

©ITAM Derechos Reservados.

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

E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

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

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

113

VERANO 2015



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- 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.
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx
www.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.

Corrección de estilo: Javier Dávila

Diseño de la 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

LA SUBJETIVIDAD HUMANA EN LA ERA DIGITAL <i>Philipp W. Rosemann</i>	7
LA METAFÍSICA EN EL TOMISMO TRASCENDENTAL DE BERNARD LONERGAN Y EMERICH CORETH <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	27
DESEOS PERSONALES, INCLINACIONES NATURALES Y EL SIGNIFICADO DEL AMOR <i>Michele M. Schumacher</i>	67

SECCIÓN ESPECIAL

GESTIÓN MIGRATORIA EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO <i>Antoine Desjonquère</i>	103
--	-----

DOSSIER

Homenaje a Gonzalo Suárez Belmont	127
SEMBLANZA <i>Raúl Figueroa Esquer</i>	135
HOMENAJE <i>José Manuel Orozco</i>	137

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Angelina Muñiz-Huberman</i>	143
--------------------------------	-----

CREACIÓN

Rosa María Toledo 147

NOTAS

TRAS LA SABIDURÍA PERDIDA DEL DOLOR
Paula Arizmendi Mar 153

DE LA SOCIEDAD DEL CANSANCIO
A LA SOCIEDAD DEL ABURRIMIENTO
José Manuel Orozco 169

EL ÁLBUM FOTOGRÁFICO DE MARTÍN
LUIS GUZMÁN PARA LAS FIESTAS DE LA CONSUMACIÓN
DE LA INDEPENDENCIA EN MÉXICO EN 1921
Ma. de las Nieves Rodríguez y Méndez 195

RESEÑAS

ZYGMUNT BAUMAN, *Arte, ¿líquido?*,
Jaime Ruíz de Santiago 207

JULIA PRECIADO ZAMORA,
Un asomo a la vida a través de la muerte,
Ada Aurora Sánchez 213

LUIS JORGE ARNAU, *La Reunión del chocolate*,
Fernando Caloca 218

LA SUBJETIVIDAD HUMANA EN LA ERA DIGITAL “DIME CÓMO LEES Y TE DIRÉ QUIÉN ERES”

*Philipp W. Rosemann**

RESUMEN: ¿En qué clase de seres humanos nos estamos convirtiendo con la lectura de textos que ya no se imprimen en páginas encuadernadas en libros, sino que se almacenan en la web y que se nos presenta en las pantallas electrónicas? En este artículo se compara la transición de la *lectio divina* a la lectura escolar en la Edad Media, con la revolución digital del siglo XXI. El propósito no es juzgar, sino desarrollar algunos conceptos y categorías que pueden ayudar a entender cómo la lectura de textos digitales está dando forma a una nueva subjetividad humana.



HUMAN SUBJECTIVITY IN THE DIGITAL ERA:
TELL ME HOW YOU READ AND I WILL TELL YOU WHO ARE

ABSTRACT: What kind of human beings are we becoming by reading texts that are no longer printed on pages bound into books, but that are stored on the Web and presented to us on electronic screens? This article compares the transition from *lectio divina* to scholastic reading in the Middle Ages with the digital revolution of the twenty-first century. The goal is not to judge, but to develop some concepts and categories that may help us understand how the reading of digital texts is shaping a new human subjectivity.

PALABRAS CLAVE: revolución digital, subjetividad, psicodinámica de la lectura, *lectio divina*, escolástica.

KEY WORDS: digital revolution, subjectivity, psychodynamics of reading, *lectio divina*, scholasticism.

RECEPCIÓN: 28 de septiembre de 2014.

APROBACIÓN: 11 de febrero de 2015.

* Universidad de Dallas.

©ITAM Derechos Reservados.

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

LA SUBJETIVIDAD HUMANA EN LA ERA DIGITAL. “DIME CÓMO LEES Y TE DIRÉ QUIÉN ERES”*

El siglo XIII fue un tiempo de grandes cambios sociales y culturales. Fueron tan maravillosos los logros alcanzados por hombres y mujeres de esa época que James. J. Walsh, popular autor y médico de Fordham, la llamó “el siglo mayor”.¹ Entre los avances a los cuales el doctor Walsh dedicó capítulos francamente entusiastas se pueden contar la fundación de universidades, el auge de la pintura y progresos jurídicos como la Carta Magna; también están los viajes de exploración de Marco Polo y los comienzos del comercio moderno en la Liga Hanseática. Sin embargo, aparejados con estos avances hubo cambios igualmente significativos, si bien más sutiles, de los cuales es posible que Walsh no se haya percatado siquiera, pues únicamente han sido objeto de atención para los estudiosos medievalistas de la segunda mitad del siglo XX. Me refiero al hecho de que las personas cultas (en especial quienes estudiaban y enseñaban en las universidades recientemente erigidas) leían de manera diferente a como lo hicieron sus predecesores.

*Traducción de Mauricio Sanders. Una versión corta de este artículo fue presentada ante los profesores del Departamento Académico de Estudios Generales, del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), el 26 de septiembre del 2014. El autor desea expresar su agradecimiento al Profesor Carlos McCadden, por haberlo invitado a impartir esta plática en el ITAM.

¹ Cfr. James J. Walsh, *The Thirteenth, Greatest of Centuries*, 1907, Nueva York, Catholic Summer School Press.

PHILIPP W. ROSEMANN

I

Antes del establecimiento de las universidades (aproximadamente en el siglo XII), los monasterios funcionaban como centros de la educación en Europa. En esas circunstancias, lo natural era que la educación estuviera ordenada hacia fines monásticos, de naturaleza eminentemente contemplativa más que práctica o incluso intelectual. Así pues, un monje estudiaba, leía y escribía no para dominar el mundo, sino para conocer y servir a Dios. Uno de los medios primordiales para lograrlo era la recitación de la Palabra de Dios en la comunidad monástica. Al leer juntos y en voz alta textos litúrgicos importantes, como los Salmos, se ayudaba a los monjes no solamente a contemplar la Palabra, sino a asimilarla físicamente, a que se transformaran en la palabra memorizando no solo la forma de las palabras, sino también su sonido y lo que se siente al pronunciarlas. La literatura en torno a las Escrituras resultaba interesante en tanto que pudiera iluminar la Palabra. Ello no supone que las lecturas de los monjes fueran estrechas (eran muy amplias) sino que estaban claramente enfocadas en la organización jerárquica. De hecho, hasta el siglo XII la educación occidental se cionó en buena medida a las estructuras construidas por San Agustín en su tratado *De doctrina christiana*.²

10

Cuando la educación se trasladó a las ciudades, se volvió impráctica la profunda asimilación física de textos en comunidad. En las universidades, el edificio del conocimiento adquirió otra estructura, en la cual las llamadas “artes” servían para preparar estudios avanzados en teología, derecho y medicina. Estos estudios resultaban atractivos para estudiantes que estaban interesados no meramente en la búsqueda del conocimiento, sino en hacer carrera: las leyes, la medicina e incluso la teología servían como preparación para lucrativos empleos con influencia en los crecientes cuerpos que administraban ciudades, Estados e Iglesia. Para no perder todo detalle en este recuento asaz amplio, es

²Para un relato lleno de vida de la lectura monástica, véase Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's "Didascalicon"*, 1993, Chicago y Londres, University of Chicago Press, pp. 1-4.

importante mencionar que no estamos tratando con un rompimiento radical, sino con un significativo cambio en el énfasis: así como las escuelas monásticas servían para el propósito de ascender socialmente, así un alumno o un profesor universitario no necesariamente era un oportunista escalador; en numerosos casos, las metas de los que buscaban educarse y de quienes les proporcionaban educación eran una mezcla de motivos e intereses.

No obstante, las universidades proporcionaban un marco institucional en el cual el conocimiento ya no estaba explícitamente orientado hacia la contemplación. Asimismo, los maestros que enseñaban en estas universidades eran designados y contratados para enseñar con efectividad, esto es, de manera tal que surtieran “efectos” y produjeran resultados en forma de grados. Esto requería exámenes y pruebas, que eran regulados por diversas facultades que representaban disciplinas con límites precisos. En el siglo XIII se comenzó a distinguir entre filosofía y teología de una manera que resultaría anacrónica si se aplicara a San Agustín o a Erígena.

Pero hablábamos de la lectura. Conforme las disciplinas adquirieron una estructura académica delimitada y los maestros comenzaron a considerarse servidores de las disciplinas, así como sus discípulos, alcanzar cierta eficiencia se convirtió en una preocupación. Podemos encontrar este énfasis sobre la necesidad de concentrarse en lo útil y evitar la pérdida de tiempo en el célebre prólogo a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Ahí, el Doctor Angélico recomienda la obra por sus virtudes pedagógicas.

Así como el doctor en la verdad católica debiera enseñar no solo a los doctos sino también instruir a los que apenas comienzan (de acuerdo con el Apóstol: “Puesto que sois niños en Cristo, les doy leche para alimentarlos y no carne” [1 Cor 3, 1-2]), en este libro nos proponemos tratar con todo aquello que toca a la religión cristiana, en tanto pueda tender a la instrucción de los catecúmenos. Hemos considerado que los estudiosos de esta doctrina suelen verse obstaculizados por aquello que otros escribieron, en parte debido a la multiplicación de cuestiones, argumentos y artículos inútiles; en parte también porque las cosas que necesitan saber no se las enseñan de acuerdo con el orden de la disciplina, sino de acuerdo

con lo requerido por el plan de su obra o con la ocasión ofrecida para disputar; en parte asimismo porque la reiteración frecuente generaba confusión y enfado en la mente de los lectores. Pretendiendo evitar estos y otros defectos, con la gracia de Dios intentaremos plasmar todo aquello que contiene la doctrina sagrada con toda la brevedad y claridad que permita la doctrina misma.³

Estas palabras pudieran parecernos ligeramente cómicas, pues abren una obra que ocupa numerosos volúmenes en las ediciones modernas. Aunque el concepto medieval de lo breve y de lo conveniente por un principiante puede haber sido diferente del nuestro, lo relevante es que el Aquinate subraya la necesidad de enseñar teología con eficiencia.

Un siglo después de la *Summa*, el *Libro de las sentencias*, de Pedro Lombardo, habría de convertirse en el libro de texto canónico para enseñar teología en las universidades. Lombardo hizo declaraciones semejantes en el preámbulo de su obra, encomiando su brevedad y facilidad de uso. Concluye su prefación llamando la atención del lector sobre el hecho de que su obra inicia con un índice de materias.⁴

Dicho índice resultó ser una innovación que intervino en la transición de la *lectio divina*, o lectura divina, de los monasterios hacia un enfoque más escolástico del uso y consulta de textos. En las obras escolásticas cobró importancia asegurar que pasajes selectos pudieran ser localizados rápida y fácilmente, de modo que un profesor o un alumno pudieran citarlos en sus disputas. Más aún, conforme los maestros componían gruesos manuales de teología como el *Libro de las sentencias* o la *Summa* tenían que recuperar materiales tomados de la Escritura y otros textos de autoridades, con el fin de incorporarlos a un nuevo contexto. Fue entonces que la lectura escolástica dejó de recalcar la asimilación profunda de la Palabra, a favor de la localización de textos que pudieran ser trabajados en formas creativas y novedosas. El método escolástico requería índices de materias, pero también índices onomásticos, glosarios y otras herramientas para el estudio, las cuales proli-

³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, prólogo, traducción de los Fathers of the English Dominican Providence, ligeramente modificada.

⁴ Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3a ed. Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquinas, 1971-1981, prólogo, vol. 1, pp. 3-4.

feraron en el periodo escolástico. La consulta expedita y eficiente por parte del profesor o el alumno en forma individual vino a reemplazar la recitación comunitaria que caracterizó a la lectura monacal.⁵

En ese proceso, la página quedó en silencio: ya no había tiempo para leer en voz alta ni había nadie para escuchar. Esto implica que la existencia espacial de las palabras adquirió una significancia de la que carecía previamente, cuando la Palabra era principalmente para ser escuchada, aunque estuviese preservada en el espacio sobre una página. Alguien pudiera argumentar que, al convertirse la lectura escolástica en la forma paradigmática para abordar textos en una universidad medieval, la cultura occidental se hizo más optocéntrica. En confirmación de esta idea resulta interesante notar que los autores escolásticos utilizaron diagramas de forma abundante, pues les ayudaban a entender conexiones complejas entre conceptos, e incluso entre las vastas estructuras conceptuales que son los sistemas teológicos completos.

¿Cuál es la diferencia entre escuchar palabras y leer textos? A mí me parece que lo fundamentalmente diferente estriba en la evanescencia de la palabra hablada, que obliga a quien escucha a poner atención: la palabra hablada *sujeta* a quien la escucha. En cambio, congeladas sobre la página, las palabras *son sujetadas* por la mirada del lector, quien puede volver a ellas a voluntad y así manipularlas al moverlas a su antojo, reuniéndolas en diccionarios e insertándolas en contextos diferentes. La palabra en el espacio, en oposición a la palabra en el tiempo, crea un sentido de subjetividad que casi es moderno, en especial si se considera que la Escritura misma, la Palabra de Dios, quedó sujeta al tratamiento escolástico.⁶

⁵Por el lugar que las herramientas de estudio jugaron en la educación escolar, véase Mary A. Rouse y Richard H. Rouse, *Authentic Witnesses: Approaches to Medieval Texts and Manuscripts*, 1991, Notre Dame, University of Notre Dame Press, y Olga Weijers, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités, XIIIe-XIVe siècles*, 1996, Turnhout, Brepols.

⁶El estudio pionero de los efectos de la espacialización sobre el idioma es de Walter J. Ong, S.J., *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, 1958, Cambridge, Mass., Harvard University Press; nueva edición, 2004, Chicago y Londres, University of Chicago Press.

II

Un monje recita la Palabra en comunidad, la contempla y asimila o, mejor dicho, se asimila a ella. Por otro lado, el escolástico consulta textos con los que trabaja, colocándolos a su placer en otros contextos, en estructuras que él mismo ha ideado, tales como grandes síntesis teológicas. Uno podría decir: “Dime cómo lees y te diré quién eres”. Dicho esto, ¿cómo leemos en la era digital?

No se puede responder a esta pregunta con facilidad, pues carecemos de la distancia histórica que nos proporcione los proverbiales “beneficios de la retrospectiva”, que implican la capacidad para considerar un fenómeno tomando en cuenta los beneficios que produjo. Todavía desconocemos en su cabal complejidad todos los efectos que engendrará la era digital.

No obstante, una cosa es cierta: los cambios en la lectura que han sido generados por la era digital no pueden ser comparados directamente con la transición entre la lectura monástica y la medieval. Tanto monjes como maestros escolásticos encontraban las palabras que leían sobre páginas manuscritas (si bien es cierto que, conforme la cultura escolástica fue produciendo los formatos apropiados para sus técnicas de lectura, la página de un comentario del *Libro de las sentencias* del siglo XIII tenía un aspecto muy diferente al de un salterio del siglo XII). En cambio, la página digital está dejando atrás a la página impresa, y ambas son diferentes por el material de soporte: papel y una pantalla electrónica).

Al comparar la página digital con la impresa, tomando como referencia al manuscrito, nos encontramos con que el texto digital, con toda su posmodernidad, parece compartir características de la textualidad premoderna. Por ejemplo, la imprenta fija los textos sobre la página: una vez que el autor aprueba las revisiones, el texto se forma en plomo para ser difundido en grandes cantidades de copias idénticas. En consecuencia, los textos modernos no necesitan complejas ediciones críticas, como sí sucede con aquellas obras que circularon en forma manuscrita: puesto que ningún manuscrito es idéntico a otro, debido a distracciones

del copista pero también a omisiones y adiciones deliberadas realizadas por olas sucesivas de escribanos y lectores, a menudo se hace muy difícil, a veces hasta imposible, reconstruir el “original” que, se supone, refleja las intenciones y el pensamiento del autor. Por decirlo de alguna manera, durante largo tiempo el ideal de la edición crítica fue volver al texto arquetípico recorriendo las numerosas ramificaciones que lo transmitieron; esto fue así hasta que los medievalistas se percataron de que estaban imponiendo un paradigma moderno sobre el concepto medieval de autor.⁷ El autor medieval no estaba tan preocupado como nosotros por cuestiones de originalidad y propiedad intelectual; con frecuencia copiaba pasajes ajenos sin dar crédito alguno, pues esperaba que sus escritos fueran tratados de la misma manera. A menudo los autores medievales refundían sus obras sobre versiones más tempranas ya en circulación, a veces en colaboración con un grupo de discípulos.⁸ Es más, de manera anónima fueron publicados textos muy importantes como la *Glosa ordinaria*, compilación de comentarios generalmente aceptados a la Biblia, que elucidaban el texto de la Escritura por medio de pasajes apropiados tomados de los doctores de la Iglesia, que se añadían entre líneas o a los márgenes.⁹ De esta manera, la autoría medieval y las prácticas de lectura de la época se parecen al manejo dinámico de textos que se ve favorecido por la publicación en formato digital. Los textos diseminados en las páginas de internet están tanto o más sujetos al cambio que los manuscritos; en numerosos casos, se invita a los lectores a escribir como si fueran autores, y muchas veces escriben bajo seudónimo con su “nombre de pantalla”. Por ejemplo, nadie es “autor” de una entrada de la Wikipedia; tampoco hay un texto original que pudiera tener mayor significación que sus redacciones posteriores.

⁷ David C. Greetham es uno de los más destacados estudiosos en haber llamado la atención sobre los problemas metodológicos que están involucrados en las técnicas editoriales tradicionales; véase, por ejemplo, su *Textual Scholarship: An Introduction*, 1992, Nueva York, Garland.

⁸ Para una primera orientación, se puede consultar *Auctor & auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, 2001, ed. Michel Zimmermann, París, École des Chartes.

⁹ Cfr. Lesley Smith, *The “Glossa Ordinaria”: The Making of a Medieval Bible Commentary*, 2009, Leiden y Boston, Brill.

El hecho de que las páginas presentadas digitalmente puedan ser enrolladas y desenrolladas apunta todavía más atrás en la historia del libro, más allá de la Edad Media hasta llegar al códice y al rollo de la Antigüedad.¹⁰ Sin embargo, resulta interesante notar que actualmente los aparatos de lectura más avanzados, como el Kindle, imitan a los códices. Sin duda, esto no es sino una concesión para lectores que apenas emergen de la edad de Gutenberg y se sienten más cómodos dando vuelta a una página que desenrollándola. ¿Qué diferencia hay para un lector entre voltear la página y desenrollarla? Una de las ventajas del códice sobre el rollo está en que es más fácil de consultar; mientras que el rollo o papiro en esencia consiste de una sola pieza, el códice parte el texto en unidades menores que, cosidas en cuadernos, permiten recuperar con rapidez relativa pasajes del texto.

A pesar de la similitud que salta a primera vista entre los rollos antiguos y las páginas web enrollables, la facilidad para manipular textos digitales los separa de todos sus predecesores, trátase de rollo, códices manuscritos o páginas impresas. Muchos de los instrumentos de consulta que nos son familiares gracias a los libros modernos (instrumentos que facilitan el acceso y recuperación de porciones individuales de vastos textos completos) se originaron en la Edad Media. Ya he señalado cuán orgulloso se sentía Pedro Lombardo del índice de materias contenido en su libro de texto de teología. El índice del *Libro de las sentencias* funcionaba particularmente bien al usarse junto con los encabezados de capítulo impresos en tinta roja que aparecen a lo largo de la obra. También hay frases en rojo, llamadas “rúbricas”, que servían para destacar subdivisiones en los capítulos individuales o fuentes importantes citadas para sostener argumentos e incluso dificultades conceptuales. Los lectores posteriores del *Libro de las sentencias* a menudo dotaron sus ejemplares de índices detallados ordenados alfabéticamente. Así fue que el moderno libro impreso quedó cargado de divisiones del texto en varios niveles, índices de materias y onomásticos, como lo

¹⁰Sobre la transición del rollo al códice, véase el estudio clásico de Colin H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 1987, Londres, Oxford University Press for the British Academy.

epitomizan los vastos instrumentos de estudio representados por diccionarios y concordancias.

Lo que resulta ser completamente nuevo en la era digital es la capacidad para vincular un número prácticamente ilimitado de textos en gigantescas bases de datos que arrojan resultados inmediatos al realizar una búsqueda. Además de las bases de datos creadas especialmente para ciertas áreas temáticas, internet es la mayor base de datos de todas. Compárese al monje medieval que practicaba la *lectio divina* con un usuario de internet que realiza búsquedas para acceder a cierta información: el primero se sujeta a la Palabra con el fin de conformarse a ella; el segundo identifica fragmentos de texto que le resultan útiles o interesantes, de acuerdo con criterios particulares que el lector mismo define. Al romper el texto de manera semejante, este pierde su congruencia y autonomía internas y queda sujeto a ser dominado y manipulado.

Por consecuencia, no resulta extraño si los textos digitales favorecen una forma superficial de lectura que selecciona fragmentos de información más que sumergirse en la lógica interna de un argumento o una narración.¹¹ Si hay alguna subjetividad que pueda corresponder a esta forma de entrar en los textos, sería una subjetividad kantiana: así como el sujeto kantiano es capaz de experimentar la realidad únicamente dentro de un marco cuyos parámetros quedan fijados por su propia mente, así el lector posmoderno posiciona los textos digitales dentro de campos de investigación definidos por sus propósitos personales.

Si a partir de lo anterior parece que la página digital nos lleva más allá de la modernidad hasta prácticas posmodernas de lectura, también hay aspectos de los textos electrónicos que no encajan en este análisis. Ya hemos visto que desenrollar un texto es una tecnología tan antigua como pasar una página. De manera semejante, mientras que la moderna producción de textos y las prácticas de lectura que le son inherentes privilegian el encuentro silencioso con palabras que están disponibles en múltiples copias para los lectores individuales, hay textos

¹¹ Sobre la lectura superficial, véase Nicholas Carr, *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*, 2010, Nueva York y Londres, W. W. Norton.

digitales que otra vez nos dirigen la voz; por ejemplo, los populares audiolibros, que posibilitan la escucha de un texto sin página de por medio, sea impresa o digital. Esto va a contracorriente de la especialización de la palabra que diagnosticamos con relación a la lectura escolástica.

A menudo se repite que una de las diferencias principales entre la página digital y sus antecesoras, manuscritas o impresas, es la inmaterialidad relativa. Lo cierto es que el texto digital requiere un soporte material (como una pantalla y demás equipo para almacenar el texto, procesarlo y visualizarlo), si bien ante el lector las palabras carecen de la misma tangibilidad que en pergamino o papel. Con la excepción de los audiolibros ya mencionados, el texto digital se dirige a uno solo de los cinco sentidos, la vista; no se le puede tocar ni oler como a las hojas de un libro. El texto no arraiga sobre la pantalla, por decirlo de alguna manera, porque no queda fijo de modo permanente, como quedan fijas las palabras en papel o pergamino. Puesto que un texto digital no amarillea ni se torna quebradizo, es un texto que caduca sin envejecer. En consecuencia, el pensador estadounidense Michael Heim pudo concluir que la información digital “flota a través de la mente platónica sin aferrarse a la experiencia corporal”.¹²

18 Sin embargo, la inmaterialidad relativa del texto digital tal como aparece ante el lector depende de una enorme red de infraestructura, plantas generadoras de electricidad, servidores, distribuidores y cables.¹³ La diferencia estriba en que el lector puede palpar la materialidad de un libro, mientras que las instalaciones que subyacen a la cultura digital pasan casi desapercibidas, al menos para los ojos de la persona común. De hecho, en esto consiste una de las características de la tecnología avanzada: aliena al usuario que la utiliza sin saber cómo funciona. Ciertamente las habilidades de un maestro escribano eran tan raras y apreciadas como los conocimientos de un ingeniero experto en computadoras o en programación; la diferencia radica en que cualquiera podía aprender nociones de la técnica del escriba, mientras que la

¹²Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, 1993, Nueva York, Oxford University Press, p. 101.

¹³Andrew Blum ha dedicado un popular best-seller a este tema: *Tubes: A Journey to the Center of the Internet*, 2012, Nueva York, Ecco.

vasta mayoría de quienes trabajan con textos digitales no tienen el adiestramiento avanzado que se necesita para comprender el funcionamiento de los aparatos que usan.

III

Puede ser que la alienación apenas mencionada se deba a los procesos tecnológicos que permean al mundo digital en que vivimos. No obstante, hay una dimensión adicional que se debe considerar. Recientemente, Richard Kearney acuñó el término “excarnación” para referirse a la condición humana en una sociedad cada vez más “descarnada” en la cual la acción humana pasa por mediadores inmateriales y la interacción conduce a la alienación del cuerpo.¹⁴ Kearney pone al amor y a la sexualidad como ejemplo, aunque, como ya hemos visto, la “excarnación” gradual también caracteriza a la historia de las técnicas de lectura, historia que por lo pronto culmina en el texto digital. Somos lectores mucho menos encarnados que los monjes que practicaban la *lectio divina*, quienes le daban vida a la Palabra al encarnarla en sus celebraciones litúrgicas. En comparación, aunque menos encarnados, también somos lectores mucho más poderosos, pues tenemos la herencia escrita del mundo al alcance de la mano (o por lo menos la era digital se propone que lo tengamos). Al alcance de la mano: ya no tenemos que hacer el viaje a la biblioteca, tomar un grueso volumen del estante, buscar palabras impresas con tinta sobre la página y acaso leerlas en voz alta. En vez de eso, utilizamos un motor de búsqueda, que devuelve pasajes que luego copiamos (veloz, silenciosa y fácilmente) en los documentos que estamos creando. Nunca nos apropiamos de los textos: es más, si somos académicos, las notas al pie de página están ahí para indicar que son “propiedad” ajena.¹⁵

Siempre parece que los instrumentos más o menos complicados que sirven para mediar la acción humana producen una dialéctica entre

¹⁴ Richard Kearney, “Losing Our Touch”, *The New York Times*, vol. CLXIII, no. 56, 610, 31 de agosto 2014, Sunday Review, p. 4.

¹⁵ Sobre la historia de las notas al pie de página, véase Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History*, 1999, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

alienación y dominio. Montar a caballo es mucho menos fatigoso y más rápido que ir a pie. Durante mucho tiempo el caballo sirvió al hombre como una extensión de sus piernas, y los mediadores de la relación entre ambos cuerpos eran la montura y el fuste. El carro tirado por caballos trajo mayores ventajas, pues le dio al hombre la oportunidad de viajar en un ambiente artificial mejorado, con sillones tapizados y alguna forma de resguardo contra los elementos. Entonces surgió la idea de reemplazar los caballos con “caballos de fuerza” por medios mecánicos, y llegamos al automóvil (que, por cierto, también tiene pies y cara con ojos y boca).¹⁶ Obviamente, el automóvil ha extendido nuestro rango de movimientos, así como nuestra capacidad para dominar el ambiente, esto es, para tenerlo sujeto en vez de quedar sujetos a sus variaciones. Al mismo tiempo, es un experto quien da mantenimiento a los automóviles; más aún, al olvidar que nuestros pies y piernas son medios naturales de transporte, se ha producido una alienación con respecto a nuestros cuerpos, que cobra forma de obesidad y otras enfermedades relacionadas (si bien en ellas también influyen otros factores).

Así como los instrumentos físicos son extensión de los órganos humanos, la escritura es la extensión o exteriorización de la memoria.¹⁷ Muchos textos fundamentales de diversas culturas tuvieron una existencia oral durante siglos enteros, antes de ser consignados a la escritura (si es que lo fueron). Como ejemplo se puede mencionar la épica homérica y las Escrituras judías y cristianas. Incluso en mayor grado que la *lectio divina* medieval (que después de todo se basaba en textos escritos) los textos encarnan en las culturas orales. Más que llevar una existencia estática sobre un trozo de pergamino, una hoja de papel o una tarjeta de memoria, los textos de las sociedades preliterarias existen

20

¹⁶ En este punto, es interesante recordar la tesis de Ernst Kapp respecto a la “organicidad” de herramientas, es decir, el hecho de que se modelan con base en órganos humanos. Kapp produjo la primera filosofía de la tecnología en su libro, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, 1877, Braunschweig, Westermann.

