó a su institución y en un momento de lucidez, durante sus años de reclusión en Bélgica, hizo un importante donativo.

El fin del Segundo Imperio

- “Los ‘castigos nacionales’. Justicia y política en tiempos de guerra”, Erika Pani.

La historiadora de El Colegio de México trata un escabroso tema: la “justicia” en los bandos contendientes entre 1855 y 1867, tarea harto difícil al tomar en cuenta la locura cainita que poseyó a los mexicanos, especialmente durante la guerra de Reforma (1858-1861). Así, resulta por demás complicado comparar la ley del 25 de enero de 1862, expedida por Juárez y que condenaba a los mexicanos a cooperar con la intervención, con la ley del 3 de octubre

de 1865, promulgada por Maximiliano a instancias del mariscal Bazaine. En el primer caso, nos encontramos con un caso de legítima defensa de la soberanía usurpada por un Estado extranjero. En el segundo, con la intención de preservar dicha usurpación. La autora concluye atinadamente que, más que un ejercicio de la ley, reinó la arbitrariedad en el ejercicio de los “castigos nacionales”. Yo agregaría que dicha arbitrariedad de parte del gobierno republicano puede explicarse debido a su afán de lograr la reconciliación.

- “Francia frente a México después de la Intervención: la política del olvido (1867-1870)”, Jean-David Avenel.

El historiador francés plasma la manera como el tema de la intervención, el México exótico visto en 1862, se va desdibujando poco a poco, hasta que, a partir de 1867, Napoleón lo verá como una afrenta personal. Recordemos que el fusilamiento de Maximiliano coincide con el Exposición Universal de París de este último año. De este modo, sostiene el autor que durante los tres años que le restaban a su gobierno antes de su abdicación, Luis Napoleón se dedicó a intentar, por medio de su poder autoritario, que el tema se olvidase. Por otra parte, sorprende conocer que durante la Guerra franco prusiana, 800 soldados mexicanos apoyaron a los italianos, a su vez aliados de los franceses. La caída de Napoleón III favorecerá, aunque tardíamente, la reconciliación entre México y Francia en 1884.

RAÚL FIGUEROA ESQUER
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

RESEÑAS

SAFO, *Poemas y fragmentos*, 2012, México, Universidad Autónoma de Nuevo León-Textofilia Ediciones, traducción, introducción y notas de Mauricio López Noriega, colección Ión núm. 5, 177 pp.

RECEPCIÓN: 29 de octubre de 2012.

ACEPTACIÓN: 20 de noviembre de 2012.

YO, SAFO

*Yo que sólo canté de la exquisita
partitura del íntimo decoro,
alzo hoy la voz a la mitad del foro,
a la manera del tenor que imita
la gutural modulación del bajo,
para cortar a la epopeya un gajo.*

196

Así comienza Ramón López Velarde la *Suave Patria*. Esos versos nos hacen sentir el contraste entre poesía épica y poesía lírica. El poeta se dispone a incursionar en un género que no había sido el suyo hasta entonces, la épica, género propio de las hazañas de los héroes, pero lo hará, como sugiere el título, de manera suave. La poesía lírica no debe hacerse con modulación grave ni a media plaza, pues nos convoca, precisamente, “la exquisita partitura del íntimo decoro” de Safo.

“Exquisito”, según la Real Academia significa: “De singular y extraordinaria calidad, primor o gusto en su especie”. “Íntimo”, según la misma fuente, es: “lo más interior o interno”; “dicho de una amistad: muy estrecha”; “dicho de un amigo: muy querido y de gran confianza”; perteneciente o relativo a la intimidad”. Intimidad significa: “amistad íntima”, o bien, “zona espiritual íntima y reservada de una persona o de un grupo, especialmente de una familia”. “Decoro” también se dice, principalmente: “honor, reverencia que se debe a una persona por su nacimiento y dignidad”; “circunspección, gravedad”; “pureza, honestidad, recato”; “honra, pundonor, estimación”.

Así, esta poesía lírica canta una partitura primorosa que por su extraordinaria calidad, sólo convoca a unos pocos, a unos cuantos, exclusivamente a los selectos, reverenciados.

Por eso, sin necesidad ninguna de ser una grosera turba, escribo algo exquisito e íntimo, sobre Safo, la auténtica décima musa, a quien a veces Sor Juana usurpa, sin ofensa, su corona. Safo hace sentir el contraste entre asuntos épicos y líricos en los siguientes versos:

οἱ μὲν ἰππήων στρότον οἱ δὲ πέσδων
οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπ[ί] γᾶν μέλαι[ν]αν
ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄ-
τω τις ἔραται· (fr. 16)

Mauricio López Noriega traduce así:

Unos, que los jinetes o soldados;
otros, naves guerreras; yo en cambio
sobre la negra tierra, lo más bello:
alguien a quien amar.