¹⁷ Hablar de los medios de comunicación como “extensiones” del hombre trae a la mente el título del influyente libro de Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 1964, Nueva York, Londres y Toronto, McGraw-Hill. Tenga en cuenta, sin embargo, que la idea de herramientas como extensiones de órganos humanos ya fue articulada por Ernst Kapp en su *Grundlinien einer Philosophie der Technik*.

en forma de acción cada vez que se les recita. Las palabras son “actividades, hechos”, para decirlo como Walter Ong.¹⁸ Desempeñan un papel fundamental en las comunidades donde se les declama o canta, y continuamente deben ser adaptados a nuevas situaciones. En este contexto, la tradición no significa un inventario inmutable de principios, sino una transmisión incesante de historias que iluminan la condición humana. El pensamiento no es objetivo sino situacional. Más aún, puesto que las culturas orales deben dedicar considerables esfuerzos mentales a preservar sus tradiciones, su orientación fundamental es literalmente conservadora.

Al liberar la mente de la tarea de memorizar activamente, como sucede en las culturas alfabetizadas, surgen fuerzas innovadoras previamente desconocidas. Imaginemos ahora una situación en la que, como en la era digital, la memoria humana se exterioriza casi por completo; en la que, por ejemplo, todos los eventos memorables de la vida de una persona residen como imágenes digitalizadas dentro de un disco duro o en “la nube”, por no mencionar archivos digitales de las comunicaciones de ese individuo con otros ni el conjunto de sus librerías. Es más, imaginemos que la totalidad de la herencia cultural de la raza humana está almacenada digitalmente, al alcance de un clic del ratón. En tales circunstancias, la mente quedaría sin ninguna traba para dedicarse a resolver problemas por medio del pensamiento analítico.

Así pues, diversos modos de exteriorizar la memoria dan lugar a distintas clases de “psicodinámica”, para utilizar el término que Walter Ong aplica al comparar las culturas orales con las escritas. Cabría entonces preguntarse si la memoria existe como una simple capacidad “en” la mente, esto es, si existe sin ser ejercitada o, en otras palabras, exteriorizada. Claramente San Agustín era del parecer de que la memoria se forma en la “confesión”, pues en el Libro XI pone como ejemplo de la relación entre memoria y tiempo la recitación de un salmo.¹⁹ Un filósofo más próximo a nuestros tiempos, Martin Heidegger, diría que la persona humana es un ser que siempre se encuentra en-el-mundo; en

¹⁸ Walter J. Ong, S.J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 2008, Londres y Nueva York, Routledge, p. 31.

¹⁹ Véase Agustín, *Confessions*, XI.28.38.

otras palabras, un ser inconcebible sin “lo exterior”. En nuestro contexto resulta interesante notar que, según lo consigna *Ser y tiempo*, este ser-en-el-tiempo implica de manera fundamental instrumentos, herramientas o *Zeuge*. El mundo como un todo adquiere sentido únicamente a través de la red de significancias que los instrumentos establecen al apuntar unos a otros: el martillo al clavo, el clavo al cuadro, el cuadro a la pared, etcétera.

Habría que preguntarse ahora qué sucedería si la profundidad de la reflexión, de la interioridad, del ser humano estuviera relacionada con su expansión por el mundo, con su exterioridad. Tal es la tesis que Ernst Kapp propone en su obra pionera *Grundlinien einer Philosophie der Technik*:

Puesto que el ser está encarnado y solamente vive en un cuerpo, este mundo externo de productividad mecánica que tiene su punto de partida en el ser humano puede por tanto ser entendido como una verdadera continuación del organismo, como una proyección hacia fuera del mundo interior de las representaciones. Tal concepto del reino formado por el mundo externo que contiene la totalidad de los medios culturales es la actualización de la naturaleza humana que se expresa a sí misma y, por medio de la acción de reflejar imágenes desde el exterior hacia el interior, se transforma en auto-conocimiento. Esto sucede por medio del hecho de que, al utilizar y considerar comparativamente el producto de sus manos, las leyes y procesos de la vida inconsciente del hombre salen a la conciencia, dando una visión genuina del ser.²⁰

Si los instrumentos que utiliza el ser humano para conformar su ambiente son proyecciones del cuerpo y la mente humanos en el

²⁰ Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, p. 26: “Da aber das Selbst, wie oben gezeigt worden, nur in einem Leibe ‘leibt und lebt’, so kann diese vom Menschen ausgehende äussere Welt mechanischer Werkthätigkeit auch nur als reale Fortsetzung des Organismus und als Hinausverlegung der inneren Vorstellungswelt begriffen werden. Eine derartige Aufnahme dieses die Gesamtheit der Culturmittel umfassenden Gebietes der Aussenwelt ist ein thatsächliches Selbstbekenntniss der Menschennatur und wird durch den Act der Zurücknahme des Abbildes aus dem Aeusseren in das Innere zur-Selbsterkenntniss. Es geschieht dies dadurch, dass dem Menschen beim Gebrauch und bei vergleichender Betrachtung der Werke seiner Hand durch eine wahrhafte Selbstschau die Vorgänge und Gesetze seines unbewussten Lebens zum Bewusstsein kommen.”

mundo que les rodea, entonces el hombre a final de cuentas se encuentra consigo mismo en sus artefactos; y la consideración de este ser objetivizado a su vez conduce a un conocimiento interior más profundo. Podríamos ilustrar esta tesis mediante la historia de la lectura que hemos estado exponiendo, pues en la antigua Grecia el descubrimiento del alma individual que constituye a cada ser humano coincidió con la transición desde el estado mental propio de la oralidad homérica hacia un mundo platónico escrito. La cultura oral no permitió el surgimiento de agentes autónomos a partir de narraciones recitadas en comunidad, que absorbían al oyente dentro de su ritmo y su flujo, realizando la continuidad entre pasado y presente. La introspección exigía la posibilidad de discriminar entre el relato y las circunstancias de aquel quien lo proporcionaba o lo examinaba; en otras palabras, requería la existencia objetiva de un texto escrito.²¹ Más adelante en la historia de Occidente, la diseminación en masa de libros por medio de la imprenta creó la posibilidad de que los individuos ponderaran acerca de textos escritos en ambientes privados, lo cual abrió el camino para una mayor profundización de la autoconciencia, así como el surgimiento del concepto de la esfera de lo privado.²² Ambos casos apuntan hacia las relaciones dialécticas entre autoexpresión y autoconocimiento: conforme el ser humano se adentra más en el mundo por medio de mayores poderes para exteriorizar la memoria, su autoconciencia, esto es, la anchura y hondura de su vida interior, se incrementan proporcionalmente.

IV

Con anterioridad diagnosticamos dos formas de alienación probablemente causadas por la era digital: una, la alienación que resulta de la incapacidad para comprender la complejidad de los procesos técnicos involucrados en la mediación digital del mundo; otra, la alienación del cuerpo en tanto que el mundo digital es descarnado, lo cual conduce

²¹ Estoy parafraseando el argumento que Eric Havelock desarrolló en su *Preface to Plato*, 1963, Cambridge, Mass., The Belknap Press, esp. cap. 11.

²² Véase Ong, *Orality and Literacy*, *op. cit.*, p. 128.

al ser humano a una existencia “excarnada”. No obstante, también hemos visto, siguiendo la tesis de Ernst Krupp, que exteriorización no necesariamente implica alienación; por el contrario, la proyección progresiva de los órganos humanos (mente y memoria inclusive) en el mundo puede conducir a la humanización del ambiente, lo cual a su vez permite una mayor profundización en el ser. Sin embargo, a esto debemos añadir: permite una mayor profundización *siempre y cuando* ocurra (en palabras de Krupp) el acto de “devolver la imagen” del ser que el hombre proyecta al mundo externo “desde afuera hacia adentro”. De otra manera el ser no puede reflejarse sobre sí mismo por medio del mundo que encuentra, y termina por disiparse en el mundo.

El riesgo de tal disipación se agudiza cuando el ser humano ya no puede reconocerse en su ambiente: así como el martillo funciona como una extensión y una amplificación de los poderes de la mano del hombre, la computadora constituye una especie de extensión del cerebro, sin que podamos precisar a qué grado es así. Mientras que el diseño y funcionamiento de un martillo resultan obvios, los de una computadora únicamente lo son para los expertos. Más aún (de manera paradójica), el ser “se pierde” cuando ya no puede reconocer la “otredad” de su ambiente, un “objeto” que se opone al ser y por tanto ofrece resistencia a la exterioridad humana. Lo que Martin Heidegger describió como “inobjetividad” (*Gegenstandslosigkeit*), resultado de “encuadrar” la naturaleza como un mero recurso, implica una amenaza, a saber, que si toda la realidad se disuelve en forma de una “reserva disponible”, entonces se corre el peligro de que hasta los seres humanos se conviertan en meros “recursos humanos” para la expansión incesante de los procesos tecnológicos.²³ Georg Simmel identificó una amenaza similar en la economía monetizada avanzada que rige sobre el mundo contemporáneo: cuando el dinero se convierte en el objetivo primordial de la actividad económica, las personas que participan en dicha actividad pierden la oportunidad de formarse por medio del trabajo. Por ejemplo, un zapatero adquiere una personalidad particular al interactuar con los materiales necesarios para producir zapatos; lo mismo

²³ Véase Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology,” trad. William Lovitt, en David Farrell Krell (ed.), *Basic Writings*, 1993, San Francisco, HarperCollins, pp. 307-41.

sucede con el terrateniente responsable de administrar sus propiedades o con el dueño de una fábrica cuya personalidad se moldea por las exigencias que le impone una cierta industria. Por el contrario, quien posee dinero experimenta una completa libertad con respecto a sus posesiones: su haber (*Haben*) ya no conforma su ser (*Sein*), y esto por causa de la naturaleza del dinero, que carece de toda sustancia y es función de intercambio pura.²⁴

Los análisis de Heidegger y Simmel apuntan al peligro inherente en la exteriorización digital de la memoria, y también advierten contra la naturaleza cada vez más “excarnada” de nuestras interacciones con el ambiente: no podemos experimentar la “otredad” de aquello que manejamos digitalmente. Ya hemos considerado cuán grande es la tentación de tratar textos almacenados en bases de datos como si fueran meros insumos para nuestros proyectos intelectuales; desgajadas de su contexto, consultadas en la superficie, las palabras pierden su poder original, que incluye el poder para transformar una vida. De nuevo, compárese la recitación de un poema homérico en la Grecia prealfabetizada o la lectura litúrgica de un pasaje de las Escrituras con la forma que un académico o un universitario moderno encuentra textos semejantes usando un motor de búsqueda, para luego copiarlos y pegarlos sobre una pantalla. Más aún, puesto que por medios digitales se incrementa el poder de los instrumentos que utilizamos para lidiar con nuestro entorno físico, los seres humanos cada vez encontramos menos retos a nuestro alrededor, sin tener que adaptarnos a las fuerzas naturales que nos rodean. Cuán fácil resulta conducir un automóvil moderno, repleto de microcomputadoras que nos ayudan a manejar, en comparación con un vehículo más antiguo equipado con transmisión manual y carente de complicados instrumentos computarizados. Sin embargo, el viejo coche propiciaba las habilidades físicas y mentales de su conductor, las cuales ya no son necesarias en esta era de la “excarnación”.

²⁴ Este análisis se da en el cap. 4 de la *Philosophy of Money*, esp. sec. III: Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3a. ed., 1920, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot.

PHILIPP W. ROSEMANN

V

No resulta nada fácil obtener conclusiones a partir de estas reflexiones. Queda claro que la era digital presenta riesgos considerables para el desarrollo de la subjetividad humana. No obstante, condenarla por culpa de estos riesgos sería prematuro y fútil: fútil porque, salvo que ocurra un desastre de gran magnitud, el progreso humano parece ser imparable; prematuro porque, como ya lo he indicado, todavía carecemos de la perspectiva y del conocimiento que son necesarios para una evaluación completa de las implicaciones de la revolución digital. Así pues, por poner un ejemplo, ni siquiera he mencionado el hecho de que las computadoras y otros artefactos afines suelen ser utilizados ampliamente para practicar juegos muy populares. El objetivo de esos juegos es presentar una experiencia de ninguna manera fácil, que desafíe al jugador y le ayude a cultivar sus capacidades mentales e incluso motrices. ¿Podría ser esta un área en la que el mundo digital abre oportunidades para un auténtico desarrollo del ser?

26 | También hemos averiguado que, si bien el texto digital constituye de diversas maneras un desarrollo radical de la página impresa (por ejemplo, al facilitar la búsqueda y manipulación de textos), también puede comportarse como sus predecesores, los manuscritos premodernos. Así pues, por ejemplo, los textos electrónicos no poseen las cualidades estáticas que son características de los impresos, por lo que favorecen la interacción entre el texto y el lector o, mejor dicho, los lectores. Esto es, a pesar de que la pantalla es tan privada como un libro impreso y puede ser transportada con la misma facilidad, al mismo tiempo que está conectada a una red. De esta manera, los lectores pueden comunicarse lo que están leyendo, anotando, comentando y modificando el texto con suma facilidad. Internet tiene potencial para construir nuevos modos de formar comunidad alrededor de un texto.

En consecuencia, espero que por lo menos este ensayo haya servido para llamar la atención sobre las complejidades de su tema y sobre el interés de seguirlo discutiendo filosóficamente.

LA METAFÍSICA EN EL TOMISMO TRASCENDENTAL DE BERNARD LONERGAN Y EMERICH CORETH

*Carlos Gutiérrez Lozano**

RESUMEN: El artículo expone y compara las doctrinas metafísicas de dos filósofos pertenecientes a la corriente denominada tomismo trascendental: Bernard Lonergan y Emerich Coreth. Se resalta el concepto, el método y el punto de partida de la metafísica en los dos autores. Ambos intentan superar a Kant en la aplicación del método trascendental e intentan mostrar el ser como la condición última de posibilidad de toda realización cognoscitiva humana.



BERNARD LONERGAN AND EMERICH CORETH'S METAPHYSICS IN TRANSCENDENTAL THOMISM

ABSTRACT: In this article, we present and compare the metaphysical doctrines of two philosophers of the school of thought known as transcendental thomism: Bernard Lonergan and Emerich Coreth. We will highlight their ideas regarding metaphysics, methods, and points of view. Both philosophers attempt to go beyond Kant in the use of the transcendental method and attempt to portray the being as the ultimate condition of possibility in all human cognitive achievement.

PALABRAS CLAVE: Coreth, Lonergan, metafísica, método trascendental.

KEY WORDS: Coreth, Lonergan, metaphysics, transcendental method.

RECEPCIÓN: 2 de enero de 2014.

APROBACIÓN: 6 de enero de 2015.

*Departamento 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.

LA METAFÍSICA EN EL TOMISMO TRASCENDENTAL DE BERNARD LONERGAN Y EMERICH CORETH

Introducción

La encíclica *Aeterni Patris*, del Papa León XIII (1810-1903), de 1879 marcó el inicio de una extraordinaria renovación de la filosofía escolástica, sobre todo aquella centrada en Tomás de Aquino.¹ La renovación se realizó en dos frentes bien definidos: por un lado, la investigación histórica sobre la auténtica filosofía del Aquinate y, por la otra, los intentos de diálogo con diversos hitos de la filosofía moderna: Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger. Destacó particularmente la corriente que intentó unir los contenidos de la filosofía tomasiana con el método trascendental kantiano. Por ello recibió el nombre de tomismo trascendental. En este artículo exponemos y comparamos el intento metafísico del sacerdote jesuita Bernard

29

¹ El Papa exhorta en su encíclica a todos los obispos del mundo con las siguientes palabras: “Nos, pues [...], a vosotros todos, venerables hermanos, con grave empeño exhortamos a que, para defensa y gloria de la fe católica, bien de la sociedad e incremento de todas las ciencias, renovéis y propaguéis latísimamente la áurea sabiduría de Santo Tomás. [...]. Por lo demás procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros, insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás. Las Academias fundadas por vosotros, o las que habéis de fundar, ilustren y defiendan la misma doctrina y la usen para la refutación de los errores que circulan. Mas para que no se beba la supuesta doctrina por la verdadera, ni la corrompida por la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomás se tome de las mismas fuentes o al menos de aquellos ríos que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros”

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

Lonergan (1904-1984), contenido en su obra de 1957 *Insight*, y la doctrina metafísica del también sacerdote jesuita Emerich Coreth (1919-2006) publicada en 1961 bajo el título de *Metafísica*. Ambos recibieron la influencia fundamental del también sacerdote jesuita Joseph Maréchal (1878-1944),² quien en su obra *El punto de partida de la metafísica* puso como lema: superar a Kant por medio de Kant.

Concepto de metafísica

Concepto lonerganiano de metafísica

En su monumental obra *Insight* Lonergan se propone responder a tres preguntas fundamentales: ¿Qué pasa cuando conocemos? ¿Por qué tal actividad es conocer? ¿Qué es conocido cuando pasa esto?³ La primera pregunta apunta a la teoría del conocimiento, la segunda a la epistemología y la tercera a la metafísica. A este respecto, Giovanni Sala comenta que tanto las preguntas como las respectivas ciencias que responden a ellas, están íntimamente relacionadas y constituyen una única y total ciencia del conocimiento trascendente.⁴

En la primera parte de *Insight*, titulada “El acto de intelección en cuanto actividad”, Lonergan responde a las dos primeras preguntas, analizando cómo ocurre el conocimiento en las matemáticas, en las ciencias y en el sentido común. En la segunda parte, “El acto de intelección en cuanto conocimiento”, responde a la tercera pregunta, ahí aparece su concepción de la metafísica; esta brota de la teoría del

² Maréchal es especialmente conocido por la confrontación que realiza entre tomismo y filosofía crítica de Kant a partir de Santo Tomás. Trata de superar el agnosticismo kantiano por dos vías convergentes: la primera, indirecta y constructiva, contesta histórica y teóricamente la legitimidad de las exigencias metodológicas del criticismo; la segunda, directa y polémica, acepta las premisas kantianas y demuestra que, profundizando en ellas, fuerzan a la afirmación incluso teórica del absoluto nouménico «<http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=marchal-joseph>», consultado el 2 de diciembre de 2014.

³ Bernard Lonergan, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, 1999, México/Salamanca, UIA/Sígueme, tr. Francisco Quijano, p. 25 (en adelante, *Insight*).

⁴ Cfr. Giovanni Sala, “La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan”, en *ArPh* 33, 1970, p. 49.

conocimiento presente en el sujeto y de la epistemología, es decir, la ciencia que pone en relación la teoría del conocimiento con la realidad, y debe ser coherente con ambas.

Lonergan muestra que las matemáticas, las ciencias y el sentido común son productos concretos de la capacidad cognoscitiva del hombre. Si estos conocimientos parciales tienen un mismo fundamento, él se pregunta si puede haber una ciencia que sostenga, penetre, transforme y unifique todos los campos del conocimiento humano;⁵ la metafísica será la respuesta a esta pregunta. Ahora bien, Lonergan está de acuerdo con la tradición aristotélico-tomista al señalar que el ser en cuanto ser es el objeto formal de la metafísica. Pero, para él, el ser solo llega a ser objeto de la metafísica cuando es conocido y afirmado por el hombre.

Pues definimos el ser por su inteligibilidad; sostenemos que el ser es precisamente lo que es conocido cuando comprendemos correctamente; negamos que el ser sea algo fuera o más allá o diferente de lo inteligible, pues la definición que proponemos implica que el ser es conocido completamente cuando ya no hay más preguntas por responder.⁶

Según esto, el concepto de ser no admite una definición directa o de primer orden, sino solo una definición que determine cómo se debe llegar a ella o de segundo orden; en definitiva, para Lonergan la definición de ser solo puede darse de una manera *operativa*, como la meta del conocimiento humano.⁷

Lonergan coincide, además, con la tradición, al matizar que el ser propio y proporcionado a la capacidad humana es la *quiddidad* abstracta de las cosas materiales. A este respecto escribe:

En su amplitud cabal, el ser es todo aquello que ha de ser conocido mediante la aprehensión inteligente y la afirmación razonable. Pero el ser proporcionado al conocimiento humano no solo ha de ser compren-

⁵ Cfr: *Insight*, p. 464.

⁶ *Ibid.*, p. 583.

⁷ Cfr: W. S. Arndt, "Bernard J. F. Lonergan (1904-1984)", en Emerich Coreth *et al.* (comps.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, 1997, Madrid, tomo 2, Encuentro, pp. 695-696.

dido y afirmado, sino también ha de ser experimentado. Así pues, el ser proporcionado puede definirse como todo aquello que ha de ser conocido mediante la experiencia humana, la aprehensión inteligente y la afirmación razonable.⁸

Ahora bien, si la metafísica es la ciencia del ser, ella será posible solo si es capaz de determinar heurísticamente, es decir, anticipando, las características generales del universo del ser proporcionado. Estas llegarán a ser conocidas a través de los actos cognoscitivos del hombre, aunque, de hecho, el conocimiento concreto no se haya realizado; de aquí surge la peculiar definición lonerganiana de metafísica: “la metafísica explícita es la concepción, la afirmación y la implantación de la estructura heurística integral del ser proporcionado”.⁹

Lonergan explica detalladamente cada uno de los elementos de esta definición en estos términos:

Una noción heurística, por tanto, es la noción de un contenido desconocido y queda determinada al anticipar el tipo de acto mediante el cual aquello desconocido llegaría a ser conocido. Una estructura heurística es un conjunto ordenado de nociones heurísticas. En fin, una estructura heurística integral es el conjunto ordenado de todas las nociones heurísticas”.¹⁰

En esta noción aparecen claramente los elementos que Lonergan toma de las ciencias y del sentido común, mediante el análisis fenomenológico.

En esta detallada explicación, se ve claramente que Lonergan se vale de categorías epistemológicas para explicar el contenido de la ciencia metafísica.¹¹ En efecto, para él, el conocimiento está orientado esencialmente hacia el ser y el ser está referido esencialmente al conocimiento. Aquí se vislumbra ya su famosa teoría acerca del isomorfismo entre el conocer y lo conocido. A este respecto escribe: “ahora

⁸ *Insight*, p. 466.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 466-7.

¹¹ Lonergan afirma que esta perspectiva empleada por él se justifica en la doctrina de Tomás de Aquino. *Cfr.* “*Insight: Preface to Discussion*”, en F. E. Crowe (ed.), *Collection. Papers by Bernard Lonergan*, 1968, Nueva York, Herder and Herder, pp. 152-63.

bien, conocer es conocer el ser. Así, la estructura heurística integral del ser proporcionado, en cuanto determinada por las ciencias y el sentido común, es el conocimiento de la estructura organizadora del ser proporcionado”.¹²

Según esto, la estructura del conocimiento da a conocer la estructura de lo conocido; de aquí que Lonergan conciba el ser proporcionado como compuesto de elementos metafísicos.

Lonergan ha indicado que el ser es aquello que se alcanza por el conocimiento humano. Pero el conocimiento es un conjunto de operaciones, a saber: experiencia, entendimiento y reflexión. Ahora bien, con base en el principio del isomorfismo entre el conocer y lo conocido, afirma que en el ser proporcionado se dan elementos metafísicos que son correlatos objetivos de cada acto de conocimiento. El elemento metafísico que es conocido por la experiencia es la *potencia*; lo que es conocido por la captación inteligente es la *forma*, y lo que es conocido por el juicio reflexivo es el *acto*. Por lo tanto, así como el conocimiento humano es uno solo, con los niveles de experiencia, entendimiento y reflexión, así también el ser es uno solo, formado por los elementos metafísicos de potencia, forma y acto; estos dan a conocer la estructura metafísica del ser proporcionado.

La clasificación de los elementos metafísicos efectuada por Lonergan posibilita, por un lado, la unificación de todos los campos del saber humano, función primordial de la metafísica, y responde, por el otro, a la estructura inmanente del universo.

Según lo anterior, la metafísica garantiza que todo lo que se conoce de hecho y lo que queda aún por conocer se da y se dará en las categorías de potencia, forma o acto, según intervengan en el conocimiento la experiencia, el entendimiento o la reflexión. Pero, ¿esto significa que potencia, forma y acto son meras categorías mentales para conocer el ser, a la manera de las categorías *a priori* del entendimiento de Kant?; los elementos metafísicos ¿solo sirven para unificar los conocimientos o son verdaderamente elementos ontológicos de las cosas individuales y existentes? Para Lonergan este problema no es más que un pseudo-

¹² *Insight*, p. 471.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

problema, porque en cada elemento metafísico se da la *intrínseca inteligibilidad del ser*. Así, la potencia es inteligible potencialmente, la forma es inteligible formalmente y el acto es inteligible actualmente. Tal inteligibilidad intrínseca es afirmada por el hecho de que el conocimiento es conocimiento del ser.

El objeto proporcionado del conocimiento humano no solo es intrínsecamente inteligible, sino también es necesariamente un compuesto de tres tipos distintos de inteligibilidad. De lo cual se sigue que la potencia, la forma y el acto no establecen simplemente la estructura en la cual el ser es conocido, sino también la estructura inmanente en la realidad misma del ser.¹³

Por lo tanto, como el conocimiento es uno, con los niveles de experiencia, entendimiento y reflexión, así también el ser proporcionado es uno, en sus elementos metafísicos de potencia, forma y acto; la unión entre ambos es la inteligibilidad intrínseca del ser, que es también potencial, formal o actual.

Lonergan se sirve de la deducción para afirmar la posibilidad de la que él llama metafísica explícita. La deducción tendrá como premisa mayor el isomorfismo entre el conocer y lo conocido; la premisa menor primaria estará determinada por las afirmaciones concretas que actualizan la estructura del conocimiento; y la premisa menor secundaria será la reorientación de las ciencias y del sentido común, con base en la estructura del conocimiento entendida y afirmada por el sujeto que conoce. Si el principio de isomorfismo es captado por el sujeto, entonces la metafísica latente deviene metafísica explícita.¹⁴

Esta deducción permite ver claramente la estrecha relación que hay entre metafísica y ciencias particulares. Por un lado, la metafísica es la ciencia que fundamenta, penetra y unifica todos los departamentos del saber; por otro lado, las ciencias particulares constituyen el material que será unificado por la metafísica.

De lo dicho se desprende que la metafísica solo será explícita si se realiza de acuerdo con el método que sigue el proceso del conocimiento,

¹³ *Ibid.*, p. 585.

¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 476.

ya operante en todo hombre. Esto quiere decir que la metafísica explícita, es decir, el conocimiento de la realidad puesto en conceptos y sistematizado, solo es posible si antes, en términos de Lonergan, es latente, esto es, si está ya presente y operante en el conocimiento humano. El paso de la metafísica latente, como condición de posibilidad, a la metafísica explícita remite a la cuestión del método.

Concepto corethiano de metafísica

Coreth heredó de sus profesores J. de Vries (1898-1989) y J. B. Lotz (1903-1992) un profundo conocimiento de la doctrina auténticamente tomasiana sobre el ser y la necesidad de dialogar, desde esa base sólida, con la filosofía moderna: Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, principalmente.¹⁵

Coreth asumió seriamente esta tarea y la cumplió de modo original en su obra *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*.¹⁶ En esta obra expone nuevamente los contenidos de la ontología tradicional, repensándolos y reelaborándolos desde el horizonte de la filosofía moderna; este intento constituye un paso muy significativo dentro del desarrollo histórico del planteamiento metafísico, dadas las características típicas del filosofar moderno, como son la cuestión acerca del método preciso de la metafísica y la vuelta al sujeto. Para Coreth, el esfuerzo por hacer una metafísica que se precie de ser verdaderamente científica en la actualidad no deberá pasar por alto la autofundamentación de la misma a partir de la actual actividad consciente del hombre.¹⁷ Esta actividad tiene condiciones de posibilidad que la hacen realizable, y es necesario sacarlas a la luz para ponerlas en conceptos: “desde que

¹⁵“Tanto Maréchal como Heidegger quieren hacer visible y fundamentar aquella originaria apertura al ser, esencial al ser humano. Ambos retoman a Kant y aprovechan sus insinuaciones para el despliegue de sus respectivos pensamientos propios”. Hildegard Anegg, *Gelebte Metaphysik"-Metaphysik für das Leben. Ein Beitrag zum Verständnis Transzendental Metaphysischen Denkens und Argumentierens*, 2014, Innsbruck, tesis doctoral, p. 156.

¹⁶Emerich Coreth, *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, 1964, Barcelona, Ariel, tr. Ramón de Areitio (en adelante *Metafísica*).

¹⁷Coreth habla de la autorrealización quidditativamente humana. *Cfr. Metafísica*, p. 70.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

la real y dinámica actividad del sujeto precede a todos los contenidos objetivos de conocimiento y los media como contenidos de conocimiento, debemos empezar nuestra investigación a partir de esta actividad”.¹⁸

Utilizando los elementos mencionados, Coreth construye su metafísica, que él caracteriza como crítica, metódica y sistemática. Pero, ¿qué entiende Coreth por metafísica? ¿Cuáles son las características de la ciencia que pretende fundamentar? Según apunta en las primeras páginas de su obra, es preciso tener un preconcepto de metafísica que, aunque anterior a la posibilidad y realización de la misma, sirva de punto de partida.

Coreth coincide con la tradición aristotélico-tomista al pensar en la metafísica como la ciencia del *ser en cuanto ser*; sin embargo, en su intento de dialogar con la filosofía moderna, afirma que “metafísica es la ciencia que trata de descubrir y poner de manifiesto metódicamente el conocimiento originario acerca del ser, que precede, fundamentándolo, a todo conocimiento particular acerca del ente”.¹⁹

La metafísica se caracterizará por un conocimiento *originario*, no conceptual, del ser en su totalidad; este está en la base de cualquier conocimiento particular, como el horizonte dentro del cual se realiza. De este conocimiento previo sobre el ser en su totalidad brotan las dos características principales que Coreth atribuye a la metafísica: ciencia fundamental y ciencia general.²⁰

La metafísica es la ciencia filosófica fundamental (*Grundwissenschaft*) porque, al poner de manifiesto nuestro conocimiento originario acerca del ser y de los principios que de él derivan, en orden a conocer el ente a partir de su fundamento, también saca a la luz los principios de todas las demás disciplinas filosóficas; estas, en efecto, no pueden tener otro fundamento que el ser. La metafísica trata de todo ente en general, pero no en cuanto totalidad numérica, sino que trata de lo más fundamental del ente, a saber, el ser del ente.²¹ La metafísica, por ser la

¹⁸ Emerich Coreth, “The Problem and Method of Metaphysics”, *IPQ* 3, 1963, p. 414.

¹⁹ *Metafísica*, p. 7.

²⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 9, 18, 25, 42; *idem*, “The Problem and Method of Metaphysics”, *IPQ* 3, 1963, p. 416.

²¹ *Cfr. Metafísica*, p. 42.

ciencia fundamental, es simultáneamente la ciencia general o universal (*Gesamtwissenschaft*) porque, al abarcar la totalidad de lo real, de lo inteligible, trasciende infinitamente el ámbito de las ciencias particulares y todos los conocimientos empíricos de cada una de ellas. La metafísica como ciencia del ser no investiga sobre el dato meramente empírico, sino que se remonta hasta el fundamento último de la unidad de todos los conocimientos empíricos, el ser del ente.²²

Pero, ¿es posible fundamentar críticamente una ciencia de tales magnitudes y pretensiones? ¿El ser humano realmente es capaz de tener tal conocimiento originario del ser, siendo que su actividad intelectual está irremediabilmente ligada al conocimiento de los sentidos, de las cosas materiales?

Coreth afirma que la metafísica es posible, debido a que el conocimiento previo y fundamental del ser es condición de posibilidad de toda realización particular; pero es un conocimiento atemático e inmediato, que se con-realiza en la actividad intelectual concreta del hombre. Por lo tanto, el conocimiento originario acerca del ser debe ser mediado, de manera que pueda ser conocido reflejamente y pueda ser colocado en conceptos. Tal mediación de lo inmediato apunta insoslayablemente a dos cuestiones esenciales: al método adecuado para realizar la mediación y al punto de partida capaz de propiciar la mediación a partir de sí mismo. Únicamente así la metafísica, como ciencia del ente en cuanto ente, y por ello ciencia fundamental y general, podrá ser realizada crítica, metódica y sistemáticamente.

37

Semejanzas

Es sumamente importante tener presentes las críticas y los comentarios que ambos pensadores se hicieron sobre sus respectivas obras principales; estos datos ofrecen la oportunidad de comparar a Lonergan y a Coreth a partir de sí mismos y no solo a través de sus intérpretes y comentaristas.²³

²² *Loc. cit.*

²³ Cfr: Bernard Lonergan, "Metaphysics as Horizon", en F. E. Crowe, *Collection*, pp. 202-220, la crítica a la metafísica de Coreth; y en Emerich Coreth, "Immediacy and Mediation of

Como primera y fundamental semejanza, hay que señalar el imponente esfuerzo que llevan a cabo tanto Lonergan como Coreth por elaborar una metafísica sistemática que, abarcando la totalidad de lo real, permitiera igualmente la integración de los conocimientos aportados por las ciencias particulares. El mérito de este esfuerzo estriba en que fue realizado dentro de un ambiente filosófico predominantemente anti-metafísico. Otra semejanza se desprende de las características que conceden a la ciencia metafísica. Ambos buscaron, como los antiguos pensadores griegos, el fundamento de todas las cosas; ambos pusieron de manifiesto la insuficiencia radical que caracteriza a las ciencias empíricas y señalaron la necesidad de remontarse al principio fundamental de todo el saber humano, que es condición de posibilidad del despliegue de las ciencias particulares: el ser. De hecho, los dos coinciden también en atribuir a la metafísica la función de unificar y sostener todos los departamentos particulares del conocimiento humano. Una tercera semejanza estriba en que ambos pensadores asimilaron convenientemente la herencia de la filosofía moderna, en particular la vuelta al sujeto; en efecto, tanto uno como otro parten del sujeto concreto en su realización o autorrealización, con el fin de elaborar la metafísica: “la persona concreta como ‘investigador encarnado’, debe formar el punto de partida para la reflexión filosófica”.²⁴ En Lonergan y en Coreth es el hombre real el que, desde el horizonte concreto de su mundo y de su experiencia, se pregunta por el ser.

38

Diferencias

Lonergan expresó claramente sus diferencias respecto a Coreth:

Desde el punto de vista de la metodología fundamental, la metafísica no es la primera ciencia. No es la *Grund-und Gesamtwissenschaft*. Aunque tengo el honor de que se haya asociado mi nombre al del padre

Being”, en P. McShane (ed.), *Language, Truth and Meaning. Papers from the International Lonergan Congress 1970*, 1970, University of Notre Dame Press, pp. 33-48, la crítica al *insight* de Lonergan.

²⁴E. Coreth, “Immediacy and Mediation of Being...”, p. 38.

Emerich Coreth y aunque se me incluya junto con él cuando se menciona a los tomistas trascendentales, con todo, en el asunto de la prioridad de la metafísica hemos estado en desacuerdo, lo hemos hecho públicamente, y todavía estamos en desacuerdo. Estoy muy dispuesto a conceder que en una filosofía que se interesa primariamente en los objetos, la metafísica deba ser la ciencia primera, porque los objetos de la metafísica son los más básicos y universales. Pero en una filosofía que no se interese primariamente en los objetos sino en las operaciones, la metafísica no puede ser la ciencia primera. Lo que ahora es a la vez lo más básico y más universal lo son las operaciones, y estas se estudian en la teoría de las operaciones cognoscitivas. En segundo lugar viene el asunto de la validez de las operaciones, y tal es el interés de la epistemología. Solo en tercer lugar surge la cuestión de los objetos, que es el interés de la metafísica.²⁵

La diferencia esencial entre la concepción de Lonergan y la de Coreth puede describirse en los siguientes términos: para Coreth, la metafísica pone de manifiesto el horizonte absoluto del ser como condición de posibilidad de toda realización espiritual humana. Para Lonergan, en cambio, la metafísica solo coincide con el “polo objetivo”, y es necesario sacar a la luz de una manera explícita el “polo subjetivo”, el cual se encuentra en la misma realización cognoscitiva del hombre. Por eso Lonergan escribe: “Yo no consideraría equivalente la metafísica con el horizonte total y básico [...]. La metafísica, en cuanto trata sobre el ser es equivalente con el polo objetivo de este horizonte; pero la metafísica, en cuanto ciencia, no es equivalente con el polo subjetivo”.²⁶

Ahora bien, mientras que Lonergan señala que Coreth, en su *Metafísica*, no considera al hombre concreto, sino que lo subsume en la esfera total del ser,²⁷ Coreth declara que Lonergan corre el riesgo de separar demasiado sujeto y objeto, como lo hizo la filosofía moderna.²⁸ Es más, Coreth pregunta: “¿Y no es precisamente en una metafísica trascen-

²⁵ Bernard Lonergan, “Philosophy and the Religious Phenomenon” pp. 393-94, citado por Francisco Galán, “¿Qué es hacer metafísica según el *Insight* de Lonergan?”, *Gregorianum* 85, 4, 2004, pp. 760-761.

²⁶ Bernard Lonergan, “Metaphysics as Horizon...”, p. 219.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Cf.*: E. Coreth, “Immediacy and Mediation of Being...”, p. 39.

dental que este dualismo debe ser superado siendo trascendido y comprendido sobre las bases de un común fundamento originante?”²⁹

Acerca de esta problemática, G. Sala, estudioso del pensamiento de ambos autores, anota las siguientes consideraciones: la observación que Coreth hace a Lonergan sobre la dualidad de sujeto y objeto no es consistente. Coreth la formula porque entiende el problema de la objetividad como el conocimiento del objeto por un sujeto. Para Lonergan, en cambio, el problema de la objetividad es simplemente la cuestión sobre cómo conocemos el ser. Si el ser es conocido a través del juicio, entonces por el juicio se conoce tanto el objeto como el sujeto. Así pues, la dualidad de sujeto y objeto queda superada en la unidad superior del ser y no es necesaria la metafísica trascendental que propone Coreth para superarla.³⁰

A esta interpretación de G. Sala se le podría hacer esta observación: ¿por qué, entonces, Lonergan habla de la explicitación del polo subjetivo, en cuanto que es necesario sacar a la luz la teoría del conocimiento y la epistemología ya operantes en el sujeto, y no lo integra más bien en la totalidad del horizonte del ser, en la metafísica, a la cual considera solo como el polo objetivo? G. Sala, defendiendo la doctrina de Lonergan, responde que en el sujeto no solo existe la metafísica latente sino también un conjunto de factores que impiden que esta se lleve a cabo. Por eso:

Es necesario un análisis crítico del polimorfismo de la conciencia humana. Esta es aquella consideración más amplia del polo subjetivo que no es tarea de la metafísica. Pero, como se ve, no se trata de un horizonte más amplio –más allá del horizonte trazado por nuestra intencionalidad no hay nada–. Se trata más bien de pasar de una consideración más abstracta a una consideración más concreta del polo subjetivo, de un principio a un hecho.³¹

Si la interpretación de G. Sala es adecuada, considero que resulta inútil y confuso hablar de un polo subjetivo y un polo objetivo. Quizá sería

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Cf.*: Giovanni Sala, “Immediatezza e mediazione della conoscenza dell’essere. Riflessioni sull’epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan”, *Gregorianum* 53, 1972, pp. 49-50.

³¹ *Ibid.*, p. 55.

más conveniente decir que, dentro del horizonte total del ser, es necesario realizar un análisis más detallado y concreto de las estructuras cognitivas que permiten al hombre acceder correctamente al conocimiento del ser o bien de aquellos otros deseos que impiden el despliegue del conocimiento.

Pues bien, aunque Coreth reconoce que Lonergan lo ha superado en cuanto al empleo del análisis fenomenológico,³² no considero que las aclaraciones de G. Sala libren a Lonergan de la dualidad entre sujeto y objeto que Coreth le señala.

Con todo, los respectivos conceptos de metafísica no son suficientes en sí mismos, pues ambos autores remiten explícitamente al método y punto de partida adecuados que permitan realizar concretamente el concepto afirmado. Por tanto, debemos ocuparnos del método y punto de partida de la metafísica de ambos pensadores.

Método y punto de partida de la metafísica

Lonergan

El método

Si la metafísica explícita es el resultado del isomorfismo entre el conocer y lo conocido; si es posible solo porque antes es implícita o latente, entonces es fundamental buscar el método adecuado para realizarla; este sacará a la luz las condiciones de posibilidad de la metafísica:

Para llegar al conocimiento del ser en cuanto ser, debemos remontarnos hacia atrás, antes de todo contenido de las concepciones particulares, y antes de los juicios correspondientes, para poner en relieve la orientación dinámica del conocimiento inteligente y racional hacia un objetivo ilimitado.³³

³² Cfr. E. Coreth, "Immediacy and the Mediation of Being...", p. 37.

³³ Giovanni Sala, "La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan", *ArPh* 33, 1970, p. 51.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

El método trascendental toma características propias al ser utilizado por Lonergan; este lo concibe como una introspección sobre la actividad del conocimiento, a fin de poner al descubierto las condiciones previas que lo hacen posible; en este punto se manifiesta claramente la influencia marechaliana, en cuanto que Lonergan parte de la subjetividad para llegar a la afirmación de la objetividad. Andrew Beards lo explica de en los siguientes términos:

Desde que la mente humana es la que produce, refina, revisa, acepta, modifica y rechaza los esquemas lógicos, las teorías científicas, las explicaciones históricas y las opiniones que mantenemos en la vida diaria, es la operación consciente de la mente la que constituye el “método” fundamental.³⁴

Lonergan descubre que el conocimiento es un conjunto de actividades. En primer lugar, se presenta el nivel de lo sensible; este se constituye por la presentación de los datos a la conciencia. Los datos sensibles son incuestionables, simplemente se dan: es lo que Lonergan llama objetividad experiencial. Ahora bien, el ser humano no se conforma con la mera presentación de datos empíricos, sino que busca comprender lo que las cosas son. Por este motivo, la inteligencia humana reelabora los datos sensibles y los ordena en imágenes o esquemas; en seguida hace surgir de sí misma preguntas para cuestionar a los datos; estas preguntas son ¿Qué es esto? ¿Por qué? ¿Qué tan frecuentemente ocurre? De esta manera se desencadena la investigación sobre los datos. La investigación tiene como meta la comprensión inteligente de los datos, y esta se realiza mediante el acto del *insight*, es decir, mediante la intelección que descubre y agrega la inteligibilidad a lo meramente empírico. El acto del *insight* no es una mera “visión” dentro de los datos; es un acto fundamental y constitutivo de la inteligencia humana. Una vez que, a través de, y en los datos sensibles, se ha comprendido lo que la cosa es, la inteligencia produce un concepto; este es expresado por la palabra.

³⁴ Andrew Beards, *Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2008, p. 21.

Nuevamente, el ser humano no agota su actividad de conocer en la comprensión de los datos, sino que se propone conocerlos con validez absoluta. Por ello, la inteligencia levanta nuevamente preguntas, pero ahora para la reflexión: ¿Es realmente así lo que he entendido? ¿Esto es verdaderamente así? Las preguntas para la reflexión tienen como meta provocar la realización del juicio. A través del juicio se conoce el ser. Para Lonergan, el juicio no es una mera síntesis, es decir, unión de conceptos, sino la absoluta “puesta” de esa síntesis en la realidad.³⁵ Un juicio de este tipo es posible solo si se concibe, dice Lonergan, como un incondicionado virtual,³⁶ esto es, como un juicio que tiene condiciones para su validez, y que, de hecho, esas condiciones han sido cumplidas: el juicio condicionado pasa a ser un incondicionado virtual o un absoluto de hecho. Lo que hace que el juicio condicionado, como mera síntesis mental, pase a ser virtualmente incondicionado, como síntesis real, es la emergencia de un *insight reflejo* sobre la experiencia, sobre los datos empíricos: ellos garantizan el cumplimiento de las condiciones requeridas para la absoluta “puesta” de la síntesis judicativa. En este nivel de la actividad de conocimiento se da la objetividad absoluta, la cual está legitimada por la objetividad experiencial de lo sensible y la comprensión de la inteligencia. La noción de objetividad absoluta confirma la inteligibilidad intrínseca del ser, de acuerdo con la cual el conocimiento humano conoce siempre, en cada uno de sus actos, el ser.

La objetividad coincide con la intencionalidad humana, y ambas se dirigen al ser y a la realidad, pues “conocimiento en sentido propio es conocimiento de la realidad o, más completamente, que el conocimiento es intrínsecamente objetivo, que la objetividad es la intrínseca relación de conocer y ser, y que ser y realidad son idénticos”.³⁷ Según Lonergan, todos los actos del conocimiento son conscientes e intencionales; al ser conscientes, el sujeto se encuentra presente a sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto origen de las actividades realizadas; al ser intencionales, el

³⁵ Cfr. *Insight*, p. 436; Bernard Lonergan, “*Insight: Preface to Discussion*”, en F. E. Crowe, *Collection*, p. 160.

³⁶ El incondicionado virtual se distingue esencialmente del incondicionado formal o absoluto, que Lonergan identifica con Dios.

³⁷ Bernard Lonergan, “*Cognitive Structure*”, en F. E. Crowe, *Collection*, p. 228.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

sujeto está presente a sí mismo, se descubre tendiendo hacia los objetos, como al contenido de sus actos cognoscitivos. Por lo tanto, la subjetividad incluye la objetividad y la objetividad incluye la subjetividad:

Parecería que, aunque el punto de vista de Lonergan es el polo subjetivo de la polaridad ser-conocer, aun este punto de vista envuelve desde el principio una completa aceptación del polo objetivo en sí mismo y no simplemente como un reflejo o correlato del polo subjetivo. Lonergan ha tenido éxito en la tarea tomada por Maréchal, la tarea de aceptar el cambio de polo kantiano y todavía afirmar la centralidad del polo objetivo.³⁸

Al término del análisis del conocer y su realización concreta en las matemáticas, las ciencias y el sentido común, Lonergan afirma que el conocimiento es una *estructura formalmente dinámica*.

Pero aún queda por aclarar una ulterior noción de objetividad, que Lonergan llama objetividad normativa; esta saldrá a la luz solamente si el ser humano se da a la tarea de conocer su conocer, es decir, de objetivar sus operaciones conscientes y hacerlas objetos intencionales de su estructura dinámica de conocer; con el fin de tomar conciencia de su propio dinamismo. Lonergan llama a este proceso autoapropiación; esta es la meta del método trascendental en cuanto introspección.

La autoapropiación no es una simple conciencia de sí mismo y de sus operaciones, consiste más bien en una reduplicación de la estructura dinámica del conocimiento. Francisco Galán lo explica de la siguiente manera:

Si conocer es 1) experimentar, 2) entender y 3) juzgar, conocer lo que es el conocimiento implica: I) experimentar lo que es experimentar, entender y juzgar; II) entender lo que es experimentar entender y juzgar; y III) juzgar si lo entendido en II es verdadero o no. El método trascendental en sentido amplio es 1, 2 y 3, en sentido específico es la duplicación de la estructura (I, II y III), la autoapropiación de lo que desde siempre hacemos al conocer.³⁹

³⁸ N. D. O'Donoghue, "Lonergan's Notion of Being in Relation to his *Method*", en P. Corcoran (ed.), *Looking at Lonergan's Method*, 1975, Dublin, The Talbot Press, p. 47.

³⁹ Francisco Galán, "¿Qué es hacer metafísica según el *insight* de Lonergan?", p. 762.

En este proceso de autoapropiación, el sujeto dispone de una percepción muy peculiar:

En el caso del método trascendental introspectivo, tenemos el ejemplo primario de la presencia dual del sujeto, del sujeto simultáneamente siendo conocido dos veces, ya que en cada acto del proceso de objetivación el sujeto está presente a sí mismo y se conoce *como sujeto* a través de la (aumentada) conciencia; al mismo tiempo está presente a sí mismo y se conoce *como objeto* por la intencionalidad.⁴⁰

Obtenida la autoapropiación a través de un constante y personal esfuerzo, Lonergan cae en la cuenta de que la conciencia intencional no es un elemento meramente psicológico, sino un constitutivo esencial del ser humano; por la conciencia el hombre es capaz de trascender el mundo sensible y de trascenderse a sí mismo:⁴¹ “Conscientemente, inteligentemente, racionalmente (la intencionalidad) va más allá: más allá de los datos a la inteligibilidad; más allá de la inteligibilidad a la verdad y a través de la verdad al ser; y más allá de la verdad y el ser conocidos a la verdad y el ser aún por conocer”.⁴²

Con la autoapropiación de la conciencia, se obtiene finalmente la noción parcial de objetividad normativa, pues al autoapropiarse de su conciencia intencional, inteligente y racional, el ser humano descubre que la inteligencia actúa y se desarrolla según sus propias leyes; estas norman y determinan todo la actividad consciente del hombre. A la luz de esta explicación, se comprende claramente la expresión que resume el intento lonerganiano en *Insight*:

Comprende cabalmente lo que es comprender, y así no solo habrás de comprender los lineamientos esenciales de todo lo que hay por comprender, sino también tendrás una base firme, un modelo invariante, abierto a todos los desarrollos posteriores de la comprensión.⁴³

⁴⁰ Walter E. Conn, “Transcendental Analysis of conscious subjectivity: Bernard Lonergan’s Empirical Methodology”, *The Modern Schoolman* 54, 1977, p. 226.

⁴¹ *Ibid.*, p. 223.

⁴² Bernard Lonergan, “Cognitional Structure...”, p. 228.

⁴³ *Insight*, p. 31.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

La autoapropiación de la conciencia inteligente y racional justifica el isomorfismo entre la estructura del conocer y la estructura de lo conocido, y se justifica a sí misma por retorsión,⁴⁴ ya que cualquier intento de negarla se realizaría con base en la estructura dinámica del conocer. Entonces, la metafísica explícita puede ser llevada a cabo como una ciencia rigurosa del ser proporcionado en sus características generales:⁴⁵ “La metafísica metódica, en su totalidad y en todo su detalle, no es otra cosa que el correlato de la teoría del conocimiento, y se sigue necesariamente del desarrollo de ésta”.⁴⁶

El punto de partida

Ahora bien, ¿cuál es el punto de partida de la conciencia inteligente y racional? ¿cuál es la fuente de la que mana todo su dinamismo intrínseco? El punto de partida tiene que ser algo primero e incuestionable, que se justifique a sí mismo como válido. Esta pregunta coincide con aquella sobre el *a priori* del conocimiento humano, en cuanto que este es anterior a toda experiencia posible y representa su condición de posibilidad.

46 Unos han puesto el punto de partida en la pregunta;⁴⁷ con ella y en ella se inicia el proceso dinámico de conocer; produce el cambio de un nivel de conocimiento a otro al cuestionar los datos que vienen de la sensibilidad y al cuestionar la síntesis mental comprendida para descubrir su validez absoluta. Otros colocan el *a priori* en la estructura dinámica del conocer,⁴⁸ en cuanto que tiende hacia el universo concreto del ser. Otros más, finalmente, colocan el punto de partida en algo

⁴⁴ Ya Aristóteles utilizaba esta “argumentación indirecta” para refutar a aquellos que negaban el principio de no contradicción. Aristóteles, *Metafísica* IV 3 1005 b 15-34. Véase también G. Isaye, “La justification critique par retorsion”, *Revue philosophique de Louvain*, 52, 1954, pp. 205-33.

⁴⁵ *Cfr.* Giovanni Sala, “La métaphysique comme structure heuristique Selon Bernard Lonergan”, *ArPh* 33, 1970, p. 49.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 448.

⁴⁷ *Cfr.* Giovanni Sala, “The *A priori* in the Human Knowledge: Kant’s Critique of pure reason and Lonergan’s *insight*”, *The Thomist* 40, 1976, p. 187.

⁴⁸ *Cfr.* Giovanni Sala, “La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan”, p. 444.

mucho más anterior a la pregunta: el deseo puro, desinteresado e ilimitado de conocer;⁴⁹ este deseo de conocer, dice Lonergan, subyace a toda realización del conocimiento humano como condición de su posibilidad:

La unidad de los niveles es una unidad dinámica, básicamente fundamentada en el deseo puro de conocer, aquel espíritu de curiosidad que levanta cuestiones y que es ilimitado en alcance. En las cuestiones que levanta o puede levantar, intenta el universo del ser mismo, aquel que puede ser conocido a través de una totalidad de juicios.⁵⁰

Ahora bien, este deseo de conocer es pura tendencia hacia su objetivo; por esta razón Lonergan afirma que el deseo de conocer constituye la noción heurística de ser: el ser es el objetivo del deseo de conocer,⁵¹ es la anticipación del contenido de todos los actos cognoscitivos y este contenido es el universo del ser. Esto confirma una vez más la inteligibilidad intrínseca del ser, de lo real: “nuestra definición de la realidad es solamente heurística, es decir, se expresa en los términos del proceso por el cual la conocemos [...] decimos solamente que, cuando nuestro deseo de conocer se actúe de hecho en un conocimiento, esto que conocemos es el ser”.⁵²

Además, si el deseo de conocer es inteligente e ilimitado, su objetivo, es decir, el ser, será igualmente inteligible e ilimitado. Según esto, el deseo de conocer es el punto de unión entre la subjetividad y la obje-

⁴⁹ “Al objetivo de tal deseo [Lonergan] le llama noción de ser. Le llama noción y no mera tendencia u orientación, porque se hace consciente. Viene a ser algo *a priori*, pero no como un *a priori* de contenido, sino de la orientación del funcionamiento de nuestra estructura dinámica cognoscitiva. Esta noción es trascendental (se entiende aquí en el sentido escolástico como contrapuesto a lo categorial-conceptual-cultural), irrestricta y subyace y penetra absolutamente todo contenido cognoscitivo”. Francisco Galán, “¿Qué es hacer metafísica según el *insight* de Lonergan?”, p. 763.

⁵⁰ James L. Marsh, “Lonergan’s Mediation of Subjectivity and Objectivity”, *The Modern Schoolman* 52, 1975, p. 254.

⁵¹ *Insight*, p. 348.

⁵² Giovanni Sala, “La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan”, p. 556. *Cfr.* también *Insight*, p. 583: “si por el ser se entiende el objetivo del deseo puro de conocer [...], entonces debemos afirmar la inteligibilidad intrínseca del ser”.

tividad, entre la tendencia del sujeto, conocimiento *ex parte subjecti*, y el objetivo de esa tendencia, conocimiento *ex parte objecti*.⁵³ Por ello en el deseo de conocer se percibe claramente una síntesis *a priori*: el sujeto está, en virtud de su dinamismo intrínseco, esencialmente orientado hacia el ser en su totalidad; el deseo de conocer, en cuanto *intentio intendens*, se actualiza en cada una de las realizaciones particulares del conocimiento humano, en cuanto *intentio intentae*. Además, en virtud de la orientación ilimitada del deseo de conocer, se justifica la pretensión de validez absoluta que se alcanza en el juicio.⁵⁴

Por lo tanto, la introspección por la cual se ponen de manifiesto las condiciones de posibilidad de la actividad cognoscitiva humana y sus alcances, es una introspección trascendental; esta es, en cierto sentido, un modo de la reducción trascendental, puesto que a partir del hecho del conocimiento Lonergan se remonta a las condiciones que lo hacen posible. Sin embargo, esta consideración del método trascendental difiere esencialmente de la de Kant. Este toma como punto de partida las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento de los objetos, mientras que Lonergan inicia por la consideración de las mismas actividades que forman el conocimiento, para captarlas en su originalidad y posibilidad. Es un punto de arranque más radical que en Kant⁵⁵. El método trascendental no se agota en la mera consideración acerca del conocimiento de los objetos por parte del sujeto, sino que va más allá: “el análisis trascendental se concluye solamente cuando, yendo más allá de las condiciones formales de acuerdo con las cuales la sensibilidad recibe las impresiones y el entendimiento piensa los contenidos de la intuición, llega al sujeto que realiza todas esas acciones”.⁵⁶

⁵³ Cfr. Giovanni Sala, “La métaphysique comme structure heuristique selon Bernard Lonergan”, p. 57.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁵ Cfr. Otto Muck, *The Transcendental Method*, 1968, Nueva York, Herder and Herder, trad. de W. D., Seidensticker, pp. 274-5.