Los soldados, de a pie o a caballo o marineros, son los personajes propios de la épica; se trata de ejércitos; nunca están solos, son asunto de multitudes. Son, además, motivo de orgullo: las guerras, si se ganan, generan riqueza, y en aquellos tiempos, honor; eran, nadie lo dudaba, importantes, máxime en una época como la de Safo, el siglo VI a. C., en el contexto del mar Egeo, época de colonizaciones y expediciones a las tierras de Jonia, lo que hoy es la parte occidental de Turquía. No muy lejos de Safo ni en el tiempo ni en el espacio, en Éfeso, ciudad asediada por ejércitos persas tras la caída de Mileto, Heráclito declaraba: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς: “la guerra, de todo es padre, y de todo, rey”, frase que sospechosamente alcanzó dimensiones metafísicas en las manos de los filósofos.

En contraste, pero con una declaración autorizada por su sola persona, Safo, frente al valor por excelencia, la guerra, aquí expresada mediante metonimia con los ejércitos, afirma que lo más bello es lo que uno ama. Además, la declaración tiene visos de universalidad, pues la resonancia de la fórmula homérica “la negra tierra”, vale como si dijera “aquí y en todas partes”; y uno entiende también, hoy y siempre; el presente de la poesía es un presente eterno.

RESEÑAS

Ahora bien, los instrumentos discursivos no son originales ni exclusivos de Safo. En dos versículos muy semejantes, el salmo 19, en la versión griega de los Setenta,¹ donde se pide la bendición de Dios sobre el rey, dice:

Οὔτοι ἐν ἄρμασιν καὶ οὔτοι ἐν ἵπποις,
ἡμεῖς δὲ ἐν ὀνόματι κυρίου θεοῦ ἡμῶν μεγαλυνθησόμεθα.

Que muy literalmente podrían traducirse:

Éstos en carros, y éstos en caballos;
Pero nosotros en el nombre del Señor Dios nuestro nos engrandecemos.

En defensa del salmista he de decir que desconozco el original hebreo, pero probablemente en hebreo sean más hermosos que en la traducción griega. Sin embargo, lo que me interesa mostrar es la coincidencia y el contraste entre los versos del salmo y los de Safo, para mejor apreciar la poesía de ésta.

Un elemento común que se impone es la alusión a la guerra, por la mención de los carros y caballos, en el salmo, y de los distintos ejércitos, en Safo. Cabe recordar que el caballo, ciertamente, era un elemento más propio de las culturas indoeuropeas que de las semíticas, pero se sabe que Salomón, el rey descendiente de David y constructor del primer templo, había hecho importar de Cilicia, también en Turquía, los caballos para su ejército (1 Re 10, 28).

Dado que la monarquía se extinguió con el exilio de israelitas o de judíos a Asiria o a Babilonia, por Sargón II o por Nabucodonosor, o en el siglo VIII o en el VI a. C., es muy probable que el salmo se haya escrito antes del poema de Safo. Aunque, evidentemente, la datación no puede ser rigurosamente demostrada, sí está establecida la relación continua entre Palestina y el mundo griego, y, de hecho, la comparación entre el salmo y los versos sáficos es pertinente, pues ayuda a tener presente que Safo, de acuerdo con los testimonios que se preservan, contribuyó, por su peculiar relación con la chipriota Afrodita, a la apropiación helénica de esa diosa venida del Oriente, acaso de la sumeria Inanna o de la Astarté fenicia.

Otro elemento que se impone para su comparación es el procedimiento argumentativo de los versículos del salmo y del poema de Safo, pues parece

¹ *Septuaginta*, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

ser el mismo: contravenir a la opinión iterativa de unos y otros respecto de un valor expresado, para proponer otro valor. Como, si uno dijera:

Unos, economía en Harvard; otros, política en la Sorbona;
Yo, letras en la UNAM.

Sólo que, frente al salmo, resalta en primera instancia, la complejidad de los versos sáficos, por su prosodia a todas luces superior y por sus elementos. En el salmo se trata de una endíadis: caballos y carros es la disolución en dos de una sola realidad, pues no hay carros sin caballos. La contraposición es lógica y obligatoria: casi es obvio que Dios, si es Dios, será más fuerte que cualesquiera y cuantos se quiera carros de guerra.