⁵⁶ Giovanni Sala, “The A Priori in the Human Knowledge: Kant’s Critique of Pure Reason and Lonergan’s *insight*”, *The Thomist* 40, 1976, p. 211.

Coreth

El método

Coreth ha establecido claramente que la metafísica es la ciencia que busca explicitar nuestro conocimiento originario acerca del ser del ente. La realización de esta explicitación requiere un punto de partida primero e incuestionable y exige también un método adecuado. ¿Cuáles son estos?

Respecto al método, Coreth subraya su importancia, sobre todo en vistas de la fundamentación de la metafísica y su connatural aspiración por adquirir un estatuto científico legítimo: “puesto que es esencial a toda ciencia no solo el que se desarrolle metódicamente, sino también el que esté cierta de la justeza de su método, el resultado del conocimiento científico queda mediado por el método”.⁵⁷

Con este texto, Coreth pone de manifiesto la característica esencial del método que conduce a la realización de la metafísica como verdadera ciencia, a saber: “la mediatez como principio fundamental del conocimiento metafísico”.⁵⁸ Esta mediatez viene exigida por el objeto mismo de la metafísica, ya que el objeto de toda ciencia, de suyo y primariamente, condiciona el método que debe seguirse. Así, el objeto de la metafísica condiciona el método apropiado para autoconstituirse de manera refleja y crítica. Pero el objeto de la metafísica no es algo empíricamente dado de manera directa. La metafísica no pregunta por un ente particular o por un campo determinado de entes, sino por el ente en cuanto tal, esto es, por lo que caracteriza al ente en cuanto que es, por lo más fundamental del ente: el ser del ente. Este objeto de la metafísica, que no se muestra directamente en la experiencia sensible, solamente es alcanzado por la mediación del pensar metafísico.

El conocimiento del objeto del que se parte es solamente un presaber del objeto, atemático e implícito, que está presente en todo el actuar consciente del ser humano. Este presaber del objeto media el método adecuado para la reflexión acerca de sí mismo, con el fin de llegar a un

⁵⁷ *Metafísica*, p. 43.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

conocimiento explícito, reflejo y conceptual del objeto de la metafísica, es decir, el ser del ente. Hildegard Anegg comenta al respecto que:

Indicador para su determinación metódica de la relación entre ser y saber es la intuición hegeliana de identidad y diferencia. También la teoría de la inmediatez mediada tiene una importancia central y se desarrolla en una metafísica que ve la relación entre ser y ente como un continuo proceso de mediación.⁵⁹

Por tanto, en la misma medida en que el objeto de la metafísica se vaya aclarando y definiendo, saldrán a la luz las características esenciales del método que le es propio. En otras palabras, el método de la metafísica se autojustifica a partir de la autofundamentación metódica de la misma. Por eso Coreth afirma: “de aquí se sigue que la determinación refleja y crítica del método de la metafísica coincide sencillamente con la autofundamentación objetiva (*sachlichen*) de la metafísica”.⁶⁰

Para Coreth, objeto y método de la metafísica se condicionan mutuamente. Esto garantiza la fundamentación crítica y refleja de la metafísica como ciencia. Efectivamente, Coreth parte de un conocimiento inmediato que, por ser tal, es atemático, implícito, irreflejo, y que por la mediación de la realización metódica del pensar metafísico llega a ser un conocimiento explícito, reflejo y conceptual.

Para ello es preciso demostrar, más exactamente mostrar, puesto que se habla de saber originario, que en cada realización metafísica del pensar se da la evidencia de un presaber atemático e implícito que es condición de posibilidad de la realización misma. Ahora bien, el método que está concernido por las condiciones de posibilidad de cualquier realización cognoscitiva es, desde Kant, el método trascendental. Pero Kant no explotó toda la riqueza de este método y se quedó en la mera consideración sobre la forma en que el sujeto finito conoce los objetos. Con el fin de superar estos límites e ir más allá de Kant, Coreth asume el

⁵⁹ Hildegard Anegg, “*Gelebte Metaphysik*”-*Metaphysik für das Leben. Ein Beitrag zum Verständnis transzendental metaphysischen Denkens und Argumentierens*, 2014, Innsbruck, tesis doctoral, p. 157.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 45.

método trascendental para conducirlo hasta sus últimas consecuencias, como ya lo hiciera Maréchal. En este sentido Coreth escribe: “solamente si –contra Kant, y yendo más lejos que Kant– se pone de manifiesto que el saber originario *a priori* es un saber metafísico acerca del ser, y que ese primer saber descubre el horizonte incondicionado del ser en general, se puede fundamentar la metafísica crítica y metódicamente”.⁶¹

Ese presaber originario acerca del ser puede ser alcanzado solo por medio del método trascendental. En este intervienen fundamentalmente dos movimientos complementarios: a) la *reducción trascendental*, que parte de la realización concreta y actual y pone de manifiesto las condiciones previas de su posibilidad; y b) la *deducción trascendental*, que parte de las condiciones de posibilidad develadas y pone al descubierto la estructura y necesidad de la realización. De la conjugación y combinación de estos movimientos resulta lo siguiente: el método trascendental permite partir de la realidad, es decir, de la realización concreta que el hombre lleva a cabo conscientemente, y permite también regresar a la realidad, habiéndola justificado críticamente, esto es, habiendo puesto de manifiesto la estructura esencial necesaria de esa realización. Por tanto, el método trascendental es realista y objetivo.

Por esta razón, Coreth afirma que el método trascendental es el método fundamental e integral, único capaz de constituir la metafísica crítica y sistemáticamente. “El método trascendental queda constituido conforme a su esencia, en la mediación de la inmediatez. Tiene que mediar el conocimiento inmediato atemático para convertirlo en temático”.⁶²

Ahora bien, ese presaber originario sobre el ser del ente, que está implícito en la realización misma del pensar metafísico consiste, expresado en categorías kantianas, en “contenidos objetivos metafísicamente universales y necesarios”,⁶³ los cuales son, igualmente según Kant, juicios sintéticos *a priori*. Por este motivo, según Coreth, el método adecuado a la metafísica debe propiciar la manifestación de una síntesis

⁶¹ *Ibid.*, p. 54.

⁶² *Ibid.*, p. 70.

⁶³ *Ibid.*, p. 50.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

a priori. Y, efectivamente, el método trascendental, tal como lo propone Kant, propicia tal síntesis, en tanto que parte de la experiencia –los datos sensibles– para sacar a la luz su condición última de posibilidad en cuanto que conocidos por el sujeto; una vez que se descubre esta condición de posibilidad, se presenta la misma exigiendo una validez necesaria pero relativa al sujeto finito que conoce los objetos, y que, por tanto, no proviene de lo empírico, sino que es alcanzada por la inteligencia, esto es, *a priori*. Y entonces cada dato de la experiencia puede ser integrado en el conocimiento originario al que se ha llegado, puesto que este último es su condición de posibilidad, es decir, síntesis.

Sin embargo, Coreth, después de sus investigaciones históricas acerca del método trascendental, está convencido de que “la filosofía trascendental no necesariamente es solo crítica del conocimiento ni está ligada tampoco a una metafísica de la subjetividad, sino que puede acabar en el problema ontológico”.⁶⁴

Por tanto, afirma que el método trascendental, con sus movimientos complementarios de reducción y deducción, propicia la síntesis *a priori* requerida. Pero supera la doctrina kantiana en cuanto que, por un lado, la reducción trascendental saca a la luz la condición última y absoluta de cualquier realización esencialmente humana, poniendo de manifiesto un *prius* que antecede a toda experiencia posible, pero que es condición de posibilidad de toda experiencia posible y que además reclama una validez absoluta y universal.

La diferencia radical entre el *a priori* kantiano y el corethiano consiste en que Kant lo concibe como una categoría puramente formal del sujeto que determina nuestra manera de conocer los objetos, mientras que Coreth busca afanosamente darle un contenido absoluto que garantice la validez universal y absoluta que se le atribuye. Con respecto a la cuestión del *a priori*, Coreth dice que “tiene que tratarse [...] de un *prius* que esté ya determinado en sí mismo en cuanto al contenido,

⁶⁴ Otto Muck, “La escuela marechaliana de lengua alemana. La filosofía trascendental como metafísica: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth y otros”, en Emerich Coreth *et al.* (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, p. 560.

y que por lo tanto pueda llegar a ser en sí mismo objeto del conocimiento inmediato”.⁶⁵

Su validez universal y absoluta solo puede mostrarse si se pone de manifiesto que el pensamiento se mueve desde siempre en el campo metafísico, si ya desde siempre el pensamiento está cabe el ser, si “nuestro pensamiento se mueve esencialmente en el horizonte del ser”.⁶⁶ Sin embargo, la clara manifestación de la síntesis *a priori*, tal como la entiende Coreth, saldrá a la luz solo al final de la reducción trascendental sobre el punto de partida.

El punto de partida

Coreth asumió la tarea de descubrir y legitimar el punto de partida de la metafísica, ya que tanto sus primeros profesores J. de Vries⁶⁷ y J. B. Lotz,⁶⁸ influidos ambos por J. Maréchal,⁶⁹ como sus posteriores influencias Martín Heidegger (1889-1976)⁷⁰ y Karl Rahner (1904-1984),⁷¹ se esforzaron por poner de manifiesto la evidencia primera y originaria que permitiera fundamentar la metafísica crítica y metódicamente. Así pues, Coreth afirma que el punto de partida de la metafísica tiene que serlo en sentido estricto, es decir, que no presuponga nada en absoluto y que se justifique a sí mismo como válido.

⁶⁵ *Metafísica*, p. 58.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁷ De Vries, en su obra *Pensar y ser*, toma como punto de partida la conciencia, a ejemplo de Agustín o Descartes.

⁶⁸ Lotz, siguiendo a Maréchal, pone en el análisis del juicio el punto decisivo para la realización de la metafísica, como es manifiesto en su *Metaphysica operationis humanae*.

⁶⁹ Precisamente, la obra principal de Maréchal lleva por título *El punto de partida de la metafísica*. Maréchal afirma que es el juicio el punto de partida más radical, puesto que ahí se da una afirmación de carácter absoluto. Esta afirmación, que parte de la experiencia, pero que trasciende la experiencia supera esencialmente la problemática trascendental kantiana, por medio del mismo método de Kant. Esta línea de pensamiento será tomada por Coreth, aunque no acepte el juicio como punto de partida.

⁷⁰ Heidegger afirma la importancia de colocar al principio de la reflexión metafísica la pregunta por el ser, sobre todo en su obra principal *Ser y tiempo*.

⁷¹ Su obra *Espíritu en el mundo* señala también, siguiendo y superando a Heidegger, a la pregunta por el ser como inicio de la reflexión trascendental.

Al comienzo de la metafísica lo único que el hombre tiene es la pregunta por el punto de partida de la metafísica y la pregunta por su legitimidad como verdadero principio y fundamento. Ahora bien, los puntos de partida surgidos a lo largo de la historia del filosofar, a saber, la conciencia, la duda, el juicio, la pregunta por el ser, no son absolutamente primeros, sino que presuponen ya algún contenido empírico; además no pueden legitimarse a sí mismos, porque aún pueden ser cuestionados acerca de su validez como principio.

Según Coreth, en la pregunta misma por el punto de partida está la respuesta: la pregunta es el punto de partida. Efectivamente, la pregunta ofrece todas las características que han sido requeridas para constituirse en punto de partida legítimo. La pregunta no presupone nada en absoluto, sino que es expresión y manifestación del deseo de saber, y puede legitimarse a sí misma como válida, en cuanto que, si es cuestionada por su legitimidad, la pregunta queda puesta nuevamente. La pregunta por el punto de partida es el punto de partida más radical y originario. Es legítimamente principio y fundamento, capaz de soportar sobre sí y mediar el ulterior desarrollo metódico de la metafísica.

54 | La justificación de la pregunta como punto de partida se realiza por medio de la retorsión, ya que si se pregunta por su validez y legitimación, la realización del acto de preguntar anula el sentido explícito de la pregunta; a partir de la realización del preguntar se afirma implícitamente lo que se niega explícitamente.

Ahora bien, si la pregunta es el punto de partida, la pregunta debe mostrar ese saber previo e implícito que es condición de posibilidad de toda realización; esto es, debe mostrar que el hombre está siempre en el ser, que todas sus actividades conscientes se llevan a cabo en el horizonte absoluto del ser. La pretensión de Coreth es mostrar que, efectivamente, la pregunta es capaz de mostrar tal horizonte puesto que

el “objeto” de la metafísica, tal como aparece primaria aunque atemáticamente en la misma pregunta metafísica –en cuanto condición de posibilidad– determina el método fundamental de la metafísica, la

reflexión trascendental sobre la pregunta misma, que pone de manifiesto un presaber acerca del ser del ente como condición de su posibilidad.⁷²

La pregunta por el punto de partida no supone nada y puede legitimarse a sí misma como principio. Con todo, puede ser puesta nuevamente en cuestión, ya no en cuanto pregunta por el punto de partida sino en tanto que pregunta. De esta manera se propicia la consideración sobre sus condiciones de posibilidad; así, la pregunta por el punto de partida de la metafísica, se convierte en pregunta por la pregunta o pregunta por las condiciones de posibilidad de la pregunta en cuanto pregunta. Esto es, en definitiva, la pregunta trascendental.⁷³ “La pregunta efectúa necesariamente –como consecuencia de su interrogación– la reflexión sobre sí misma y se convierte en pregunta acerca de la pregunta. El tomar la pregunta como punto de partida media el método para interrogar de manera trascendental a la realización de la pregunta”.⁷⁴

¿Cómo es posible la pregunta en cuanto pregunta? Solo es posible si se tiene un presaber atemático e implícito acerca de la realización de la pregunta; solo es posible si existe un presaber originario que sabe de sí mismo y por eso la pregunta puede ser planteada y planteada con sentido completo; y si, al mismo tiempo, ese presaber, que está con-puesto y con-realizado en la misma realización de la pregunta, es un cierto no-saber, pues de otra manera la pregunta quedaría superada por el saber: ya no habría que preguntar por nada. Ese presaber es, pues, un saber que no sabe, o un no-saber que sabe: surge así una dialéctica en el interior del presaber que es condición de posibilidad de la pregunta en cuanto pregunta.

⁷² *Metafísica*, p. 47.

⁷³ Según Coreth, la pregunta trascendental está presente desde los albores de la filosofía griega misma, en cuanto que al preguntar por los fundamentos últimos de todas las cosas (el *arché*), estaban ya trascendiendo el campo de lo meramente dado. Con todo, es a partir de Kant cuando se toma plena conciencia que el conocimiento tiene condiciones *a priori*. Cfr: E. Coreth, “Immediacy and Mediation of Being...”, p. 34.

⁷⁴ *Metafísica*, p. 60.

Esta dialéctica se lleva a cabo entre concepto y realización, ya que lo expresado temáticamente en conceptos no agota el presaber atemático que está con-puesto en la realización de la pregunta como condición de su posibilidad: de otro modo ya no se podría seguir preguntando. “El ser se revela a esta pregunta como condición de su posibilidad; pues todo preguntar es un preguntar por el ser, al que siempre conocemos y al que tenemos que interrogar una y otra vez, sin poderlo alcanzar nunca en un saber conceptual”.⁷⁵

Además de lo anterior, es necesario ahondar en el contenido y sentido de ese presaber originario que está siempre implícito en toda realización consciente humana. Así pues, Coreth continúa con la aplicación de la reducción trascendental a la pregunta, a fin de llegar hasta la condición última y radical de su posibilidad.

Toda pregunta tiene un presaber previo como condición de su posibilidad. Pero ese presaber se da en varios niveles. Así, el hombre tiene un presaber que entra en la pregunta particular pero no como condición de posibilidad sino solamente para determinar el sentido preciso de la pregunta. Tal presaber es llamado por Coreth con-saber modificativo. Cada pregunta tendrá, además, un presaber constitutivo atemático como condición de su posibilidad. Finalmente, en toda pregunta se parte de lo ya sabido hacia lo no sabido todavía.

Cada pregunta particular tiene un presaber constitutivo que la hace precisamente esta pregunta particular. Ese presaber trasciende lo ya sabido empíricamente y anticipa la posible respuesta empírica a la pregunta. De tal manera que la pregunta particular tendrá un presaber propio. Sin embargo, la pregunta por la pregunta no puede estar determinada por ningún presaber particular, sino únicamente por el puro presaber: este será condición de posibilidad del preguntar, en cuanto trascendencia pura de la ya sabido, de otro modo la realización del preguntar agotaría el presaber y la anticipación pura de lo no sabido.⁷⁶

Coreth pregunta, por el alcance del preguntar, por el campo que puede ser cubierto con la anticipación pura que se con-pone en la

⁷⁵ *Ibid.*, p. 73

⁷⁶ *Ibid.*, p. 96.

realización de la pregunta. Y, una vez más, la misma pregunta da la respuesta exacta. Si pregunto por los límites del preguntar, la realización del preguntar ha rebasado ya cualquier límite posible: se puede preguntar por todo. Si pregunto por lo preguntable en general, se descubre temática y explícitamente el horizonte ilimitado de lo preguntable en general. De modo que el presaber originario, que es condición de posibilidad de la pregunta, se descubre como la anticipación del horizonte ilimitado para la realización del preguntar.⁷⁷ Por tanto, el presaber de la pregunta se ofrece como aquello que constituye el horizonte de la pregunta en tanto que *a priori*.

Así pues, cuando se pregunta por lo interrogable en general se descubre un presaber puro en la trascendencia pura de lo ya sabido y en la proyección o anticipación pura de lo no sabido: “La pregunta acerca de la pregunta, en cuanto pregunta, es por lo tanto la pregunta acerca del puro presaber de la pregunta en general”.⁷⁸

Este presaber puro es atemático y está con-puesto en la misma realización del preguntar; pero esto no quiere decir que sea algo vacío o puramente formal, sino que tiene un contenido ya determinado. El contenido del presaber es el horizonte de lo interrogable en general: abarca todo aquello por lo que el hombre pueda preguntar actual o virtualmente. Para ahondar en el contenido del presaber, Coreth se pregunta si es posible preguntar de una sola vez por la totalidad de lo preguntable, esto es, si se puede preguntar por el concepto o categoría que abarque todo lo interrogable en unidad, ya que “la unidad de la pregunta supone la unidad de lo preguntado”.⁷⁹ Coreth responde afirmativamente y declara que “todo aquello por lo que puedo preguntar y en cuanto que puedo preguntar por ello, tiene su unidad: que es. Pero a todo aquello que es, llamamos ente”.⁸⁰

Por lo tanto, el ente en general es el “hacia dónde” de la anticipación pura del presaber puro de la pregunta en cuanto pregunta.

⁷⁷ Nótese que, ya desde estas primeras aproximaciones el horizonte de realización no es puramente formal, sino que posee contenido, en cuanto que posibilita la realización concreta y actual del preguntar, del cual se ha partido para sacar a la luz sus condiciones de posibilidad.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁰ *Loc. cit.*

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

Pero puede ahondarse aún más en el contenido del presaber, toda vez que puedo preguntar por la totalidad de los entes de una sola vez, es decir, preguntar por lo que hace del ente ente, por el fundamento que unifica a todo ente; y si el ser es aquello en lo que todo ente coincide y encuentra su unidad, Coreth concluye que “la anticipación pura se dirige al ser de todo ente. El presaber acerca del ser es la condición de posibilidad del preguntar en general”.⁸¹

Toda realización particular del preguntar tiene su condición de posibilidad en el presaber puro acerca del ser, en cuanto que el ser trasciende a todo ente y a toda pregunta, y en cuanto que el ser anticipa toda posible respuesta, ya que cualquiera que esta sea *es* en virtud del ser.

La anticipación pura de la pregunta en cuanto pregunta no se dirige hacia el ente en particular, sino hacia el ser en su totalidad, es decir, hacia el puro horizonte, solo dentro del cual se puede preguntar por el ente en particular y se le puede conocer.⁸²

El ser como horizonte es condición de posibilidad del preguntar en general solo si y en la medida en que es el fundamento de la interrogabilidad, esto es, se sabe ya algo acerca del ser, y de la cuestionabilidad, es decir, no se conoce todo del ser. Ahora bien, si la realización del preguntar tiene como condición última de posibilidad un presaber acerca del ser, y el ser se presenta como pura interrogabilidad, el preguntar por el ser es esencialmente necesario.⁸³

Por otra parte, la pregunta por el ser busca una validez universal y necesaria, ilimitada e incondicionada. Efectivamente, en cuanto que el ser como horizonte trasciende desde siempre lo condicionado, es decir, los entes, tiene una validez incondicionada, que no puede ser ya trascendida. Esto significa que todos aquellos que descubren el ser como horizonte descubren también su inherente exigencia de validez incondicionada.

⁸¹ *Ibid.*, p. 103

⁸² *Ibid.*, p. 105.

⁸³ El preguntar por el ser constituye la esencia misma del hombre. *Cfr.*: Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, 1963, Barcelona, Herder, obra refundida por J. B. Metz, tr. de B. A. Álvarez, pp. 73-77.

El ser al que se ha llegado no es el ser colectivo, o sea, la suma de todos los entes, ni el ser como principio de todos los entes; es simplemente el ser como horizonte, esto es, como campo de posibilidad y de realización de todo ente.

Entonces “ser” significa no solamente el ser de los objetos, no solamente el reino de la objetividad posible. También significa el ser que nosotros mismos somos, esto es, el ser que nosotros mismos realizamos y experimentamos como el ser que pone lo que simplemente es u ocurre en su actualidad.⁸⁴

La reflexión trascendental sobre la pregunta ha puesto de manifiesto al ser como horizonte incondicionado e ilimitado que posibilita toda realización. Sin embargo, en cuanto que el ser como horizonte se compone y con-realiza en la misma realización, el ser se revela también como realización. La reducción trascendental sobre la pregunta ha puesto de manifiesto que en el ser como horizonte se realiza una síntesis *a priori*, es decir, la anticipación del ser por parte de la intención del sujeto. Y, en cuanto que la anticipación del sujeto se dirige hacia el ser en su totalidad, viene garantizada la pretensión de validez absoluta e incondicionada.

Semejanzas

Respecto al método utilizado para llevar a cabo la metafísica, una primera semejanza salta a la vista en el hecho que tanto Lonergan como Coreth asumieron el método trascendental, buscando llevarlo hasta sus últimas consecuencias; esto señala la influencia de Maréchal en ambos pensadores, ya que él fue el primero en tomar el método trascendental para “superar a Kant por medio de Kant”.

Otra semejanza es que ambos utilizaron la retorsión para justificar la validez de su punto de partida: tanto el deseo de conocer de Lonergan como la pregunta de Coreth se legitiman nuevamente cuando son puestos

⁸⁴E. Coreth, “Immediacy and Mediation of Being...”, p. 41.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

en cuestión. Una tercera semejanza, la más importante, es que ambos filósofos llegaron al ser como condición última de posibilidad de toda realización intelectual humana. Por último, la cuarta semejanza radica en que ambos sacaron a la luz la síntesis *a priori* requerida por el método trascendental para llegar a la condición última de posibilidad; en efecto, el ser es aquello hacia lo que tiende formalmente la inteligencia humana, en el caso de Lonergan, mientras que en Coreth el ser constituye el horizonte absoluto de todos los objetos, previamente anticipado por la tendencia formal del sujeto.

2.4 Diferencias

Tomando nuevamente sus respectivos comentarios y críticas, se encuentran las siguientes diferencias. Respecto al método, Lonergan niega que el método trascendental sea el único posible para fundamentar la metafísica, como afirma Coreth; al contrario, el método trascendental no es sino un método más que debe ser integrado en una consideración trascendental de los métodos, a fin de alcanzar un punto de vista total:⁸⁵

60 | Ya que latente en la realización del investigador encarnado no solamente hay una metafísica que revela el polo objetivo del horizonte total, sino también hay el método de realización que, tematizado y hecho explícito revela el polo subjetivo en su completa y propia estatura.⁸⁶

Sin embargo, Coreth declara que el método trascendental saca a la luz las condiciones de posibilidad de los demás métodos, y pone de manifiesto la insuficiencia de los mismos para fundamentar crítica y sistemáticamente la metafísica.

Por esta razón, el método trascendental no es un posible método al lado de otros métodos científicos y filosóficos. Más bien, asume una prioridad fundamental porque él interroga todo con una consideración hacia

⁸⁵ Cfr. Bernard Lonergan, "Metaphysics as Horizon...", pp. 219-20.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 220.

su “*prius*”, en orden a entender su “*a priori*”; él debe reflexionar críticamente sobre todo –incluyendo cada método– y debe trascenderlo con una consideración hacia sus presupuestos.⁸⁷

Ahora bien, mientras que para Lonergan la doctrina trascendental de los métodos es anterior a la realización de la metafísica como ciencia, para Coreth la reflexión trascendental sobre los actos cognoscitivos, que saca a la luz sus condiciones últimas de posibilidad, es ya en sí misma metafísica.⁸⁸

Una segunda diferencia radica en el punto de partida que emplean ambos pensadores para fundamentar la metafísica: Lonergan coloca el principio de la reflexión filosófica en el deseo puro de conocer, mientras que Coreth toma la pregunta como principio y fundamento. A este respecto hay que decir que el punto de partida de Lonergan es más trascendental y menos empírico, en cuanto que el deseo de conocer sale a la luz explícitamente solo al final de la introspección trascendental. El punto de partida de Coreth, en cambio, es más empírico y menos trascendental, puesto que a él le interesa un punto de partida que todo hombre pueda constatar en su propia experiencia. Curiosamente, Francisco Galán comenta que el interés de Lonergan respecto del punto de partida es pedagógico: “Para Lonergan ningún punto de partida por radical que sea puede suplir la necesaria preparación pedagógica que ofrece *Insight*, la razón la conocemos bien: es el polimorfismo de la consciencia humana”.⁸⁹ Me parece que la pregunta es más pedagógica que el deseo puro de conocer.

Respecto al resultado de la aplicación del método trascendental al punto de partida, la tercera y radical diferencia entre ellos es descrita por Coreth mismo; esta consiste en la comprensión del ser y en la función que desempeña dentro del método trascendental. Según Coreth, para Lonergan el ser es fundamentalmente lo mediato, mientras que para él es la “*inmediación mediada o que se media a sí mismo*”.⁹⁰

⁸⁷ E. Coreth, “*Immediacy and Mediation of Being...*”, p. 35.

⁸⁸ *Cfr. Ibid.*, p. 36.

⁸⁹ Francisco Galán, *Metafísica como meta-metodología: Estudio de la propuesta de Bernard Lonergan*, tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 177.

⁹⁰ *Cfr.* E. Coreth, “*Immediacy and Mediation of Being...*”, pp. 33-4.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO

“Para Lonergan el ser es solamente lo final, no es también lo primero; es solamente la meta de la mediación, no es también su inicio, y de aquí que no es también aquello que –en dinámica identidad– se media a sí mismo y continúa a definirse a sí mismo”.⁹¹

Lo anterior se desprende del hecho que Lonergan considere el ser como aquello que puede ser conocido mediante juicios verdaderos. Más aún, el mismo sujeto es entendido por Lonergan en términos de objetividad, la cual no es otra cosa que el conocimiento del ser; por eso el sujeto puede ser considerado el “objeto” del cual es cierto asegurar que se afirma a sí mismo como cognoscente.

En cambio, Coreth concibe el ser como una relación dialéctica de mutuo condicionamiento entre sujeto y objeto, entre realización y concepto, de tal manera que el hombre solo puede preguntar por el ser porque siempre está junto al ser, y cuando el hombre pregunta es el ser mismo el que se hace cuestionable para hacerse autoluminoso a sí mismo. Pero el hombre jamás agota el ser, porque el concepto no logra captar lo ilimitado de la realización, y aun la misma realización no agota el horizonte absoluto del ser, pues de otra manera el hombre ya no preguntaría y sería todas las cosas.⁹²

62 | A este respecto, G. Sala comenta que la intención de Coreth de mediar trascendentalmente lo inmediato es oscura y confusa, puesto que, para Sala, el método trascendental “no media una intuición inmediata del ser, sino que pone de relieve que tal intuición no existe en absoluto”.⁹³

Además, Sala defiende que la concepción lonerganiana del ser no es únicamente lo mediado, como afirma Coreth.⁹⁴ Para demostrar lo

⁹¹ *Ibid.*, p. 46. Francisco Galán hace esta oportuna observación: “Quien enfatiza el carácter ‘mediato’ [Lonergan] destaca más la conceptualización, el lenguaje, el sentido, los horizontes culturales, históricos, etc., mientras que el partidario de la inmediatez [Coreth] apela sobre todo a la experiencia”. Francisco Galán, *Metafísica como meta-metodología: Estudio de la propuesta de Bernard Lonergan*, tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 185-6. Los nombres entre corchetes son míos.

⁹² *Cfr.* E. Coreth, “Immediacy and Mediation of Being...”, pp. 41-2.

⁹³ Giovanni Sala, “Immediatezza e mediazione della conoscenza dell’essere. Riflessioni sull’epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan”, *Gregorianum* 53, 1972, p. 72.

⁹⁴ Aquí se apunta un fascinante tema que rebasa los límites del presente artículo, pero que se propone como materia de una investigación ulterior: la presencia de Hegel en el pensamiento de Coreth y Lonergan. Por parte de Coreth, la influencia es directa, ya que se doctoró en

anterior, señala que en el conocimiento se distingue esencialmente la noción del ser y el conocimiento verdadero del mismo que se tiene en el juicio; de aquí se sigue que todos nuestros conceptos son elaborados *a posteriori*, pero el concepto de ser no es elaborado de esta manera, sino que solo se tiene una noción de ser, es decir, una anticipación del objeto ilimitado de la orientación dinámica del espíritu. Esta noción de ser es operativa desde siempre en el ser humano; por esta razón no es una noción mediada, sino inmediata: es el *a priori* en sentido absoluto.⁹⁵ Ahora bien, según Sala, cuando se dice que este inmediato se media, lo que se quiere decir es que se actualiza en el conocimiento verdadero de la estructura triádica, pero un conocimiento directo e inmediato y un conocimiento estructurado no se excluyen.⁹⁶

Considero que las objeciones de Sala son muy débiles; parece olvidar que todo conocimiento es mediado por la realización del sujeto; incluso, el conocimiento que tenemos del ser como noción nunca llegaría a nosotros si no es por mediación del pensar metafísico: “cada conocimiento de un objeto presupone el sujeto que conoce, que en su propia realización se media a sí mismo el contenido del conocimiento y hace de aquel contenido su objeto”.⁹⁷

Por esta razón, Coreth propone como tarea necesaria la mediación trascendental de lo inmediato; éste es un conocimiento implícito, atemático, que hay que hacer temático y colocarlo en conceptos. Además, Sala no alcanza a distinguir que la noción de ser como deseo puro y anticipación pura se distingue del presaber del ser que propone Coreth: Lonergan llegará a actualizar el deseo de conocer hasta que se realice un juicio verdadero, mientras que Coreth ya tiene cierto conocimiento concreto del ser en cuanto que lo descubre como el horizonte absoluto de toda realización.

filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma con una tesis sobre el ser dialéctico en la lógica de Hegel. Pero que la influencia de Hegel en Lonergan no fue menor, lo muestra el artículo de Mark D. Morelli “La lectura lonerganiana de Hegel”, *Revista de Filosofía UIA* 135, 2013, pp. 199-225. El autor propone a Lonergan como el “Hegel católico”. *Ibid.*, p. 225.

⁹⁵ Cf: Giovanni Sala, “Immediatezza e mediazione della conoscenza dell’essere. Riflessioni sull’epistemologia di E. Coreth e B. Lonergan”, pp. 74-6.

⁹⁶ *Loc. cit.*

⁹⁷ E. Coreth, “Immediacy and Mediation of Being...”, pp. 34-5.

Conclusión

La relevancia del tomismo trascendental, ilustrado en las propuestas de Lonergan y Coreth, radica en el hecho de afirmar que la metafísica es una posibilidad real de todo ser humano, sea o no filósofo, tenga o no un cierto cultivo del intelecto⁹⁸ (metafísica latente en Lonergan, inmediata o implícita en Coreth). En esto, ambos pensadores se han mantenido fieles a la tradición tomista. Y para que esta metafísica latente e inmediata pueda llegar a ser una explícita y mediada, es decir, intelectualmente formulada, ambos recurrieron a Kant y su método trascendental, para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la realización cognoscitiva misma (el deseo puro de conocer de Lonergan y la pregunta por la pregunta en Coreth). Ambos puntos de partida llegan al ser como condición última de posibilidad del dinamismo cognoscitivo humano. Así, la metafísica se revela como una actividad ineludible del ser humano, no solo, como afirmaba Kant, como disposición natural, sino también como ciencia (ciencia fundamental y general según Coreth, ciencia que penetra, transforma y unifica todos los saberes según Lonergan). Que esta fundamentación última de la metafísica cayó un tanto

64

⁹⁸ Compartimos las conclusiones de Francisco Galán respecto de Lonergan: “Lonergan propone la tarea metafísica como una conversación, del hombre de la calle con el científico, del religioso con el historiador, de las distintas culturas, de las diversas filosofías. En la conversación que integra escuchamos la voz del ser, pero no solo en los poetas, ni solo en griego, latín o alemán, también en la física cuántica y en la sabiduría maya y en la voz del niño de la calle. Necesitamos hacer metafísica, no para imponer una sola voz y declarar falsas a las demás, justo para dar peso a las distintas narraciones, para apreciar la dignidad de la voz del sin voz, hay que recordar que existe la verdad, que todos estamos hablando del misterio, que el misterio no es algo absurdo sino suprema inteligibilidad”. Francisco Galán, “¿Qué es hacer metafísica según el *insight* de Lonergan?”, p. 771. Por parte de Coreth, también compartimos las conclusiones de Hildegard Anegg: “¿La metafísica trascendental es una metafísica para la vida? ¿Puede proporcionarnos ideas que sean útiles para orientarnos en nuestros pensamientos sobre el mundo y la realidad en su totalidad? Con las consideraciones realizadas, quiero responder la pregunta con un sí. La metafísica trascendental contribuye a la clarificación y a la comprensión del ámbito del ser humano por su pensamiento metódico-existencial; a la comprensión de nuestro hablar sobre la realidad en general, por su pensamiento metódico-total; pero se hará claro la relación mutua de ambos ámbitos por la función integrativa de la aclaración metafísica”. Hildegard Anegg, “*Gelebte Metaphysik*”-*Metaphysik für das Leben. Ein Beitrag zum Verständnis Transzendental Metaphysischen Denkens und Argumentierens*, 2014, Innsbruck, tesis doctoral, p. 176.

en el olvido debido al pensamiento débil posmoderno, así como al auge de la filosofía del lenguaje, es extensamente sabido. Pero Andrew Beards ha puesto de manifiesto que muchos nuevos miembros de la filosofía analítica han dirigido nuevamente su interés a las cuestiones metafísicas,⁹⁹ de modo que puede afirmarse que el intento de Lonergan y Coreth sigue siendo un interlocutor válido en nuestros tiempos. Por todo lo anterior, Lonergan y Coreth pueden suscribir sin limitaciones la maravillosa sentencia de Kant: “Por esto, la metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre”.¹⁰⁰

⁹⁹ “Me gustaría hacer notar que [...] el creciente interés en la metafísica entre los filósofos analíticos parece ir de la mano con una constante disminución de la hostilidad de su parte hacia la idea de los actos mentales y la investigación filosófica sobre ellos. [...] Y la lista de filósofos analíticos significativos que ya han abandonado la estricta observación wittgensteiniana de evitar el discurso sobre los actos mentales es impresionante. Incluye a Dummett, Searle, Chisholm, Shoemaker, Hintikka, David Mellor, J.R. Lucas y J.L. Mackie por mencionar solo unos pocos.” Andrew Beards, *Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy*, 2008, Toronto, University of Toronto Press, p. 21.

¹⁰⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B 21.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DESEOS PERSONALES, INCLINACIONES NATURALES Y EL SIGNIFICADO DEL AMOR

*Michele M. Schumacher**

RESUMEN: Se analiza, en este texto, el conflicto que enfrenta la mujer entre el amor propio, guiado por la razón ilustrada, y el amor materno impulsado por inclinaciones naturales (el deber de la Madre Naturaleza) y sociales (la sociedad patriarcal). A partir de la crítica al argumento de Elisabeth Badinter se plantea el tema del amor, como consentimiento, aprobación o afirmación. El poder creativo de Josef Pieper apunta a que no hay necesidad para que surja el conflicto entre la felicidad de una mujer y su vocación maternal, entre el amor propio y el camino del amor.



PERSONAL DESIRES, NATURAL INCLINATIONS,
AND THE MEANING OF LOVE

ABSTRACT: In this article, we examine the conflict facing women between self-esteem, guided by enlightened reasoning, and maternal love driven by natural inclinations (Mother Nature's calling) and social ones (patriarchal society). Based on a criticism of Elisabeth Badinter's proposition, we present the subject of love as consent, approval, or affirmation. Josef Pieper's creative force shows us that there is no need for such conflict between women's happiness and their maternal calling nor between self-esteem and the path to love.

PALABRAS CLAVE: Badinter, Pieper, deber, felicidad, amor materno, sociedad patriarcal.

KEY WORDS: Badinter, Pieper, duty, happiness, maternal love, patriarchal society.

RECEPCIÓN: 28 de noviembre de 2013.

APROBACIÓN: 11 de febrero de 2015.

* Universidad de Friburgo.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DESEOS PERSONALES, INCLINACIONES NATURALES Y EL SIGNIFICADO DEL AMOR*

Fergus Kerr escribió: “Quienquiera que haya estudiado filosofía moral durante las décadas de 1950 y 1960 recordará haber enfrentado una disyuntiva: utilitarismo o deontología. Ya fuere John Stuart Mill o Kant, el curso correcto para la acción se decidía bien al calcular el beneficio para otros, bien al considerar el deber propio”.¹ Dentro del contexto de parámetros asaz limitados, no debe sorprender que los deseos resultaran sospechosos a ojos de los moralistas. En el marco utilitario, amenazaban con enfrentar al individuo contra su prójimo al colocar los intereses de uno contra el otro. En el contexto de la deontología, resultan igualmente amenazadores al confrontar la “vil” naturaleza contra la razón “ilustrada”. En ambos casos, claramente dan muestra del ímpetu hacia el amor generoso. Pero en ambos casos, se pierde la noción de que los deseos (en cuanto que precisamente son expresión de una naturaleza dada por Dios) pudieran brindar impulso a la virtud, pues “naturalmente” nos conducen al fin para el cual fuimos creados (la felicidad humana). En su lugar, se perpetúa el conflicto entre el amor propio y el amor al otro, que únicamente se puede resolver a través del sacrificio de uno mismo o del prójimo.²

* Traducción de Mauricio Sanders.

¹ Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, 2002, Alden, MA, Oxford y Victoria, AS, Blackwell, p. 115.

² Para mayores detalles, veáanse Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, 1995, 1995, Washington DC, CUA Press, traducción de Sor Mary Thomas Noble, en especial pp. 240-53

MICHELE M. SCHUMACHER

Particularmente ilustrativo en el caso de este conflicto (por un lado entre el utilitarismo y la deontología; por otro, entre el amor propio y el amor al prójimo) es lo que la filósofa francesa Elisabeth Badinter recientemente ha presentado como el “conflicto” entre “la mujer”, guiada por la razón y la voluntad de decidir en ausencia tanto de inclinaciones naturales como de presiones sociales, y “la madre”, que sucumbe al llamado del deber anunciado por la Madre Naturaleza y una sociedad patriarcal. Badinter, quien recientemente ha sido aclamada en Francia como “la intelectual más influyente”³ y “la voz más prominente en temas feministas”,⁴ obviamente alienta a “la mujer” en su lucha contra “la madre”. Por mi parte, me abstengo de elegir entre las dos, puesto que estoy convencida de que las premisas del argumento de Badinter están equivocadas desde el principio.

Para defender mi postura, en la *primera parte* expondré el argumento de Badinter, para después argumentar a favor de un deseo maternal natural, el cual (lejos de ser una inclinación o instinto animal, como lo entiende Badinter), como lo diré, es propio de la mujer en tanto ser *racional*. En la *tercera parte* (después de haber aclarado ciertos malentendidos acerca del significado del deseo en la *segunda parte*) sostendré que dicha inclinación debe ser comprendida en términos del amor de una mujer por sus hijos o del deseo de amar a unos niños a quienes apenas alcanza a imaginar que serán suyos. Ciertamente que esta inclinación natural al amor no debe ser entendida (y en esto estoy por completo de acuerdo con Badinter) en términos de un espíritu naturalmente masoquista o abnegado propio de la mujer en cuanto hembra, sino, como lo veremos en la *cuarta parte*, como una afirmación espontánea del

70

y 327-53; e *idem*, *Morality: The Catholic View*, 2001, South Bend, IN, St. San Agustine's Press, prologado por Alasdair MacIntyre y traducido por Michael Sherwin, pp. 65-81; Michael Sherwin, “Happiness and Its Discontents”, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 2010, 13: 4, pp. 35-59; Albert Plé, *Par devoir ou par plaisir*, 1980, París, Cerf. Para poner la tensión en contexto, véase Micheal Allen Gillespie, *Los orígenes teológicos de la modernidad*, 2008, Chicago, University of Chicago Press; y Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004, New Haven y Londres, Yale University Press.

³ Encuesta CSA-Marianne 2010. Véase “Têtes, la star des intellos”, *La Liberté*, 2010, Friburgo, Suiza, 12 de octubre, p. 2.

⁴ Véase “Picking a Fight with Motherhood”, *International Herald Tribune*, 7 de junio de 2010.

bien intrínseco que representan los niños.⁵ En consecuencia, pudiera afirmarse que el amor espontáneo de una madre por sus hijos no solo precede sino que incluso motiva su deseo de ser madre.⁶ En otras palabras, pudiera pensarse que sus deseos (más que ser pura casualidad) están orientados desde el comienzo hacia ciertos bienes y fines: un niño o unos niños, en el caso que nos ocupa. A su vez, esto implica que los deseos no tienen por qué ser caprichosos ni tienen que estar limitados a lo subjetivo o lo tajante. En cambio, de manera más positiva puede considerarse que son *receptivos* y por tanto *objetivos*.⁷ Por último, tras haber argumentado a favor de lo que Josef Pieper llama el poder creativo del amor humano, concluiré en la *quinta parte* que no hay necesidad para que surja un conflicto entre la felicidad de

⁵ Esto no significa la negación del pecado original por causa del cual los niños quedan “privados de su santidad y justicia originales, [...] sujetos a la ignorancia, el sufrimiento y el dominio de la muerte; e inclinados al pecado, como lo enseña el catecismo de la Iglesia católica (núm. 405). No obstante, el catecismo también enseña que no por ello “la naturaleza humana no ha sido completamente corrompida” (*ibid.*). Por tanto, sugiero que acudamos al principio tomista que dicta que el bien es “coextensivo al ser”. Sin embargo, sigue en pie una diferencia: “Lo que el bien añade al ser es una referencia al deseo o al apetito: algo deseable no es sino un ser considerado como objeto de deseo” (David M. Gallagher, “Goodness and Moral Goodness” en *idem* (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, 1994, Washington DC, CUA Press, pp. 37-60, aquí p. 41).

⁶ Como tal, esta manera de comprender es compatible con el modo en que Daphne de Marneffe presenta el deseo maternal: “Es la nostalgia que una madre siente por alimentar a sus hijos; el deseo de participar en la relación entre ambos; y, en la medida de lo posible, la decisión de poner en práctica sus deseos”. Más específicamente, ella nos instruye diciendo que “el auténtico deseo de ser madre que siente una mujer, deseo que no se deriva de la necesidad del hijo, aunque responde a este; un deseo que no es creado a través de una función social, aunque potencialmente apoyada en esta; más bien, un deseo anclado en la experiencia de su propio ser como un agente, un individuo autónomo, una persona”. Daphne de Marneffe, *Maternal Desire: On Children, Love and the Inner Life*, 2004, Nueva York, Boston, Back Bay Books, Little, Brown and Company, pp. 3 y 4.

⁷ Como ya lo he afirmado en otro lugar: “Primero que nada, me dirijo *interiormente* (o subjetivamente) hacia eso que (o ese a quien) deseo instintiva o apasionadamente, o más noblemente, hacia eso que (o ese a quien) de manera consciente (esto es, de manera racional) estimo como *bueno* y por tanto deseable. En segundo lugar, al mismo tiempo (por tanto la prioridad no es temporal sino ontológica) me dirijo *exteriormente* (u objetivamente), por así decirlo, a causa de una atracción *real* cuya fuerza estriba menos en mí que en la bondad natural de la persona o cosa a la que amo” (Michele M. Schumacher, “Feminism, Nature and Humanæ Vitæ: What’s Love Got to Do with It?”, *Nova et Vetera*, edición en inglés, 6:4, otoño de 2008, p. 886).

MICHELE M. SCHUMACHER

una mujer y su vocación (o “función”, de acuerdo con Badinter) maternal, entre el amor propio y el auténtico amor al otro, entre el camino natural (entendido correctamente) y el camino del amor.

I. El conflicto de Badinter

Elisabeth Badinter ciertamente que no es nueva en la escena que acabamos de describir. Esta feminista septuagenaria, erudita en humanidades, filósofa y empresaria también es autora y editora de más de veinte libros, “batalla” por la libertad y autodeterminación de las mujeres. Habiendo sido testigo del “giro de 180 grados del feminismo”,⁸ ocurrido en un lapso de aproximadamente diez años y que fue desde el énfasis que Simone de Beauvoir ponía en la igualdad de los sexos hasta la eliminación de las diferencias llevada a cabo por el feminismo esencialista que considera a la femineidad tanto una “esencia” como una “virtud”,⁹ Badinter claramente nos invita a regresar a una “edad dorada” en la que se anima a las mujeres a independizarse de su anatomía.

72 | En aquellos primeros años que siguieron a *Le deuxième sexe* (*El segundo sexo*), el famoso libro que De Beauvoir publicó en 1949,¹⁰ la batalla de las mujeres en favor de su libertad se libró en dos frentes: por una parte, en contra de la naturaleza y el argumento del determinismo biológico (o la reducción de una mujer a eso que yace en el ámbito de su cuerpo y su funcionamiento); y por otra, en contra del determinismo cultural, o la presión para vivir según un ideal promovido a través de una cultura orquestada en buena medida por machos que buscan someter a la mujer para que ocupe el lugar que le corresponde

⁸ Véase Elisabeth Badinter, *Le conflit, la femme et la mère*, 2010, París, Editions Flammarion, p. 83: “tête-à-queue du féminisme”. Traducción al inglés de Adriana Hunter, 2011, Nueva York, Metropolitan Books / Henry Holt y Co.

⁹ Véase *ibid.*, p. 84.

¹⁰ Véase *Le deuxième sexe: I. Les faits et les mythes, II. L'expérience vécue*, 1949, París, Gallimard. Traducción al inglés de H. M. Parshely, 1952, Alfred A. Knopf, Inc. y 1989, Nueva York, Vintage Books.

en un mundo de varones. No obstante, Badinter observa que en el presente ambas fuerzas se han combinado para formar un solo enemigo formidable ante el cual se ha doblegado hasta el feminismo. Claramente, como lo hace notar Badinter, siempre ha sido del interés de la sociedad patriarcal afirmar que la naturaleza está de su lado. Tal como lo concibe Badinter, al presentar a la mujer como un ser creado para ser dócil, obediente y maternal no hace sino vestir al condicionamiento cultural con el disfraz del determinismo natural. No obstante, en el presente esta estrategia de los derechos de la mujer ha detectado un peligroso cambio en el campo de batalla. Ahora parece como si la naturaleza llevara la voz cantante, reclutando para su estandarte tanto a los machos como a las feministas de talante esencialista: aquellas que recalcan las diferencias sexuales, en contraste con las feministas de la igualdad que, como Badinter, se basan en la semejanza. Badinter lamenta que las feministas esencialistas se hayan unido en torno a la ecología y a las ciencias humanas para proponer una ideología común que oprime a las jóvenes mujeres que ya son madres o quisieran serlo,¹¹ bajo la divisa: “Una madre siempre sabe”.

Téngase muy en cuenta que esta “Madre” omnisapiente no forma parte de la mujer, puesto que Badinter cree que ya dio cuenta del “mito” del instinto maternal en *L’amour en plus*, uno de sus libros anteriores traducido al inglés bajo el título de *Mother Love*;¹² no obstante, Badinter admite (con cierta frustración) que este no deja de brotar una y otra

73

¹¹ El primer nombre que salta a la vista entre las feministas francesas es el de Luce Irigaray, aunque el argumento de Badinter está construido en oposición a Alicia Rossi, Carol Gilligan y Antoinette Fouque. Véase Elisabeth Badinter, *Le conflit*, pp. 83-92.

¹² Elisabeth Badinter, *L’amour en plus. Histoire de l’amour maternel, XVIIe à XXe siècle*, 1980 y 2000, París, Flammarion (*Mother Love: Myth and Reality*, 1982, Nueva York, Macmillan Publishing). Para sus conclusiones acerca del instinto natural como mito, véase *Mother Love*, p. 327: “Al revisar la historia de las diferentes formas de conducta maternal nace la convicción de que el instinto maternal es un mito. No ha emergido una conducta absolutamente universal por parte de la madre [...] Todo depende de la madre, su historia y nuestra historia. No, no hay leyes universales sobre esta cuestión que trasciende al determinismo natural. El amor maternal no está dado. Cuando existe, es una ventaja adicional, un extra, algo que fue añadido al trato que cerraron algunos afortunados.” Resulta particularmente interesante notar que esta última frase (“algo que fue añadido al trato que cerraron algunos afortunados”) no aparece en la versión original en francés. Véase *L’amour en plus*, p. 439. Igualmente: “Las mujeres que se niegan a sacrificar sus esperanzas y ambiciones ante el bienestar de sus hijos son demasiado numerosas como para categorizarlas dentro de las excepciones patológicas que confirman la regla” (*Mother Love*, p. 307; *L’amour en plus*, p. 415).

MICHELE M. SCHUMACHER

vez en la discusión pública.¹³ No, esta Madre omnisapiente es un enemigo más de la libre autodeterminación de las mujeres. Esta vez es la “bondadosa” Madre Naturaleza a quien Badinter ataca; pues es ella quien llama a un regreso al modelo tradicional de maternidad,¹⁴ que “obviamente” se opone a la emancipación conquistada para las mujeres por las feministas bajo la influencia de Simone de Beauvoir. Para ser más específicos, esta Madre “omnisapiente” oprime a las pobres madres humanas por medio de sus “buenos” consejos: parto natural,¹⁵ lactancia pródiga,¹⁶ cercanía física durante la crianza (de ser posible de “piel a piel”),¹⁷ pañales de tela o biodegradables,¹⁸ dormir con el bebé,¹⁹ completa abstinencia de alcohol durante el embarazo (“tolerancia cero”)²⁰ y lo mismo con el tabaco (incluso después del embarazo),²¹ por no decir nada de las relaciones sexuales. Sobre esto último, Badinter no puede sino señalar con sarcasmo que la “buena” Madre Naturaleza aconseja a sus hijas no solamente a que duerman con sus criaturas, sino a que den prioridad a la relación entre madre e hijo por encima de su relación de pareja.²²

En suma, en el regreso de naturalismo Badinter ve la “dulce tiranía de los deberes maternos”, en la cual colabora “el bebé inocente” que “muy a pesar de sí mismo” se convierte en “el mejor aliado de la dominación masculina”.²³ De hecho, el poder de esta “beatífica” Madre Naturaleza ha llegado a cobrar tanta influencia en el presente que Badinter no puede sino preguntarse: “¿Qué madre no experimenta por lo menos un toque de culpa si deja de conformarse con las leyes de la naturaleza?”²⁴ Como denuncia de todo este tradicionalismo retrógrada,

¹³ Véase como ejemplo *Le Conflit*, pp. 68-83.

¹⁴ Véase como ejemplo *ibid.*, p. 13.

¹⁵ Véase como ejemplo *ibid.*, pp. 58-65.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 65-6, 101-26.

¹⁷ *Ibid.*, por ejemplo, su forma de tratar la teoría de los vínculos (“la théorie du lien”), *ibid.*, pp. 70-7, p. 80.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 66-8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 153: “cododotage” (dormir con el bebé).

²⁰ *Ibid.*, p. 97.

²¹ *Ibid.*, pp. 97-101.

²² *Ibid.*, pp. 152-9.

²³ *Ibid.*, p. 146. Véase también *ibid.*, p. 145; e *idem*, *Mother Love*, p. 4; *L'amour en plus*, p. 28.

²⁴ *Ibid.*, p. 93: “Quelle mère n'éprouvera pas, au minimum, un pincement de culpabilité si elle ne se conforme pas aux lois de la nature?”.

Badinter llega a conjeturar lo siguiente: “Como Rousseau en su época (1712-1778), uno podría convencer a las jóvenes madres para que se unan con la naturaleza y vuelvan a los principios, con el cimiento construido sobre el instinto maternal. No obstante, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XVIII, las mujeres de hoy tienen tres posibilidades en cuanto a la primacía que confieren a su función maternal por encima de su interés personal: adherirse, negarse o negociar”.²⁵

Así es que Badinter nos hace abrir los ojos ante lo que considera un condicionamiento social disfrazado de condicionamiento natural (o biológico), para que en nosotras llegue a despertar la voluntad de alzarnos por encima del nivel de las inclinaciones propias de la animalidad (prerracionales) y de esa manera poder aceptar o rechazar la maternidad pero de forma *racional*. Siguiendo el hilo de su razonamiento, Badinter dice que esto a su vez implica que las mujeres puedan discernir una ética de coerciones y obligaciones que se basa en la identificación entre lo natural y lo bueno, ética que subyace a los consejos actuales al tenor de “una madre siempre sabe”. No obstante, Badinter pregunta con insistencia en qué se puede basar la *identificación entre lo bueno y lo natural* sino en lo que ella considera como un escándalo. Después de todo, tal como lo argumenta en su libro anterior, “afirmar que la naturaleza hace las cosas bien no puede ser admitido sin dificultad. Sus obras no carecen de defectos. Para resultar convincente, uno debe esforzarse mucho en elaborar una defensa que, para muchos, es también la de Dios. Todo el problema consiste en demostrar que vivimos en el mejor de los mundos posibles lo cual, después de todo, no resulta evidente”.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 13: “Cette idéologie qui prône tout simplement un retour au modèle traditionnel pèse de tout son poids sur l’avenir des femmes et sur leurs choix. Comme Rousseau en son temps, on veut aujourd’hui les convaincre de renouer avec la nature et de revenir aux fondamentaux dont l’instinct maternel serait le pilier. Mais à la différence du XVIIe siècle, elles ont aujourd’hui trois possibilités: adhérer, refuser ou négocier, selon qu’elles privilégient leurs intérêts personnels ou leur fonction maternelle.” Acerca de la filosofía de Rousseau, véase *idem*, *Mother Love*, pp. 30, 134-142, 166, 180-183, 186, 201, 208-216 [*L’amour en plus*, pp. 60, 127, 193-203, 235, 252-255, 260, 279, 287-298]; e *idem*, *Le Conflit*, pp. 251-252.