Para expresarme mejor, valga un ejemplo: un poeta como Ernesto Cardenal, contemporizando el salmo, como solía hacer,² podría haber dicho manteniendo el mecanismo y sin necesidad de cambiar la conclusión:

Unos, en ultrasónicos aviones; otros, en misiles destructores;
Pero nosotros en el nombre del Señor Dios nuestro
nos engrandecemos.

En cambio, el mecanismo sáfico opera ya no con una simple endíadis que se limita a la caballería, sino por incremento y acumulación de tres ejércitos, la infantería, la caballería, la marina, que por su prestigio y número, contrastan más con el simple e indefinido $\tau\iota\varsigma$ del último verso; lo verdaderamente importante, lo más hermoso, es lo que cualquiera, no el rey, no los nobles, no los ejércitos, ama. Safo, con la estrofa a la que dio su nombre, se vale de ese elemento de contraste, casi imperceptiblemente, por lo que acaso en la primera lectura no sabríamos decir por qué nos gusta el poema, porque no se enuncia de manera general, como si hubiera dicho que es más hermoso el amor que la guerra, dado que así enunciado puede contener la misma idea, pero no sería poesía sáfica. No, lo que llama la atención es precisamente la fuerza que lo concreto e insignificante en apariencia cobra en la formulación delicadamente sáfica; imaginemos que dijera:

Unos, un Lamborghini; otros, un jet privado;
Yo, ir en metro, o incluso caminar,
pero contigo de la mano.

²Ernesto Cardenal, *Salmos*, 1998, Madrid, Editorial Trotta.

RESEÑAS

El automóvil y el avión, ya sin la carga bélica, no valen por su utilidad o su poderío, sino por el estatus y el lujo que representan; pero a ellos se opone la sencillez de ir en metro o caminando, pero con la persona amada. Así pues, podemos ya saborear, frente al contraste que he querido exponer, la exquisitez, la excelsitud, la elegancia y la efectividad de la poesía sáfica. Por eso ahora, me permito repetir los mecanismos expuestos para decir:

Unos, de filósofos las obras; otros, las de historiadores;
otros, las de ensayistas dicen ser, sobre la tierra negra
lo más bello;
yo, en traducción de López Noriega,
leer a Safo.

¿Cómo describir la poesía de Safo? Son tan pocos los versos y las palabras que nos quedan. Se ha dicho que es suave y delicada; Mauricio López Noriega en su introducción insiste, sobre todo, en decir que es delicada y elegante; yo he agregado “exquisita” e “íntima”. Pero no querría evitarles el placer de leerla directamente. También, si sirve decirlo, es erótica, pero de un erotismo igualmente íntimo, exquisito, elegante, delicado y suave; sofisticado, no ingenuo ni banal, todo menos grosero. Si quisiéramos decir todo eso con una sola palabra, hay que decir que es sáfico.

Safo es poeta del amor, poeta de Afrodita y de Eros. Para ella, el erotismo es asunto divino, como cuando en excelente hipérbole, para alabar la hermosura de una mujer, dice que parece a los dioses, no ella, sino el hombre que la acompaña:

φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν
ἔμμεν' νηρ, ὅττις ἐνάντιός τοι
ἰσδάνει καὶ πλάσιον ἄδου φωνεί-
σας ὑπακούει

Que Mauricio López Noriega traduce:

Me parece igual a los dioses
el hombre a lado tuyo, que frente a ti
se sienta y escucha de cerca mientras
con placer hablas. (fr. 31)

Por eso, su lectura es importante en un mundo como el nuestro, que, sin la discreción ni la privacidad erótica, que llega a ser ritual y religiosa, ha arrojado la sexualidad a la pornografía.

Entonces, Safo nos ayuda a recobrar el valor de lo más humano. Como si su mensaje central fuera que el amor, es decir, el erotismo, civiliza al mundo. Por eso, a la montañesa Artemisa, dice Safo: κήναι λυσιμέλης Ἔρος οὐδ'άμα πίνναται, “el dislocante Eros jamás se acerca” (fr. 44 A). Un ejemplo del erotismo sáfico es la manera en que critica –mujer tenía que ser– al amante, porque ahora tiene a una mujer ordinaria y sin gracia:

†τίς δ' ἀγροίωτις θέλγει νόον . . .
ἀγροίωτιν ἐπεμμένα σπόλαν † . . .
οὐκ ἐπισταμένα τὰ βράκε' ἔλκην ἐπὶ τῶν σφύρων; (fr. 57)

¿y qué campesina encanta tu mente...
ropas campesinas vistiendo...
sin saber los vestidos tirar sobre los tobillos?”

Por ello, no hay que disponerse al amor como si uno fuera al baño; aunque tal vez lo contrario sea deseable.