²⁶ Elisabeth Badinter, Prefacio (Avant propos), con fecha de julio de 1981, a *L’amour en plus*, pp. 16-17: “Idée qui renvoie à une philosophie finaliste, laquelle trouve son achèvement dans une théodicée, même lorsqu’elle ne s’avoue pas. Car, dire que la nature fait bien les choses ne va pas sans difficulté. Son ouvrage n’est pas sans défaut. Et pour convaincre, il faut plaider durement

MICHELE M. SCHUMACHER

Por supuesto que no es evidente, en tanto que Badinter piensa que en su obra clásica de 1980, *Amour en plus (Mother Love)* dejó probado que multitud de madres francesas de los siglos XVII y XVIII estaban dispuestas a sacrificar las vidas de sus hijos recién nacidos confiándolos a la nodriza, incluso a sabiendas (así lo cree Badinter) de que sus probabilidades de sobrevivir, de por sí relativamente bajas, quedaban en un riesgo significativamente mayor. A pesar de que la tasa de mortalidad entre los niños amamantados por nodrizas por lo general duplicaba la de niños que tomaban el pecho de su madre, “la mayoría de las madres no podían sino continuar con esa práctica cuando las necesidades de su propio trabajo hacían imposible la lactancia”.²⁷ Así es que Badinter concluye que “el sistema de nodrizas considerado de forma ‘objetiva’ no era sino una forma disfrazada de infanticidio”.²⁸

A decir verdad, Badinter acepta que esta situación comprende más elementos que la importante función social de la mujer, que incuestionablemente se ve afectada cuando se tiene que alimentar a un lactante. Las presiones culturales también ejercieron una fuerte influencia en favor del “vínculo familiar”,²⁹ el cual según médicos y moralistas se veía amenazado por la abstinencia sexual prolongada, que se recomendaba tanto durante el embarazo como en la lactancia.³⁰ ¿Pero qué sucedía con aquellas madres que, cuando el niño destetado volvía al hogar familiar, rápidamente lo confiaban a una institutriz y enviaban al niño a un internado?³¹ ¿Y más aún, qué pasaba con “las tramposas” (*le tricheuses*)³² quienes, más tarde, bajo la fuerte influencia de Jean-Jacques Rousseau, se quedaban en casa con los recién nacidos y los infantes, presumible-

sa cause qui est, pour beaucoup, celle de Dieu. Tout le problème consiste à démontrer que nous vivons dans le meilleur monde possible, ce qui, après tout, n’est pas évident.” Curiosamente, este prefacio no aparece en la versión en inglés que apareció ese mismo año.

²⁷ *Idem.*, *Mother Love*, p. 113 [*L’amour en plus*, p. 166]. Véase también *ibid.*, p. 109ss. [p. 159ss.]; *idem*, *Le Conflit*, 244-5.

²⁸ *Idem*, *Mother Love*, p. 112 [*L’amour en plus*, p. 164].

²⁹ *Idem*, *Le Conflit*, p. 242: “la cohesión familiar”; *cf.*: *idem*, *Mother Love*, p. 70 ss. [*L’amour en plus*, 110ss.].

³⁰ Se pensaba que el esperma estropeaba la leche materna. Véase *idem*, *Mother Love*, p. 70 [*L’amour en plus*, p. 110]; *idem*, *Le Conflit*, p. 242.

³¹ Véase *idem*, *Mother Love*, pp. 103-108 [*L’amour en plus*, pp. 147-59].

³² *Ibid.*, p. 196 [p. 273].

mente teniéndolos bajo su “amoroso cuidado”, aunque contrataban en el campo a madres pobres que abandonaban a sus propios bebés para ir a trabajar de nodrizas en las casas ricas? Y para que se acabe de romper el corazón, ¿qué pasaba con aquellas mujeres pobres casi en el puerperio todavía, que de muy buena gana (según Badinter) abandonaban a sus hijos recién nacidos para ir a cuidar a los hijos de las mujeres adineradas?³³ Badinter se pregunta por qué, incluso cuando estaban afligidas por la pobreza extrema, no esperaban por lo menos a que sus hijos contaran con algunos meses de edad antes de entregarse a su labor de mercenarias.

¿Acaso no podríamos conjeturar, incluso si por precaución debiéramos evitar todo juicio definitivo, que estas mujeres ponían sus propias vidas e intereses por encima de los de sus hijos, lo cual demostraría que la devoción todavía no era un valor arraigado, ni siquiera en una sociedad que lo proclamaba en voz alta como un hecho natural? ¿Y qué con esa sociedad hipócrita que al mismo tiempo celebraba las virtudes de la ama de casa feliz y ensalzaba a los niños pero al mismo tiempo cerraba los ojos ante la falsedad de unas y el sufrimiento verdadero de las otras?³⁴

De hecho, Badinter está convencida de que a falta de una presión social en sentido contrario, las mujeres claramente prefieren y buscan su propio desarrollo por encima del bien de sus hijos, incluso cuando puedan poner en riesgo la vida de estos.

Ni la pobreza ni la ignorancia explican estos infanticidios, tan solo la indiferencia, que prácticamente hasta finales del siglo XVIII no era mal vista, pues no se consideraba que fuera en violación de los códigos morales o sociales. Este último punto es fundamental, pues parece indicar que, a falta de una presión externa como esta, la madre quedaba libre para actuar conforme a su propia naturaleza, una naturaleza egoísta que excluía hasta la traza más minúscula de autoinmolación por el bien del niño que acababa de traer al mundo.³⁵

³³ Badinter señala una tasa de mortalidad entre 64 y 87. Véase *ibid.*, p. 197 [p. 274].

³⁴ *Ibid.*, p. 199 [*L'amour en plus*, p. 277].

³⁵ *Ibid.*, pp. 113-114. [*L'amour en plus*, pp. 166-7].

MICHELE M. SCHUMACHER

Habiendo pues destruido (o creyéndolo así) el “mito” de un instinto maternal natural, hace treinta años que Badinter fue en pos de su siguiente objetivo, presentado en un libro que pretendía salvar a las mujeres de la imagen cultural construido sobre el mito de la “buena madre”. Badinter argüía que no es necesario ser una “madre” así, pues si alguien quisiera apegarse a este ideal no hubiera podido llegar a ser madre en primer lugar. La maternidad contemporánea, que se debe a los anticonceptivos y los abortos fácilmente asequibles, se ha transformado en una cuestión de *elección*,³⁶ lo cual resulta en un verdadero predicamento: por un lado, nuevos considerandos acerca de las “obligaciones con respecto al niño a quien *se decidió* traer al mundo”; por el otro, la elevación “hasta un nivel de primacía de la noción de superación personal”.³⁷ Tales son los términos en que Badinter plantea “el conflicto” de las mujeres de nuestros tiempos, quienes se encuentran a merced de un conflicto aún mayor entre *naturalismo*, con sus propias obligaciones y restricciones éticas favorecidas por el patriarcado, y el *hedonismo*, al cual Badinter considera como el medio auténticamente humano para el desarrollo personal.³⁸ “A decir verdad, el naturalismo no conoce peor enemigo que el individualismo hedonista”,³⁹ que “busca placer sin dolor”.⁴⁰ De hecho, desde el punto de vista de Badinter, si las mujeres actualmente todavía escogen ser madres, se debe únicamente a que consideran que así contribuyen a su propia satisfacción o placer.⁴¹

Por tanto, Badinter señala un tanto al desgaire que actualmente las mujeres eligen un “instinto” por encima del otro; por una parte, el llamado instinto maternal, asignado por el naturalismo a las mujeres en virtud a una “naturaleza” femenina particular, y por la otra, el instinto, impulso o apetito de placer. En consecuencia, la opción fundamental que nos presenta es: la satisfacción personal en términos de un placer egoísta,

³⁶ Véase Elisabeth Badinter, *Le conflit*, pp. 9, 31, 188, 229.

³⁷ *Ibid.*, p. 10: “devoirs accrus à l’égard de l’enfant que l’on choisit de faire naître;” “elle place au premier plan la notion d’épanouissement personnel.” Badinter admite: “El escoger ser madre no garantiza, como se pensaba en el principio, una mejor maternidad” (*ibid.*, p. 28: “Choisir d’être mère ne garantit pas, comme on l’a cru au début, une meilleure maternité”).

³⁸ Véase *ibid.*, pp. 24-5.

³⁹ *Ibid.*, p. 252: “En vérité le naturalisme n’a pas de pire ennemi que l’individualisme hédoniste”.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 253: “veut les plaisirs sans les peines”.

⁴¹ Véase como ejemplo *ibid.*, pp. 10, 22.

característico de “la mujer”, o el sacrificio que caracteriza a “la madre”; la plenitud de la mujer o su acabamiento.

Con semejante planteamiento, uno bien puede preguntarse quién si no una mártir podría escoger voluntariamente la maternidad. No obstante, Badinter no sugiere que abandonemos la maternidad, sino el “martirio”: vivir para nuestros hijos o vivir para nosotras mismas. En otras palabras, este duro contraste (la “mujer” o la “madre” mártir) sirve particularmente para el propósito de despertar en las mujeres el deseo de tomar decisiones racionales, para que así podamos ir más allá de nuestros deseos y ponernos al servicio de lo que ella considera es nuestro legítimo interés.⁴² Así es que el argumento de Badinter sugiere que nuestros deseos, puesto que son prerracionales, son también irracionales. Por tanto, muchas de nuestras decisiones son meras ilusiones, que surgen “en buena medida de lo afectivo y lo normativo considerado social o culturalmente, más que de un análisis racional de ventajas e inconvenientes”.⁴³ Por dar un ejemplo, propone una encuesta nacional realizada en Francia, dando una interpretación (en mi opinión, falsa)⁴⁴ según la cual dicha

⁴² Véase como ejemplo *ibid.*, p. 25.

⁴³ *Le conflit*, p. 22: “premier rang des motivations”; “l’hédonisme [...] sans qu’il ne soit jamais question de sacrifices et de don de soi”; “la décision découle plus largement de l’affectif et du normatif que de la prise en compte rationnelle des avantages et des inconvénients”.

⁴⁴ Tal es la conclusión a la que llega a partir de las siguientes respuestas: “Un niño trae más hermosura y alegría a la vida cotidiana”; “Esto permite a la familia continuar, transmitir sus valores, su historia”; “Un niño trae cariño y amor y hace que la soledad de la vejez sea menor”; “Intensifica y consolida la relación de pareja”; “Ayuda para llegar a ser adulto y aceptar responsabilidades”; etc. (*ibid.*, p. 21: “Un enfant rend la vie de tous les jours plus belle et plus joyeuse”; “Cela permet de faire perdurer sa famille, de transmettre ses valeurs, son histoire”; “Un enfant donne de l’affection, de l’amour et permet d’être moins seul quand on vieillit”; “Cela rend plus intense e plus solide la relation de couple”; “Cela aide à devenir adulte, à prendre des responsabilités”, etc.) Me parece que todas estas razones son compatibles con lo que presentaré como la motivación del amor, especialmente cuando el amor se entiende como una afirmación del bien intrínseco que significa un hijo. En otras palabras, lejos de competir con afirmaciones sobre el valor intrínseco (el bien) de un hijo, tales referencias al placer (o deleite) que suscita un niño en la familia (e incluso fuera de esta) pueden ser considerados como la confirmación de su bondad intrínseca. Esto significa que no son nuestros deseos lo que nos hacen amar al niño, sino que nuestros deseos responden al hecho de que los hijos *son* amables. Por tanto, estos deseos no solamente “están completamente ‘en orden’”, sino que también son “el comienzo indispensable de la perfección en el amor [...] Lo que es más, toda la felicidad humana (que deseamos por instinto, aunque no necesariamente de forma egoísta, y por tanto con una conciencia legítimamente limpia) no es sino la *felicidad del amor*” (Josef Pieper, “On Love”,

MICHELE M. SCHUMACHER

encuesta revela que “la primera ronda de motivos” para concebir un hijo es el “hedonismo [...] sin que intervengan factores como el sacrificio o la donación del propio ser”.

Entonces, el verdadero problema desde el punto de vista de Badinter (esto es, una vez que nos deshicimos de los condicionamientos sociales) radica en nuestros propios deseos. Por supuesto que hay que seguirlos, según ella razona, pero en la medida en que se conformen con nuestros principios hedonistas, los cuales irónicamente ella no cuestiona; no obstante, con demasiada frecuencia esos deseos no hacen sino conducirnos por el camino opuesto: “La futura madre fantasea con el amor y la felicidad. No sabe que del otro lado de la maternidad la esperan el cansancio, la frustración, la soledad, incluso la alienación con su desfile de culpas”.⁴⁵

Vale la pena repetir que, a pesar de tan poderosa disuasión, Badinter (quien es madre de tres) no afirma llanamente que deberíamos dejar de tener hijos. Más bien sugiere que los niños deberían ser escogidos en forma racional de acuerdo con el programa o estilo de vida que cada quien haya elegido libremente.⁴⁶ Por otro lado, también advierte a las mujeres jóvenes para que no se adentren a ciegas en la “trampa” de la maternidad, que no tiene salida: “Reconocer que se ha cometido un error, que una no fue hecha para ser madre, y que obtiene muy poca satisfacción al serlo, es tanto como hacer de una misma una suerte de monstruo irresponsable”.⁴⁷ En consecuencia: “Haber elegido ser madre no garantiza una mejor maternidad, como antes se pensaba, no solamente porque la libertad de elección puede no ser más que un cebo, sino porque incrementa considerablemente el peso de las responsabilidades

80

traducción de Richard y Clara Winston, en *idem*, *Faith, Hope, Love*, 1997, San Francisco, Ignatius Press, pp. 139-281, aquí pp. 223 y 224.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 25: “La future mère ne fantasme que sur l’amour et le bonheur. Elle ignore l’autre face de la maternité faite d’épuisement, de frustration, de solitude, voire d’aliénation avec son cortège de culpabilité”.

⁴⁶ Vale la pena mencionar que la maternidad de Badinter no fue obstáculo para que escribiera nueve libros que le han ganado cierto renombre, como ya lo mencioné con anterioridad.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 26-27: “Reconnaitre que l’on s’est trompée, que l’on n’était pas faite pour être mère et qu’on en a retiré peu de satisfactions ferait de vous une sorte de monstre irresponsable”.

en el momento en que el individualismo y la ‘pasión del ensimismamiento’ son más poderosos que nunca”.⁴⁸

Al parecer, lo que Badinter postula es que aquello que las mujeres *realmente* desean no es tanto lo maternidad como tal (esto es, hijos), sino los placeres que estos nos conceden. Por tanto, cuando el placer se acaba o se ve rebasado por los sacrificios, las mujeres se desencantan rápidamente y entonces deben admitir que han sido defraudadas por expectativas vanas, a su vez reforzadas, según sugiere Badinter, por una noción idealista de la maternidad instigada por naturalistas, feministas de la corriente esencialista y los vestigios (así lo espera Badinter) del patriarcado y sus machos.⁴⁹ En esta situación, ¿qué puede hacer una pobre mujer?

Dado el gran peso de las responsabilidades que entraña la maternidad (por lo menos en términos de las expectativas sociales), Badinter nos conmina a tomar decisiones meditadas a favor o en contra de la maternidad a la luz de “los placeres y los dolores, los beneficios y los sacrificios” y en términos de nuestra “capacidad altruista”.⁵⁰ En suma, puesto que somos libres para decidir en favor o en contra de la maternidad, debemos decidirnos *racionalmente*. A su vez, esto implica que debemos considerar cuidadosamente si se conforma o no con nuestro más profundo deseo subjetivo de superación en forma de placer maximizado. Y para Badinter esto significa (y este es uno de los mayores factores en mi desacuerdo con sus razonamientos) que la maternidad *racional* (la maternidad especialmente escogida por su capacidad para aumentar el propio placer) se opone a la maternidad *natural* (la mater-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28: “Choisir d’être mère ne garantit pas, comme on l’a cru au début, une meilleure maternité. Non seulement parce que la liberté de choix est peut-être un leurre, mais aussi parce qu’elle alourdit considérablement le poids des responsabilités en un temps où l’individualisme et la ‘passion de soi’ n’ont jamais été si puissants”.

⁴⁹ Sobre este tema, véase también Susan J. Douglas y Meredith W. Michaels, *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How it Has Undermined Women*, 2004, Nueva York, etc., Free Press; Miriam Peskowitz, *The Truth Behind the Mommy Wars: Who Decides What Makes a Good Mother?*, 2005, Emeryville, CA, Seal Press; y Susan Maushart, *The Mask of Motherhood: How Becoming a Mother Changes our Lives and Why We Never Talk about It*, 2000, Middlesex, Inglaterra, Penguin Books.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 25: “des plaisirs et des peines, des bénéfiques et des sacrifices”; “capacité altruiste.”

MICHELE M. SCHUMACHER

nidad que se escoge a causa de la presión social y bajo los ensalmos de los naturalistas y el patriarcado).

II. Para aclarar malentendidos acerca de los deseos naturales

Por supuesto, no cualquiera estaría de acuerdo en que para lograr la superación personal se debe maximizar el placer, y muy a menudo la escuela de feminismo a la Badinter ha conseguido liberar a las mujeres del “tedio” de las labores domésticas y la crianza de los hijos para entregarlas a la fábrica, la oficina o la empresa. Y mientras de buena gana denuncia diversas formas de condicionamiento cultural planteadas por una imagen idealista de la maternidad, irónicamente ella se congratula de la corriente cultural del presente, representada por el individualismo y el hedonismo. No obstante, la mayor objeción al argumento de Badinter (que a continuación iré desarrollando) es la falta absoluta de referencias a una palabra de cuatro que letras que, según creo, para la mayoría de nosotras constituye la razón de mayor peso y la más significativa para escoger la maternidad (o, en su caso, la paternidad):⁵¹ se trata del *amor*. No puedo hacer más que preguntarme por qué alguien querría ser madre, si no es por amor.

82

Al responder a pregunta tan importante, quizá convenga aclarar primero cierto número de importantes malentendidos en torno a nuestros deseos. Con demasiada frecuencia se asume que quienquiera que se encuentre en la posición de una mujer que naturalmente se siente atraída por los niños o que naturalmente desea ser madre es porque de hecho ya cayó en la trampa del reduccionismo biológico:

⁵¹Aunque es posible sostener idéntico argumento en el caso de los varones, con mucha razón Badinter arguye que en el caso de las mujeres hay mucho más en juego. Así lo expresa el papa Juan Pablo II: “la paternidad, sin bien pertenece a la mujer tanto como al varón, se cumple más plenamente en la mujer, especialmente en periodo prenatal. La mujer es quien ‘paga’ directamente por la generación compartida, que literalmente absorbe las energías de su cuerpo y de su mente. Por tanto, es necesario que *el varón* esté plenamente consciente de que en la paternidad compartida adquiere *una deuda especial hacia la mujer*. Ningún programa de ‘igualdad de derechos’ entre varones y mujeres sería válido si no considera todas las implicaciones de este hecho” (Carta apostólica sobre la dignidad y la vocación de las mujeres, *Mulieres Dignitatem*, agosto de 1988, núm. 18).

esta suposición (basada en observaciones empíricas según las cuales las mujeres están orientadas biológicamente para concebir y criar niños, tanto por sus facultades físicas como por los deseos suscitados por sus hormonas) lleva a la conclusión de que las mujeres tienen la obligación ética de ser madres, por lo menos si desean cumplir con su destino y alcanzar la plenitud. De aquí que surja una pregunta: ¿cómo podría ser de otra manera, puesto que la naturaleza ha delineado la perfección en estos términos? Claramente, el naturalismo, *en contraste con la teoría de la ley natural*, que tradicionalmente se ha constituido como la enseñanza moral católica dominante,⁵² reduce a la naturaleza (la llamada naturaleza *femenina* inclusive) a su mínimo común denominador: lo físico, material o biológico. Por tanto, los naturalistas proponen que lo más natural es lo que perfecciona, aunque (y es aquí donde radica el problema) se toma a lo natural, incluso en el caso de los seres naturales, como aquello que yace estrictamente fuera del dominio de la razón. En consecuencia, se arguye, por ejemplo, que habiendo sido la mujer creada con la facultad para concebir y criar niños, también está provista de una suerte de instinto maternal, frase que pretende indicar que posee una propensión natural, una inclinación que la arrastra de forma irresistible hacia la maternidad como vía para lograr la propia perfección, de manera no muy diferente de un planeta que naturalmente gira en órbita. La razón está totalmente excluida de esta narrativa, por lo cual no resulta sorprendente que las feministas la objeten. En cuanto a Badinter, legítimamente insiste en que “una mujer puede ser ‘normal’ sin ser madre, y no todas las madres sienten el impulso irresistible de cuidar a los hijos que ha dado a luz.”⁵³

A modo de ilustración, Badinter señala un fenómeno observable en forma creciente en nuestros días (que corresponde al nuevo “poder” de las mujeres para negarse a la maternidad): las “emancipadas”⁵⁴ que

⁵² Véase como ejemplo Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, núm. 47-50; y el catecismo de la Iglesia católica, 1954-1960.

⁵³ Elisabeth Badinter, Avant-propos a *L’amour en plus*, 9: “une femme peut être ‘normale’ sans être mère, et que toute mère n’a pas une pulsion irrésistible à s’occuper de l’enfant qui lui est né” (nuevamente, esto no aparece en la traducción al inglés, *Mother Love*).

⁵⁴ Véase *idem*, *Le conflit*, pp. 24, 31ss., 182-184, 210, 213, 229. Véase también Laura S. Scott, *Two is Enough: A Couple’s Guide to Living Childless by Choice*, 2009, Berkley, CA,

MICHELE M. SCHUMACHER

se distinguen de las “estériles”:⁵⁵ mujeres que buscan emanciparse de la maternidad a favor de “satisfacciones conyugales y personales”.⁵⁶ Al regodearse en detalles horribles acerca de la suerte malhadada de los niños de pecho franceses cuyas apáticas madres los abandonaban en brazos de una nodriza, Badinter ensalza el estilo de vida emancipado como algo mejor para los niños. Los lectores contemporáneos no pueden sino traer a colación atrocidades semejantes de nuestra época, entre las cuales destaca el aborto.⁵⁷ Badinter hace este recuento de ejemplos para defender su postura de que el deseo natural de ser madre es “natural” solamente en el sentido de ser un impulso biológico coronado por un constructo social, y por tanto, no constituye una guía confiable para el desarrollo (ni de las madres ni de sus hijos). No obstante, el fenómeno empíricamente observable del maltrato infantil no implica por necesidad que el instituto maternal objetivamente “bueno” sea una mera ilusión. Así, por dar un ejemplo, de acuerdo con la perspectiva tomista de la ley natural los seres humanos son capaces de elegir entre diferentes deseos, ordenándolos según cierto número de factores, orientaciones o mentalidades: incluyendo tanto la orientación hacia el amor que trae auténtica plenitud, así como la orientación hacia el pecado que nos deshumaniza (como se observa en el caso del maltrato infantil).⁵⁸

84

Seal Press; Corinne Maier, *No Kids: 40 Good Reasons Not to Have Children*, traducido del francés por Patrick Watson, Toronto, McClelland & Stewart Ltd.; Jeanne Safer, *Beyond Motherhood: Choosing a Life without Children*, 1996, Nueva York, etc., Pocket Books; Susan S. Lang, *Women without Children: The Reasons, The Rewards, The Regrets*, 1991, Holbrook, MA, Adams Media Corporation; Elaine Tyler May, *Barren and the Promised Land: Childless Americans and the Pursuit of Happiness*, 1995, Cambridge, (MA) Londres, Harvard University Press; e Irene Reti (ed.), *Childless by Choice: A Feminist Anthology*, 1992, Santa Cruz, CA, HerBooks.

⁵⁵ Badinter pone como ejemplo a Francia, donde un tercio de las mujeres sin hijos aseguran haber tomado una decisión deliberada. Véase *Le Conflit*, p. 182.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁷ La antropóloga Sarah Blaffer Hrdy hace el siguiente razonamiento: “Si las mujeres instintivamente aman a sus hijos, ¿cómo es que tantas mujeres de tan diversas culturas a través de tantas etapas históricas, de forma directa o indirecta, pueden haber contribuido a su muerte? ¿Cómo es que hay tantas mujeres que discriminan entre sus propios hijos, por ejemplo, alimentando al hijo mientras que la hija se muere de hambre?” (*Mother Nature: Maternal Instincts and How They Shape the Human Species*, 1999, Nueva York, Ballantine Books, p. xviii).

⁵⁸ Si bien utiliza otras palabras, a esto es a lo que Daphne de Marneffe se refiere con justa razón como “la complicada arena donde compiten los deseos de las mujeres” (Daphne de Marneffe, *Maternal Desire*, p. 5).

Para decir verdad, si bien la persona humana comparte apetitos, inclinaciones y deseos con los animales e incluso con seres inferiores, de manera que podemos distinguir tres órdenes de inclinaciones naturales⁵⁹ (aquellas que compartimos con seres sin conocimientos sensibles, como la inclinación a preservar la existencia y por tanto a evitar peligros; aquellas que compartimos con otros animales, como la reproducción sexual y el cuidado de las crías; y aquellas que nos son propias en tanto que somos racionales, como conocer la verdad acerca de Dios y vivir en sociedad). No obstante, se dice que la razón las gobierna a todas,⁶⁰ sin usurpar por ello la jurisdicción del Creador, claro está.⁶¹ Esta función de gobierno sobre el resto de las inclinaciones naturales se logra por medio de la voluntad, un apetito específicamente racional (“racional” puesto que naturalmente se inclina hacia aquello que le presenta el intelecto como verdadero y por lo tanto como bueno)⁶² que nos hace desear nuestra propia perfección que, como lo enseña el Aquinate, no es otra cosa que nuestra propia felicidad.⁶³ Después de todo, la razón es capaz de discernir entre los varios bienes que atraen a la voluntad.

⁵⁹ Véase Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

⁶⁰ Véase *ibid.*, ad. 3.

⁶¹ Véase *Summa theologiae* I-II, q. 6, a. 1, ad. 3. Así como la razón no puede controlar las funciones biológicas involuntarias, tampoco puede determinar la orientación natural de los apetitos racionales: el hombre no puede sino querer su propia felicidad. Aunque es “dueña de su acto” (*domina sui actus*)—en oposición a “lo que viene determinado por una cosa (*determinata ad unum*)” (*Summa theologiae* I-II, q. 1, a. 5)—la voluntad humana “tiende natural (y necesariamente) a su bien último; puesto que todo hombre naturalmente quiera la felicidad: y todos los otros deseos son causa de este deseo natural; puesto que todo lo que un hombre quiere lo quiere en orden a un fin” (*Summa theologiae* I-II, q. 60, A. 2: “Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem). Véase también *idem*, I-II, q. 91, a. 2, ad. 2. Para un desarrollo completo de esta tesis de la enseñanza de Santo Tomás, véase David M. Gallaher, “Desire for Beatitude and Love of Friendship in Aquinas”, *Medieval Studies*, 58 (1996), pp. 1-47.

⁶² Véase Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 17, a. 5; q. 10, a. 1.

⁶³ *Ibid.*, I, q. 62, a. 1: “Bajo el nombre de beatitud se comprende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual; y por tanto es lo naturalmente deseado, pues todo desea naturalmente alcanzar su perfección última” (“*nomine beatitudine intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae: et inde est quod naturaliter desideratur; quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem*”). Véase también *Summa theologiae* I-II, q. 10, a. 1., ad. 1; y I, q. 60, a. 3.

MICHELE M. SCHUMACHER

Como Santo Tomás, Badinter sostiene que los seres humanos deben actuar responsablemente. No obstante, para Badinter las mujeres son responsables de sus decisiones sobre la maternidad al otorgarse la primacía a sí mismas y a su deseo de una vida más placentera. En particular, una mujer actúa de forma más razonable cuando subvierte el “deseo” maternal que surge de su mera biología (y que también comparten otros animales) en favor de un deseo más auténticamente humano de vivir en sociedad: de tener actividad en el mundo, fuera del hogar donde se dice que es la esclava de sus hijos. En contraste, mientras que Santo Tomás ciertamente recomendaría seguir las inclinaciones racionales por encima de los meros impulsos biológicos, también contendría que las prácticas intrínsecas a la maternidad (el acto sexual, el alumbramiento y la crianza) siempre son emprendidas por los seres humanos en tanto que son agentes racionales: por tanto, la práctica de la maternidad siempre es una actividad racional, por lo menos parcialmente.

Numerosas mujeres contemporáneas tienden al acuerdo con Santo Tomás; en contra de Badinter, es difícil suponer que la mayoría de las mujeres tengan en mente el acto biológico de concebir una vida al mencionar su instinto maternal, que es más que simples ganas de copular.⁶⁴ El deseo maternal tampoco suele ser entendido (y tan solo pensar que pudiera entenderse así suena ridículo) como el deseo de contribuir al crecimiento de la población o de colaborar en la conservación de la especie, ni siquiera (al menos no en la mayoría de los casos) de preservar el nombre, la “sangre” o las heredades de una familia. Hay algo profundamente más humano, por decirlo de alguna manera, en este deseo: algo que ciertamente la mayoría de las mujeres (por lo menos de quienes así lo admiten) comprenden que contribuye a su felicidad y plenitud personales, si bien de forma secundaria o refleja. El verdadero objeto de este deseo no es (y aquí nos atrevemos a diferir de Badinter) la felicidad de una mujer, ni siquiera su placer; lo cual no significa negar

⁶⁴ Daphne de Marneffe lo expresa de manera muy práctica cuando escribe: “El sentido común dicta que ‘madre’ y ‘deseo’ no caben en la misma oración. Se nos ha dicho que el deseo toca al sexo. Se nos ha dicho que la maternidad toca a todo menos al sexo”; *loc. cit.* Véase también Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law: The End of the Anathemas*, 1999, Washington D.C., Georgetown University Press.

que pudiera haber cierta correspondencia entre ambos.⁶⁵ Su verdadero objeto es un niño o unos niños;⁶⁶ dicho esto, vuelvo a la pregunta inicial: ¿cómo es que alguien querría ser madre si no es por amor?

III. Maternidad y amor: ¿tienen algo que ver?

Al responder a esta importante pregunta, uno pudiera comenzar por admitir ante Badinter que las mujeres bien pueden ser engañadas para que acepten ser madres, por medio de la culpa aunada a la coerción y las expectativas sociales, que muy a menudo han sido presentadas en forma de obligaciones morales; sin embargo, resulta evidente que esto no es lo que ella ni yo queremos decir por *libre* elección de la maternidad. Más aún, a mi pregunta (“¿cómo es que alguien quisiera ser madre si no es por amor?”) también pudiera ponerse como objeción que resulta imposible hablar de amor cuando hay deseo, precisamente porque el segundo (el deseo maternal) precede a la realidad (el hecho de ser madre). Como atinadamente lo hace notar Santo Tomás: “El deseo implica la ausencia real del amado”;⁶⁷ sin embargo, en el caso que nos ocupa el amado (un futuro vástago) no solamente está ausente, sino que es incapaz de hacerse presente como objeto de un deseo. Haciendo de lado la cuestión de que si realmente buscamos el bien de los hijos

⁶⁵ Como bien lo dice Daphne de Marneffe: “Numerosas madres se sienten desgarradas por adentro cuando se separan de sus bebés y sus hijos durante muchas horas del día, aunque se sienten realistas o maduras cuando son capaces de reprimir estos sentimientos. Los términos de la discusión no admiten la posibilidad de que el placer sea una guía confiable, ni que el deseo nos revele cuál sea la verdad” (*Maternal Desire*, p. 13).

⁶⁶ Marie-Joseph Nicolas tiene buenas razones para decir, al referirse a Santo Tomás de Aquino, que “la intención de la naturaleza en la sexualidad humana no es como la de la sexualidad animal, preservar la especie: es procrear una persona humana significativa por sí misma (*etiam individua sunt de principali intentione naturae*) y por consecuencia conducirla a su plena estatura y autonomía por medio de la educación” (Marie-Joseph Nicolas, “L’idée de nature dans la pensée de saint Thomas d’Aquin”, *Revue thomiste*, 74, núm. 4 (1974), p. 571: “l’intention de la nature dans la sexualité humaine n’est pas comme dans la sexualité animale de sauvegarder l’espèce: elle es te procréer une personne humaine qui vaut pour elle-même (*etiam individua sunt de principali intentione naturae*) et par conséquent de la mener jusqu’à sa pleine stature et autonomie par l’éducation”). Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 1.

⁶⁷ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 1, ad. 1.

MICHELE M. SCHUMACHER

ya nacidos por encima de nuestro propio bien, después de todo la pregunta se reduce a saber si las mujeres naturalmente desean traer niños a la existencia en colaboración con el Creador. ¿Cómo es que se puede amar a un hijo que solamente existe en la imaginación?

Esta objeción sirve sobremanera como introducción a mi respuesta para la primera pregunta: ¿es que las mujeres naturalmente desean procrear? Precisamente al invocar al amor como el motivo para la maternidad, tengo en mente una definición clásica de esta noción (el amor), a saber, aquello cuyo objeto (en este caso, el hijo) está presente no solo como el fruto (o *fin*) del deseo, sino también desde su origen, como eso que da nacimiento al deseo.⁶⁸ “El fin se corresponde con el principio”,⁶⁹ piensa Santo Tomás, porque el bien (el objeto de nuestro deseo) tiene aspecto de fin.⁷⁰ En otras palabras, es la meta que persigue el deseo. Ciertamente, como lo explica Jan Aersten, “un movimiento hacia un fin solamente es posible cuando de cierta manera este determina el movimiento”.⁷¹ En consecuencia, hay un “comienzo del fin” (*inchoatio finis*),⁷² una como orientación de la cual podría decirse que de algún modo determina el movimiento hacia el fin en el sujeto que lo desea. Para ponerlo en otros términos, debajo de cada deseo hay una “anticipación unitiva”⁷³ o afinidad⁷⁴ (lo que Tomás llama “conna-

88

⁶⁸ Véase como ejemplo H. D. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1932, París, Vrin, 6 (1931), pp. 174-274.

⁶⁹ *Cfr. Summa theologiae* I-II, q. 2, a. 5, ad. 3: “Quia finis respondet principio”. *Cfr. ibid.*, q. 26, a. 2; q. 1, a. 4.

⁷⁰ *Summa theologiae* I-II, q. 25, a. 2: “Bonum autem habet rationem finis”. Véase también cap. II (“La doctrine de l’amour et la causalité finale”) of H. D. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour,” pp. 199-245.

⁷¹ Jan Aersten, *Nature and Creature*, p. 343. En consecuencia, incluso si se considera correctamente que el fin es lo que viene al último en el orden de ejecución (y de ahí su nombre), es lo primero en el orden de la intención. Véase *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1.

⁷² Se hace referencia a Santo Tomás de Aquino, *De Veritate* 14, 2.

⁷³ Jan Aertsen, *Nature and Creature*, 343. Véase también Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 1.

⁷⁴ En otras palabras, el amor presupone cierta semejanza en virtud de la cual el amado puede ser considerado como un “ser”. Véase por ejemplo, *Summa theologiae* I, q. 60, a. 4. O como lo explica Josef Pieper haciendo referencia al desarrollo etimológico del término “el amor incluye y se basa sobre una relación preexistente entre el amante y el amado” (“On Love”, p. 159).

turalidad”⁷⁵) entre una naturaleza y su objeto o el fin (el bien)⁷⁶ hacia el cual tiende. Esto no significa que los deseos sean simplemente subjetivos (determinados por el sujeto) pues por el contrario es el objeto de nuestro deseo (el bien o el amado) lo que se dice es su *causa*.⁷⁷ El objeto amado, la persona amada (sea que esté presente o ausente, que sea real o imaginaria) causa las inclinaciones a las cuales nos referimos con la palabra deseo, al suscitar afecto hacia sí mismo, a lo cual el Aquinate llama amor (*amor*) o complacencia (*complacentia*).⁷⁸ De hecho, en tanto que somos criaturas racionales, nosotros actuamos especialmente por una causa o de acuerdo con nuestros deseos: queremos (y por tanto, elegimos) estar unidos con aquello a lo que amamos. En consecuencia, sabemos por propia experiencia que la intuición de Tomás es cierta: “el amor precede al deseo”.⁷⁹ Como atinadamente lo expresa Josef Pieper:

El amor es el principio subyacente del querer y aparece primero tanto en la sucesión temporal como el orden jerárquico. No solamente [...] el amor es por naturaleza el más temprano de los actos de nuestra voluntad,⁸⁰ y no solamente todos los impulsos de la voluntad se derivan del amor,⁸¹ sino que el amor también inspira, como su *principium*, esto es, como su fuente immanente, todas las decisiones específicas y hace que se sigan moviendo.⁸²

⁷⁵ Literalmente, aquello que está en acuerdo o armonía con la naturaleza. Véase por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 26., a. 2, c. y ad. 3.

⁷⁶ “El bien ha sido bien definido como aquello hacia lo que apuntan todas las cosas (Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I. 1. 109a1-3). “Queda claro que el bien tiene naturaleza de fin” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 103, a. 2: “Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis”).

⁷⁷ Véase como ejemplo *Summa theologiae* I-II, q. 27, a. 1.

⁷⁸ Véase *Summa theologiae* I-II, q. 23, a. 4, en donde se alega que “el bien causa, en la potencia apetente, cierta inclinación, aptitud o connaturalidad con respecto al bien; y esto sucede con la pasión del amor. (“*Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris*). Véase también *ibid.*, q. 28, a. 2.

⁷⁹ *Ibid.*, q. 25, a. 2. [*“amor praecedat desiderium”*] Véase también *ibid.*, q. 28, a. 1.

⁸⁰ Véase Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 20, a. 1.

⁸¹ Véase *ibid.*, I, q. 60, prólogo; I, q. 20; e *idem*, *Summa Contra Gentiles* I, 4, 19.

⁸² Josef Pieper, “On Love”, p. 166. De manera semejante, Servais Pinckaers afirma que: “El primer movimiento del ‘apetito’, en donde radica el origen de todos los movimientos y sigue continuamente presente en ellos, es el amor, que podemos definir como el deleite simple y directo en el objeto percibido y conocido como bien (obviamente este objeto y el bien que

MICHELE M. SCHUMACHER

Por lo que toca al caso que nos ocupa (el “amor” que las mujeres sienten, por así decirlo, no solamente por los hijos que ya tienen sino también e incluso por hijos que aún no han sido concebidos), podríamos por tanto distinguir entre la “unión real” (*secundum rem*) entre el amante y el amado (mujer e hijo) o la “unión afectiva” (*secundum affectum*),⁸³ que surge al percibir la unidad entre el objeto amado (en este caso, el niño) y el amante (la mujer que añora ser madre), lo cual produce el deseo (maternal).

Tal “unión afectiva” tiene como ventaja característica que responde a la objeción según la cual la idea del deseo maternal viola la dignidad de la mujer en tanto que implica una reducción biológica. Lo cierto es que, lejos de suponer un impulso biológico o una capacidad física para la maternidad, esta manera de concebir el deseo como aquello que surge del amor apela a la naturaleza racional de la mujer; esto es así porque no solo implica su poder de volición, sino también sus potencias intelectuales de entendimiento e imaginación: potencias que, por supuesto, comparte con el varón. Por otro lado, pudiera objetarse que mientras esta solución podría por tanto rescatar la dignidad de la mujer, difícilmente salva la dignidad del niño, quien aparentemente ha sido instrumentalizado, en tanto que se le invita al mundo como objeto de los sueños de su madre o de los proyectos que ella tiene para su superación personal. Por tanto, más allá de la cuestión del deseo maternal, nos encontramos ahora ante una cuestión todavía más importante: el amor en sí.

90

representa pueden ser una persona, como cuando se dice: tal o cual persona me da alegría, me intriga, me toca, etcétera). Distintas clases de amor se corresponden con distintas especies de deseo” (Servais Pinckaers, “The Natural Desire to See God”, *Nova et Vetera*, 2010, 8, edición en inglés, núm 3, p. 639.)

⁸³ *Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 1. Santo Tomás afirma con mayor particularidad que “cuando amamos una cosa, al desearla, la aprehendemos como algo que pertenece a nuestro bienestar. De cierta manera, cuando un hombre ama a otro con amor de amistad, le desea al bien tanto como se lo desea a sí mismo: por tanto, aprehende al otro como a su otro ser” (“cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similite cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se”).

IV. El amor como potencia afirmativa

Entonces podríamos preguntarnos qué es el amor en tanto que amor humano y en tanto que amor maternal. ¿A qué nos referimos al hablar con “sentido común” de una noción de amor maternal que (a pesar de que inevitablemente produce en la mente hasta de aquellos que no tuvieron una niñez feliz numerosas imágenes felices e incluso idealistas, de lo cual se vale Badinter para insistir en usar el término “mito”) no puede ser definida con facilidad. Con demasiada frecuencia nos vemos tentados a salvar el amor del instinto presentándolo como un acto de la voluntad, con lo cual nos referimos a una decisión, a una elección, un compromiso o incluso un esuferzo. En suma, lo presentamos como una potencia activa, de donde proviene el término “fuerza de voluntad”. Casi completamente ajena a este discurso (a menos, por supuesto, que nos estemos refiriendo al amor erótico o sexual), está la noción del amor como *pasión*, y en consecuencia, como algo sumamente receptivo hacia su objeto: el amado. En este sentido, el amor se comprende mejor, como ya lo ha afirmado Josef Pieper, como “una suerte de encantamiento que nos viene y nos sucede”.⁸⁴ Por tanto, tenía buenas razones para preguntar: “¿Quién, estrictamente hablando, es el sujeto activo cuando alguien nos ‘agrada’ o cuando nos encontramos con alguien ‘encantador’?”⁸⁵

A decir verdad, el amor de una madre inevitablemente es caracterizado por lo que Pieper admite que es lo propio del amor, a saber, “una sumisión que implica el olvido de uno mismo que resulta en ‘no perseguir ninguna ventaja’”.⁸⁶ Desde este punto de vista, resulta obvio que el amor de una madre por su hijo se inclinará hacia un solo lado por un buen número de años. No obstante, el amor entendido en sentido pasivo como un encantamiento, se ve reciprocado mucho más pronto, incluso durante los primeros meses de vida del niño, como lo ilustra el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar por medio de una imagen:

Después de que la madre ha sonreído a su hijo a lo largo de muchos días y semanas, por fin llega a recibir como respuesta la sonrisa del niño. Ha

⁸⁴ Josef Pieper, “On Love”, p. 163.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

MICHELE M. SCHUMACHER

despertado el amor en el corazón del niño, y conforme el niño va despertando, también despierta a la sabiduría: las impresiones que al principio estaban vacías de sentido van cobrando significado al agruparse en torno al núcleo del Tú.⁸⁷

Por supuesto que si una sonrisa de gozo puede “producir” como respuesta otra sonrisa de gozo, ello me conduce a sugerir que es meramente el efecto o reconocimiento de una cierta “connaturalidad” entre la madre y el niño, una compatibilidad, una comunión apropiada⁸⁸ (por ejemplo, los animales no sonríen), lo cual es un dato que viene dado desde el principio, sin haber sido creado por la voluntad humana. Al contrario, en este caso la función de la voluntad es precisamente la de afirmar o consentir, en lo cual insiste Pieper que es tan propio de la voluntad como aquello otro que suele ser aceptado con mayor frecuencia, cuando se dice que la voluntad es el acto de “decidir a favor de acciones con base en los motivos”. En el primer caso, el acto de la voluntad se expresa mejor como “acuerdo, asentimiento, consentimiento, aplauso, afirmación, loa, glorificación y alabanza”.⁸⁹ De hecho, lejos de ejercer una neutralidad objetiva, la voluntad es “tocada” (o “llevada”), por decirlo de alguna manera, por el bien objetivo que representa la persona o el objeto amado, precisamente porque (y con esta idea volvemos al concepto de connaturalidad, proporcionalidad, correspondencia o conveniencia entre una naturaleza y su inclinación) “el amor no solamente genera y crea unidad”, sino que *presupone* esta unidad:⁹⁰ una unidad que, por así decirlo, simplemente está dada. En otras palabras (vale la pena repetirlo), antes de la *unión real* de los amantes (o, en el caso que nos ocupa, madre e hijo, aunque el mismo razonamiento pudiera aplicarse a padre e hijo), que produce gozo o placer, está la *unión afectiva*, a la cual Santo Tomás primero llama amor y después define a mayor profundidad como “complacencia en el bien” (*complacentia*

92

⁸⁷ Hans Urs von Balthasar, *Love Alone is Credible*, 2004, San Francisco, Ignatius Press, traducción de David C. Schindler, p. 76.

⁸⁸ Sobre este tema, véase el capítulo 3 (“La similitudine cause de l’amour”) de H. D. Simonin, “Autour de la solution thomiste du problème de l’amour”, pp. 246-70.

⁸⁹ Josef Pieper, “On Love”, p. 164.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 159.

boni), que consiste en “una aptitud o proporción del apetito con respecto al bien”⁹¹ en virtud de la cual en cierto sentido uno ya se encuentra unido a aquello (o a aquel) hacia el que se inclina, pues uno ama a su semejante.⁹² Esto significa, como lo explica Michael Sherwin, que antes del amor hay un principio de acción, y este es una “respuesta al bien”,⁹³ en particular cuando viene en forma de esa “agradable afinidad afectiva”⁹⁴ que Santo Tomás llama *complacentia* (literalmente, “con deleitoso asentimiento”, *cum + placentia*). O como lo expresaría Pieper, es la conciencia espontánea del bien que naturalmente afirma: “¡Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo!”⁹⁵

Por supuesto que con esta hermosa reflexión nos encontramos de nuevo con la objeción previamente enfrentada con respecto al deseo maternal: ¿cómo es posible amar con amor espontáneo y afirmativo a un niño que todavía no existe (y que tal vez nunca lo haga)? Me parece que Pieper también proporciona una respuesta, al reconocer en estas gozosas palabras (*¡cuán bueno es que existas!*) “una continuación y en cierto sentido incluso un perfeccionamiento de aquello que comenzó en el transcurso de la creación”,⁹⁶ esto es, cuando Dios miró lo que

⁹¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I-II, q. 25, a. 2: “Ipsa autem aptitudo sive proprio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni”. Véase también *ibid.*, q. 26, a. 2, e *ibid.*, q. 28, a.1 c, ad. 2. En su estudio etimológico de la palabra “amor” en diversos idiomas, Pieper señala de forma interesante hacia “un elemento semántico largamente sospechado y casi conscientemente conocido: que el ‘amor’ incluye y se basa sobre una relación preexistente entre el amante y el amado” (Josef Pieper, “On Love”, p. 159). En consecuencia, no resulta sorprendente que Anna Williams reconozca como la “suposición básica” que ciñe al pensamiento de Santo Tomás sobre la caridad a “la intuición platónica de que el amor implica una especie de semejanza”. (Anna Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, 1999, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, p. 75).

⁹² *Ibid.*, p. 159.

⁹³ De manera más específica: “Es una respuesta a la bondad de Dios, a la solidaridad de las criaturas racionales con esta bondad, y a la bondad propia de las criaturas irracionales en el orden de su relación con Dios y de nuestra solidaridad con Él (Michael S. Sherwin, “Aquinas, Augustine and the Medieval Scholastic Crisis concerning Charity”, en *Aquinas the Augustinian*, edición de Michael Dauphinais, Barry David y Matthew Levering, 2007, Washington DC, Catholic University Press, p. 199. Véase también *idem*, *By Knowledge and by Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of Aquinas*, 2005, Washington DC, Catholic University Press, en especial pp. 63-118.

⁹⁴ Sherwin especifica que “esta afinidad es la aptitud, inclinación o proporción que existe en el apetito hacia el objeto amado” (*By Knowledge and by Love*, p. 70).

⁹⁵ Josef Pieper, “On Love”, p. 164.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 172.

MICHELE M. SCHUMACHER

Él había creado y proclamó que era “bueno” (*cf.*: Gn 1, 9, 12, 18, 21, 25) e incluso “muy bueno” (véase Gn 1, 31).⁹⁷ En otras palabras, “¡cuán bueno es que tú existas!” como afirmación fundamental, tal como lo explica Pieper, es “una imitación del acto creativo divino en virtud del cual todo ser humano [...] existe” y “es simultáneamente ‘bueno’, es decir, amable”.⁹⁸

Al enfrentar así el poder creativo de nuestro amor, Pieper tiene en mente (como lo veremos en las conclusiones) al bien que invoca desde el corazón del amado, tal que este puede en consecuencia reconocer su propio bien intrínseco y actuar de acuerdo con este,⁹⁹ incluso hasta llegar al grado de amar en reciprocidad (para evocar la reflexión de Balthasar). No obstante, en el caso que nos ocupa (el de las mujeres llamadas a ser madres) parece particularmente apropiado recordar el poder creativo del amor humano en tanto que coopera (por medio de la procreación) con el poder creativo de Dios mismo. A decir verdad, hay un principio importante que no podemos violar al hacer la analogía entre el amor divino y el amor humano; a diferencia de la voluntad humana, movida por un bien *pre-existente* en las cosas, la voluntad divina crea el bien en cosas y personas.¹⁰⁰ En consecuencia, ninguna mujer

94

⁹⁷ Véase *ibid.*, pp. 177 y 178.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 274.

⁹⁹ Para comprender esto resulta útil otra imagen de Balthasar: “El amor es creativo con respecto al prójimo: produce una imagen suya que el amado no se hubiera adjudicado, y cuando el amor es fiel y genuino le da el poder de acercarse más a esta imagen y de asemejarse a ella. No quiere decepcionar; quiere mostrarse agradecido porque alguien se lo toma tan en serio y espera tanto de él” (Hans Urs von Balthasar, *Convergences: To the Source of Christian Mystery*, 1983, San Francisco, Ignatius Press, traducción de E. A. Nelson, pp. 128-9). Algo semejante afirma Juan Pablo II en su comentario a Efesios 5: “El bien que con su amor crea el amante en el amado es como la prueba y medida de ese amor” (Audiencia General del 1º de septiembre de 1982; en Juan Pablo II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, 2006, Boston, Pauline Books, traducción y edición de Michael Waldstein, p. 484).

¹⁰⁰ “Por tanto, puesto que amar algo no es sino desear su bien, es manifiesto que Dios ama todo lo que existe. Pero no como nosotros amamos. Porque puesto que nuestra voluntad no es la causa de la bondad de las cosas, sino que se ve movido con esta como su objeto, nuestro amor, por el cual le deseamos el bien a algo, no es la causa de su bondad; sino que de forma conversa su bondad, sea real o imaginaria, invoca a nuestro amor, por el cual queremos que conserve el bien que ya tiene, y que además reciba el bien que todavía no tiene, y hacia este fin es que dirigimos nuestras acciones: mientras que el amor de Dios infunde y crea la bondad.” (*Summa theologiae* I, q. 20, a. 2: “Unde, cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat; non tamen eo modo sicut nūm. Quia

debería engañarse a sí misma pensando que es capaz de verdaderamente crear el bien en sus hijos: su papel es el de *pro-crear* (de *cooperar* en la obra creativa de Dios). Sin embargo, ello significa que la mujer no solamente está facultada físicamente para *recibir* pasivamente la vida en su seno, como si allí la “plantara” el Creador, por decirlo de alguna manera. Lo cierto es que ella también está especialmente dotada con una capacidad racional en particular que comparte con los varones, la capacidad para *escoger* voluntariamente la vida. Con esto quiero decir no solamente que se abstiene de oponer obstáculos al desarrollo de una nueva vida en su seno, sino que de forma por demás positiva (y con mucha mayor dignidad) ella puede verdaderamente deleitarse en la concepción de un hijo, proclamando un eco del Creador: “¡Cuán bueno es que tú existas! ¡Cuán maravilloso es que te encuentres en el mundo!”

V. Amor y realización personal

El modo en que Pieper presenta al amor tiene la ventaja particular de señalar hacia la bondad intrínseca del amado (en este caso, el hijo), más que hacia cuán deseables o útiles pueden ser algunas de sus características específicas; con seguridad, cada uno de nosotros desea ser afirmado de esa manera más que ser “amado” de forma instrumental o por obligación o incluso deber. Por supuesto que el verdadero amante no puede responder a la pregunta: “¿Por qué me amas?” Si lo hiciera, correría el riesgo de instrumentalizar al amado. Más aún, así como la voluntad humana no es soberana al determinar el bien, nosotros tampoco somos “soberanos” en el amor,¹⁰¹ como Pieper hace bien en insistir. No es nuestro amor lo que hace que alguien o algo sea amable. Por

enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservario quod habet, et addi quod non habet; et tu ad hoc operemur. Sed amor Dei infundens et creans bonitatem in rebus”. Véase también *ibid.*, I-II, q. 110, a. 1, e *idem*, *Ioan*, V, lect. 3, núm. 753.

¹⁰¹ Josef Pieper, “On Love”, p. 220.

MICHELE M. SCHUMACHER

el contrario, nuestro amor es una estimación de la bondad intrínseca del amado.

Más allá de la ventaja significativa que nos brinda el concebir el amor como afirmación, está la unidad implícita entre el amor propio o la realización personal y el amor auténtico hacia alguien más; claro que este punto es de gran importancia al responder a las preocupaciones de Badinter. Después de todo ella asume (precisamente al exponer el egoísmo escandaloso de las mujeres a lo largo de cuatro siglos de cultura francesa, siempre que ese egoísmo era socialmente permitido) que de hecho ha destruido el “mito” del amor maternal,¹⁰² la idea de que una mujer puede verse “naturalmente” realizada a través de la maternidad. Badinter alega que si las mujeres buscan ser madres, ello no tiene nada que ver con la naturaleza ni con alguna inclinación natural, sino más bien con presiones socioculturales que surgen de un ideal según el cual la maternidad es considerada como el deber o el honor de una mujer. O bien, a falta de presiones como esas (conforme oscila el péndulo), se elige la maternidad por simples razones egoístas, tales como la búsqueda del placer o de alguna forma de realización personal. En consecuencia, en nuestros tiempos Badinter llega a decir, por ejemplo: “El individualismo y el hedonismo propios de nuestra cultura se han llegado a convertir en los motivos principales para reproducirse, pero también a veces en el motivo para no hacerlo”.¹⁰³

Como respuesta o argumento en contra, podríamos recurrir otra vez a las valiosas reflexiones de Pieper, desarrolladas principalmente en oposición a una forma protestante de presentar al amor (representada, por ejemplo, por Anders Nygren),¹⁰⁴ de acuerdo con la cual se piensa que el amor propio y el amor al otro se oponen radicalmente.¹⁰⁵ No obstante, cuando se concibe al amor en el sentido ya expuesto, como

¹⁰² Véase *supra* nota 12.

¹⁰³ *Le conflit*, 10: “L’individualisme et l’hédonisme propres à notre culture sont devenus les premiers motifs de notre reproduction, mais parfois aussi de son refus”.

¹⁰⁴ V. Anders Nygren, *Agape and Eros*, 1982, Chicago, University of Chicago Press, traducción de Philip S. Watson.

¹⁰⁵ Fergus Kerr tiene razones de peso para hacer notar que “algunos filósofos como Bernard Williams y Martha Craven Nussbaum, subidos al carro de una ética de la virtud, consideran que, al rechazar la ética kantiana del deber por el deber mismo, lo que están rechazando es la ética cristiana como tal” (*After Aquinas*, p. 116).

consentimiento, aprobación o afirmación, entonces, de acuerdo con el razonamiento de Pieper, el gozo y la felicidad se entienden adecuadamente como “nuestra respuesta al participar de algo que amamos; y si la aprobación amorosa y sencilla de algo que amamos es algo amado de por sí, entonces debe ser igualmente cierto que nuestro deseo de felicidad puede ser satisfecho precisamente por tal afirmación dirigida hacia alguien más, esto es, por el amor ‘altruista’”.¹⁰⁶ En suma, “no hay brecha” que separe el amor que da del amor que afirma.¹⁰⁷ Es más, Pieper presenta “la nostalgia de una existencia plena” como “aquello que se encuentra de forma cierta y legítima en la raíz de todo amor”.¹⁰⁸ De hecho, Pieper sostiene que esta nostalgia no es “sino la dinámica elemental de nuestro ser mismo, que el acto que nos creó ha puesto en movimiento”.¹⁰⁹ En consecuencia, el deseo de ser feliz “no solamente está ‘en orden’ sino que es el comienzo indispensable de toda perfección en el amor”.¹¹⁰ O como lo afirma Marie-Joseph Nicolas: “En la vida, placer, alegría y espontaneidad no deben ser jamás rechazados, sino por el contrario deben ser alentados, puesto que son el signo del cumplimiento de la naturaleza, de la creación de Dios”.¹¹¹

¹⁰⁶ Josef Pieper, “On Love”, p. 241.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 242.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 208. Lo que aquí queda esbozado en forma de declaración es presentado por Pieper en forma de pregunta retórica. De ahí una formulación más directa: “El amor como necesidad, cuyo fin es su propia satisfacción, también está en el núcleo y en el comienzo de todos nuestros amores” (*ibid.*, p. 222).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 222.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 223. Para consideraciones muy completas sobre este tema desde un punto de vista ético, véase Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*; *idem*, *The Pursuit of Happiness-God's Way: Living the Beatitudes*, traducido por Sr. Mary Thomas Noble, 1998, Staten Island, NY, St. Pauls. Véase también Albert Plé, *Par devoir ou par plaisir*; David M. Gallagher, “Desire for Beatitude y Love of Friendship in Aquinas”, *Mediaeval Studies* 58 (1996): 1-47; *idem*, “Goodness y Moral Goodness”; Craig Steven Titus, *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas on Dialogue with the Psychosocial Sciences*, 2006, Washington DC, CUA Press, especialmente pp. 98ss.; Michael Sherwin, “Happiness and Its Discontents”; Nicholas E. Lombardo, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, 2011, Washington, DC, CUA Press; y Denis J. M. Bradley, *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science*, 1997, Washington, DC, CUA Press, quien afirma que la voluntad es “fuente secundaria de la ley natural” (p. 323). “Para Santo Tomás, la ley natural tiene una fuente en el intelecto y otra en los apetitos; a pesar de que la segunda es secundaria y subordinada, ambas deben considerarse siempre” (*ibid.*, p. 325).

¹¹¹ Marie-Joseph Nicolas, “L'Idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin”, p. 569: “Le plaisir, la joie, la spontanéité de la vie ne sont absolument pas à rejeter comme tels, bien au contraire, puisqu'ils sont le signe d'un accomplissement de la nature, de la création de Dieu”.

MICHELE M. SCHUMACHER

Desde este punto de vista, una mujer puede, por así decirlo, chiflar y comer pinole, pues no hay disparidad alguna entre el gozo auténtico de ser madre y el amor auténtico hacia sus hijos, ni tampoco entre la felicidad que surge de amar a su hijo y su propia plenitud personal.¹¹² ¡Y todo esto sin necesidad de hacer referencia a biberones, guarderías, pañales ni padres concienzudos! Por supuesto, Badinter no deja de señalar atinadamente una cuestión, y es que de ninguna manera debemos menospreciar los sacrificios verdaderos y reales que entraña la maternidad (de donde proviene la validez de su argumento a favor de aligerar la carga por medio de las ayudas ya mencionadas), a pesar de que esto *no necesariamente conduce a sus conclusiones*, de acuerdo con las cuales, para que haya una maternidad satisfactoria, se requiere desde el principio una decisión basada sobre un cálculo realista de costos y beneficios.¹¹³ Más aún, podemos aplaudir su protesta ante la visión femenina de Rousseau (en la medida de que su interpretación del pensamiento de este sea verdadera) como algo “masoquista por definición”.¹¹⁴ En fin, no podemos sino aborrecer la idea de que el significado de la existencia de una mujer estriba en su abnegación más que en su realización, algo que Badinter sostiene campeó por sus fueros durante buena parte de la historia de Francia.

98

En el sacrificio del ser, la mujer encontraba a la vez placer y una razón para existir. Ciertamente la madre era una masoquista. Más tarde, el aspecto religioso de su función iba a recibir un mayor énfasis, pero esta vez con la intención de echar luz sobre las dificultades que las mujeres encuentran regularmente. Las buenas madres no se materializaban solamente porque la sociedad las invocara. Fue necesario que hubiera un conjunto

¹¹² Con respecto a la sexualidad humana, Marie-Joseph Nicolas expresa algo semejante: “aquello que es propiamente humano en la sexualidad, que rebasa el fin animal ‘genérico’ de la procreación, no es tan solo convertir la ‘procreación en un acto personal que se dirige hacia la persona, sino que por medio de ese acto uno alcanza la plenitud propia y la de la pareja: fines humanos específicos y secundarios” (Marie-Joseph Nicolas, “L’Idée de nature dans la pensée de saint Thomas d’Aquin”, p. 572: “ce qui est proprement humain dans la sexualité, ce qui dépasse la fin ‘générique’, animale, de la procréation, ce n’est pas seulement de faire de la ‘procréation’ un acte personnel et visant la personne, mais, grâce à elle, de se réaliser soi-même et de réaliser le couple, fins secondaires mais spécifiquement humaines”).

¹¹³ Véase como ejemplo, *Le conflit*, p. 25.

¹¹⁴ *Mother Love*, p. 232 [*L’amour en plus*, p. 319].

de valores espirituales cristianos para pavimentar la aceptación del auto-sacrificio, lo cual elevó a la buena madre por encima de su condición humana, espontáneamente egoísta. El enorme esfuerzo requerido para sobreponerse a su estado defectuoso la convirtió en una santa.¹¹⁵

Si, por lo contrario, el camino para la perfección de los hombres (¡sin importar el sexo!) es el amor con todos sus sacrificios y sinsabores, entonces esto es así únicamente porque el gozo del amor nos ayuda a soportarlos, como lo sugieren Santo Tomás y Pieper. Así pues, ni siquiera para un cristiano lo principal no es “dar hasta que duela”,¹¹⁶ como lo proponía la beata madre Teresa de Calcuta. Antes bien, como lo expresa Pieper, el amante “después de todo se sale con la suya, pues obtiene como recompensa el amor”.¹¹⁷ Y para un cristiano esto ciertamente implica el gozo de haber obtenido la perla de gran precio, que vale mucho más de lo que cuesta. Pieper sugiere que es muy cierto que *incluso* en el caso del amor sobrenatural o caridad, no es el sacrificio lo que viene primero, sino el gozo que surge de amar y ser amado en respuesta.¹¹⁸

La alegría del amor de ida y vuelta apunta hacia una consideración final, que llevará a nuestras conclusiones más allá del punto donde meramente se resuelve el conflicto entre el desarrollo personal y el amor o, como lo dice Badinter, entre “la mujer” y “la madre”. Esto es así porque, al hablar del amor que es devuelto (como en el caso del niño que sonrío a su madre) hemos traspasado el dominio de la perfección *personal*. Precisamente mediante este ejemplo es que podemos hablar de un amor que perfecciona al amante y también al amado. Pieper no tiene la menor duda para enfrentar este misterio en términos de la

¹¹⁵ *Ibid.* pp. 232, 235. [*L'amour en plus*, pp. 318-319].

¹¹⁶ Véase como ejemplo madre Teresa of Calcuta, “Address to the National Prayer Breakfast”, 1994, Washington D.C., 3 de febrero, publicado en *Crisis* (marzo de 1994), pp. 17-9; y en Matthew Levering (ed.), *On Marriage and Family: Classic and Contemporary Texts*, 2005, Lahnam, Boulder, Nueva York, Toronto, Oxford, Sheed and Ward / Rowman and Littlefield.

¹¹⁷ Josef Pieper, “On Love”, pp. 244-5.

¹¹⁸ De hecho, Pieper afirma que el amor “por naturaleza”, esto es, “en virtud de la creación” está “tan íntimamente imbricado” con el amor sobrenatural o caridad que “no se pueden notar las costuras. O no por lo menos mientras se encuentren en mutua armonía los tres impulsos, el que surge de la naturaleza, el que surge de la libertad y el que surge de la gracia. Si remas en un bote siguiendo la dirección del viento, ¿cómo has de distinguir entre el movimiento causado por tu propio esfuerzo y aquel causado por el viento?” (*ibid.*, p. 242). Véase también *ibid.*, pp. 260, 277 y 280.

MICHELE M. SCHUMACHER

continuación de la obra de la creación (como ya lo mencioné) cuando Dios proclamó que aquello que había llamado a la existencia era “bueno” e incluso “muy bueno”.¹¹⁹ Con esto, el renombrado filósofo alemán quiere decir que el Creador nos ha equipado con un dinamismo intrínseco en forma de ciertas inclinaciones naturales, que nos llevan a desear el bien y por tanto nos perfeccionan, pero también quiere decir mucho más; de ahí la enseñanza tomista acerca del proceso de la creación, que no está completo hasta que no hayamos vuelto efectivamente (*reditus*) hacia Dios, perfeccionados en la virtud.¹²⁰ A decir verdad, Pieper admite (haciendo referencia a Platón) que el amante es “más divino”¹²¹ que el amado, pero también insiste en que “ser capaz de amar sin depender de que el amor sea devuelto” es “un privilegio divino”.¹²² Por otra parte, no duda en afirmar:

Más que existir apenas lo que necesitamos es ser amados por otra persona. Esto es un hecho que al considerarlo en profundidad nos deja estupefactos. Pareciera que no nos basta con haber sido creados por Dios; el hecho de la Creación necesita ser continuado y perfeccionado por el poder creativo del amor humano.¹²³

Esta declaración (verdaderamente asombrosa) exige que el poder creativo se sostenga solamente sobre la afirmación, pues en el momento en que empezamos a pensar que nuestro amor tiene el poder de hacer amable al amado, de hecho hemos dejado de amar, pues en ese momento hemos dejado de afirmar al amado en la profundidad de su ser, precisamente tal como *es*. Con razón Shakespeare insiste: “Amor

¹¹⁹ Véase *ibid.*, p. 172.

¹²⁰ Véase Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 20, 8; *idem*, *Summa theologiae* I, q. 6, a. 3; y Oliva Blanchette, “The Logic of Perfection en Aquinas,” en David M. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, 1994, Washington DC, CUA Press, pp. 107-130.

¹²¹ Se hace referencia a Platón, *Symposium* 180 b.

¹²² Pieper, “On Love”, p. 184.

¹²³ De manera por demás interesante, Badinter admite lo mismo al argumentar: “Contrario a lo que quisieran que creyéramos, el amor no está dado y ya, ni siquiera el amor de una madre por unos hijos que, ya adultos, no tienen nada que ofrecer a unos progenitores deficientes. De hecho, uno no puede dar sino lo que ha recibido...” (*Le conflit*, p. 253: “Contrairement à ce que l’on veut nous faire croire, l’amour ne va jamais de soi, même celui de la mère à l’égard des enfants, lesquels, devenus adultes, n’ont rien à rendre à leurs parents déficients. En effet, on ne peut donner que ce que l’on a reçu...”)

no es amor cuando se altera al encontrar alteración / o se somete a ser destruido por el destructor. No. Es un norte fijo para siempre que desafía las tempestades sin doblegarse jamás”.¹²⁴

Ese es el amor en el concepto de Pieper (y, como lo sugiere Shakespeare, en el de todos los amantes de verdad) y, tristemente, ese es el amor cuestionado por el argumento de Badinter. Al negar los afectos naturales de las madres hacia sus hijos, a fin de cuentas y para ser más específicos, no solamente nos advierte (muy atinadamente) contra el sacrificio de las mujeres en aras de la “diosa” Madre Naturaleza o los caprichos de las expectativas sociales. Al argüir que el amor por los hijos no surge espontáneamente del corazón de una madre, Badinter está cuestionando el fundamento mismo del argumento que podría utilizarse para obtener no solamente esos objetivos legítimos y buenos, sino también el objetivo de Pieper, que es prevenir una división inhumana entre el amor propio y el amor a otro, e incluso (mucho más importante todavía) la unidad intrínseca entre la dignidad inalienable de toda persona humana y el amor humano natural, que le afirma espontáneamente en esa dignidad. El único amor humano verdaderamente “creativo” en el sentido que Pieper da al término es el amor *que responde*. Cualquier otro “amor” humano es destructivo.

Tal es la opción fundamental que se abre ante cada mujer: una opción que posee mucho mayor significado que aquel planteado por Badinter, en que la mujer debe escoger entre la identidad de mujer o la de madre. Más específicamente, esta es la opción que decide cuál será el significado que la mujer dará a su amor, conforme a lo que Pieper (haciendo referencia a San Agustín de Hipona)¹²⁵ expresa magistralmente al decir, “sea para bien o para mal, todo hombre vive para el amor. Es su amor y nada más lo que debe estar ‘en orden’ para que la persona como un todo sea ‘recta’ y buena”.¹²⁶ Por supuesto, esta opción también implica con quién nos aliamos, si con la opinión independiente y egoísta de Elisabeth Badinter, con la Madre Naturaleza o, como he afirmado que es lo más propio, con Nuestro Dios, Padre y Creador.

¹²⁴ William Shakespeare, soneto 116.

¹²⁵ San Agustín, *Contra Faustum*, 5,10, Migne, PL, vol., 42, 228: “quia ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male”.

¹²⁶ Josef Pieper, “On Love”, p. 166.

©ITAM Derechos Reservados.

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

GESTIÓN MIGRATORIA EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO

*Antoine Desjonquères**

RESUMEN: En este texto se reflexiona sobre el doble papel del Estado mexicano en materia de gestión migratoria de la frontera sur: por un lado, una política de contención que propicia condiciones de gran vulnerabilidad para los migrantes indocumentados y, por el otro, una voluntad anunciada de proteger sus derechos humanos. A partir de diversos testimonios se muestra la incompatibilidad de tales posiciones y sus consecuencias para los migrantes.



MANAGING MIGRATION ON MEXICO'S SOUTHERN BORDER

ABSTRACT: In this article we will ponder Mexico's double discourse in managing the migration situation on its southern border. On the one hand, the containment policy that is putting undocumented migrants at risk; while, on the other hand, the claim of protecting human rights. Through various testimonies, we will show the incompatibility of these stances and their consequences for the migrants.

PALABRAS CLAVE: migración, Centroamérica, frontera sur, derechos humanos.

KEY WORDS: migration, Central America, southern border, human rights.

RECEPCIÓN: 23 de febrero de 2015.

APROBACIÓN: 25 de marzo de 2015.

* École Des Hautes Études Commerciales de Paris.

©ITAM Derechos Reservados.

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

GESTIÓN MIGRATORIA EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO

“Es un camino bien peligroso. Pero la necesidad es más fuerte que el temor de perder la vida.” Las palabras de Luis, joven migrante hondureño en la casa del migrante de Palenque, resumen perfectamente la situación de los centroamericanos que atraviesan la frontera sur de México por los caminos de la migración hacia el norte. Unos caminos peligrosos, según el testimonio del mismo Luis, asaltado por hombres armados en territorio mexicano. O el de Viviana, testigo de un ataque al tren que terminó en sangre; o bien el de Rigo, secuestrado por los zetas y luego empujado del tren por “mareros”. Al escuchar los diversos testimonios, uno se pregunta cómo algunas de esas personas, muchas veces muy lúcidas y conscientes del peligro, pueden volver a tratar tres, cuatro, cinco veces pasar al norte, arriesgando su vida en cada viaje.

La explicación está precisamente en la *necesidad*. Necesidad de partir de algunos países latinoamericanos que responde a diversos motivos –amenazas o captación de los negocios por las pandillas, indigencia grave de poblaciones rurales, etcétera– que contribuyen no solo a reducir las perspectivas para los jóvenes, sino también a negar una vida digna para familias enteras. Necesidad que explica que entre 192 000 y 400 000 migrantes¹ atraviesen la frontera sur de México cada año para intentar llegar al norte, arriesgando hasta su vida.

¹ Son 192 000 según Ernesto Chávez, exdirector del centro de Estudios Migratorios; 400 000 según las organizaciones que trabajan con los migrantes. Cifras tomadas de “Tomo-

ANTOINE DESJONQUÈRES

Estos dos fenómenos –ingreso masivo de migrantes y violencia desencadenada que les rodea desde su llegada en el país– han legitimado una intervención creciente del Estado mexicano en la frontera sur del país, lo que ha provocado la creación de cuerpos de seguridad, planes de control, operaciones militares, etcétera. Empero, resulta claro que la acción estatal no ha logrado su objetivo de control de la región fronteriza. Por el contrario, una mirada sobre la situación de esta región en las últimas décadas nos lleva a considerar que la intervención estatal ha contribuido a instaurar las condiciones de la violencia, sin por ello frenar el tránsito de los migrantes: paradójicamente, los intentos de imposición de una autoridad en la región solo han reforzado la esfera de la clandestinidad.

En paralelo, con el aumento de una violencia cada vez más evidente, se han multiplicado las iniciativas supuestamente a favor de los derechos humanos de los migrantes. De larga data, el Estado mexicano se ha inscrito en una tradición de protección de los derechos fundamentales: ante tal situación, no se podía quedar totalmente silencioso. No obstante, los resultados magros de estas iniciativas o incluso el empeoramiento de la situación de los migrantes ponen en tela de juicio la coherencia de esta postura a favor de los derechos humanos, cuando acompaña una política de contención y rechazo.

Estas páginas buscan reflexionar sobre este doble papel del Estado: la creación de condiciones de vulnerabilidad para los migrantes y la voluntad anunciada de proteger sus derechos humanos. Nos apoyamos notablemente sobre la observación y las entrevistas llevadas a cabo con unos 12 migrantes en diversas *casas del migrante* de la frontera sur entre febrero y abril de 2014, en el marco de un estudio del Servicio Jesuita para Migrantes de México. Mediante los relatos de los migrantes centroamericanos, intentamos entender la interacción que existe entre estas personas y los diversos actores que les rodean en la frontera sur: autoridades, población, delincuentes, etcétera.

grafía de la frontera sur”, José-Luis Gonzales Miranda, en <<http://www.envio.org.ni/articulo/4778>>, consultado el 16 de febrero de 2015.

En la primera parte nos apoyamos en trabajos previos para explicar cómo la política de contención ha favorecido la emergencia de condiciones de violencia extrema contra los migrantes en la frontera sur de México. En la segunda, presentamos algunos resultados de nuestra observación, para mostrar como las medidas supuestamente favorables a los derechos humanos de los migrantes se ven limitadas por la condición indocumentada de los mismos, que les obliga a excluirse de la esfera del derecho.

I. La frontera sur, termómetro histórico de la situación de los migrantes en México

La frontera sur, una región de dinámicas antiguas

La concepción de la frontera sur de México como barrera estratégica e imprescindible entre dos mundos –México vinculado a Estados Unidos y el norte desarrollado por un lado, y los países centroamericanos partes del “sur” subdesarrollado por el otro– no existía antes de la década de 1990, ni el alineamiento nítido de la política migratoria mexicana a los intereses estadounidenses. Si la política de contención instaurada a partir de este periodo constituyó una ruptura importante en las dinámicas transfronterizas muy antiguas, no ha logrado detenerlas, sino solo pervertirlas, colocándolas en la clandestinidad.

Jan de Vos, antropólogo e historiador de Chiapas, insiste en los vínculos determinantes que existen entre la frontera sur de México y Guatemala. Apoyándose en la historia de la conquista, demuestra la “vocación centroamericana de Chiapas”,² nos recuerda que la región fronteriza fue conquistada desde Guatemala y no fue unida a México antes de 1824. El autor explica así la hermandad que se observa entre Chiapas y Guatemala, que hasta hoy siguen compartiendo muchas características socioculturales. De allí que la frontera sur siempre ha

² Jan de Vos, “La frontera y sus fronteras”, en *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*, 2002, Edith F. Kauffer Michel, ECOSUR, San Cristóbal de las Casas, p. 50.

ANTOINE DESJONQUÈRES

sido una zona de importantes intercambios económicos y de movimientos poblacionales. Rodolfo Casillas pone de realce la existencia de estos intercambios espontáneos anteriores a la intervención estatal en la región. Constituyen, según escribe el autor, una *permeabilidad positiva* que “encuentra sus raíces en relaciones sociales anteriores al establecimiento de los estados nacionales”.³ Esta permeabilidad positiva se nutrió en gran medida de los importantes movimientos poblacionales sur-norte, cuyo ritmo depende notablemente del cultivo del café, que ha ocasionado la llegada de numerosos trabajadores agrícolas en Chiapas desde fines del siglo XIX.⁴

Fue en este contexto de apertura que se inscribió la llegada al sur de México de unos 40 000 refugiados guatemaltecos huyendo las mantanzas de las regiones de Petén, Quiché y Huehuetenango en la década de 1980. Pioneros de una migración transfronteriza masiva en México, los refugiados se beneficiaron de una integración bastante natural en un país cuya tradición hospitalaria ya se había demostrado en varias ocasiones, como la guerra civil española o después del golpe de estado de Pinochet en Chile. Empero, si bien los flujos migratorios no se han parado desde entonces, la política de acogida de los inmigrantes se terminó en la década de 1990. La llegada de los refugiados acarrió un descubrimiento de la frontera sur por las autoridades mexicanas. En el proceso de liberalización de la economía en América del Norte que siguió, la preocupación por la gestión migratoria iniciada con este descubrimiento no tardó en volverse destructiva para la región fronteriza.

108

³Rodolfo Casillas, “La permeabilidad social y los flujos migratorios en la frontera sur de México”, CONAPO, 2009, en <<http://www.portal.conapo.gob.mx/publicaciones/sdm/sdm2009/08.pdf>>, consultado el 25 de julio de 2014.

⁴Véase notablemente Manuel Ángel Castillo, “La frontera México-Guatemala: un entorno de asimetrías, desigualdades sociales y movilidad poblacional” en *Cambiando perspectivas, de la gestión de flujos hacia la construcción de políticas de migración con enfoques de desarrollo*, 2008, México, Sin Fronteras, IAP, UAZ, Insyde Social, Miguel Ángel Porrúa, pp. 58-93.

La frontera sur, punto estratégico para Estados Unidos

La firma del Tratado de Libre Comercio en América del Norte marcó un hito en la política migratoria de México. El país, históricamente dividido entre su atracción por el norte rico y sus raíces históricas latino-americanas, entró de lleno en la integración norteamericana, con una consecuencia determinante para la frontera sur: de puente entre poblaciones hermanas, se transformó en frontera de todo el bloque norte. Ahora bien, la dominación estadounidense ha impuesto a todo el bloque su línea de seguridad. Como parte del nuevo perímetro de seguridad norteamericano,⁵ México tuvo que renunciar a parte de su soberanía, sometién- dose a las exigencias estadounidenses en materia de política migratoria.

La visión de política migratoria y de seguridad estadounidense ha inundado la esfera de la política nacional en materia de regulación de flujos y en los ejes temáticos de la seguridad nacional, donde la migración ha sido erróneamente criminalizada.⁶

El discurso de seguridad compartida disimulaba mal la voluntad estadounidense de convertir a México en una zona de amortiguación entre las riquezas del norte y los países centroamericanos devastados por las guerras y emisores de un número creciente de migrantes.⁷ Al hacerlo colocó el país en una situación casi esquizofrénica, obligándolo a imponer a los transmigrantes centroamericanos, cuyo número empezó a crecer desde el principio de la década de 1990, el tratamiento impuesto por Estados Unidos a los migrantes mexicanos que comparten el mismo objetivo de pasar al norte.

⁵ Véase Center for North American Studies. *El debate actual en torno al ASPAN: la seguridad y la integración en América del Norte*, 2006, American University.

⁶ Nancy Pérez García, “Seguridad nacional contra Seguridad Humana: su impacto en la migración”, en *Cambiando perspectivas: de la gestión de flujos hacia la construcción de políticas de migración con enfoque de desarrollo*, especialmente, pp. 73-112.

⁷ David Spener, “El apartheid global, el coyotaje y el discurso de la migración clandestina: Distinciones entre violencia personal, estructural y cultural”, en *Migración y Desarrollo*, núm. 10, 2008, pp. 127-156. Nancy Pérez García, “Seguridad nacional contra Seguridad Humana: su impacto en la migración”, en *op. cit.*, pp. 73-112. Manuel Ángel Castillo, “La frontera México-Guatemala: un entorno de asimetrías, desigualdades sociales y movilidad poblacional”, *op. cit.*, pp. 58-93.

ANTOINE DESJONQUÈRES

Así, unos tres meses antes de firmar el tratado, en octubre de 1993, se creó en México el Instituto Nacional de Migración (INM), con la misión de llevar a cabo la nueva política de contención de la migración indocumentada en el país. Ello fue el punto de partida de una crispación paulatina de la frontera sur bajo el impulso de Estados Unidos y que iba a reforzarse a partir del 11 de septiembre de 2001.⁸ La frontera sur, y en particular el estado de Chiapas, se ha vuelto el centro de esta política de contención. Los dispositivos migratorios dispuestos han logrado superar los de Estados Unidos: entre 1995 y 2000, las autoridades migratorias llevaron a cabo a 543 995 deportaciones, de las cuales más del 85% tuvieron lugar en Chiapas.⁹

Siguiendo este camino, México adoptó al paradigma de los países del norte en el contexto de la globalización económica en materia de gestión fronteriza: apertura de las fronteras al libre tránsito de las mercancías y los capitales, cierre al paso de personas. Y sus implicaciones: prevalencia de la seguridad sobre los derechos humanos de las personas migrantes y criminalización de la migración indocumentada.¹⁰ Este último aspecto apareció tanto más fuerte en México cuanto que se desarrolló desde fines de la década de 1990 un discurso que asoció la migración indocumentada con el crimen organizado. El inicio de La *Operación Sellamiento*¹¹ en 1998, con el propósito de *sellar* la frontera, primero al tráfico de drogas, después también al tráfico de migrantes indocumentados, además de ilustrar la derivación de la cuestión migratoria hacia el ámbito militar, marca el inicio de esta asociación. Abrién-

⁸ Castillo, *loc. cit.*

⁹ Información del INAMI, INM, citada por Rodolfo Casillas, “Semblanza de la Frontera Sur de México”, *Migración, México entre sus dos fronteras*, 2002, México, Foro Migraciones, p. 25.

¹⁰ Se puede distinguir la criminalización de la migración *de jure*, que consiste en hacer del ingreso ilegal del territorio un crimen, como ha sido el caso en México entre la promulgación de la Ley General de Población de 1974 (artículos 118 a 124) y su reforma de 2008, y una criminalización *de facto*, que caracteriza una actitud general de las autoridades y *a posteriori* de la población frente a los migrantes indocumentados. Antes de la segunda mitad de la década de 1990, ya existía un crimen de inmigración ilegal, pero sin mucho efecto en la frontera sur. Fue después de 1994 que apareció una criminalización de facto, con el rechazo de la inmigración indocumentada.

¹¹ Véase Álvaro Caballeros, “Migración y seguridad: una relación perversa”, 2009, Instituto para la Seguridad y la Democracia, A.C. (Insyde), Serie Insyde en la Sociedad Civil, en <<http://torresllamas.com/insyde/wp-content/uploads/2013/08/17.pdf>>, consultado el 20 de octubre de 2014.

dose el camino, esta idea ha resultado ser una profecía auto cumplida con consecuencias desoladoras para la situación de los migrantes en la frontera sur.

El resultado principal de la contención: empujar a los migrantes a manos del crimen organizado

Los cuerpos de seguridad, volantas, retenes, etcétera, que han florecido en la frontera sur no han logrado su objetivo de control de los flujos, sino que han tenido el efecto opuesto. A la permeabilidad positiva de la frontera sur, Rodolfo Casillas opone otra, la *permeabilidad negativa* que “surge de la preocupación de los Estados mexicano y estadounidense a finales del siglo XX, fundamentalmente por la violación de los marcos jurídicos en materia de traslado de drogas, tráfico de personas, luego trata de personas y por supuestas razones de seguridad nacional”.¹² De hecho, mediante varios mecanismos, la acción estatal ha favorecido el desarrollo de una actividad clandestina a gran escala, construida a partir de las dinámicas antiguas de la región y mezclando todos los tipos de tráficos, notablemente el tráfico de personas.

Con la multiplicación de los puntos de control del INM, los migrantes tienen que adaptarse para volverse invisibles a los ojos de las autoridades. Favorecen zonas y caminos fuera de la vigilancia de los puntos de control donde se exponen a los abusos de criminales que aprovechan esta situación. Por lo tanto, a lo largo de los años surgieron bandas delictivas que han lucrado con la vulnerabilidad de los migrantes indocumentados; se multiplicaron las extorsiones, las violaciones, los secuestros, la trata de personas y hasta el tráfico de órganos: actividades y tráficos que se han nutrido con la llegada continua de los migrantes centroamericanos, numerosos y vulnerables.

Además, la criminalización de la migración indocumentada y el refuerzo del control fronterizo han hecho cada vez más necesario atravesar el territorio mexicano con el auxilio de agentes diversos. La presencia creciente de los instrumentos de contención por un lado y

¹²Casillas, *op. cit.*, p. 123.

ANTOINE DESJONQUÈRES

el aumento de los flujos migratorios por el otro, propició el desarrollo de redes de tráfico de personas muy organizadas, muchas veces a escala internacional.¹³ El pollero¹⁴ solitario tradicional, artesano de la migración que guiaba a las personas de su comunidad por los caminos del sueño americano, ha ido desapareciendo poco a poco, obligado a borrarse o integrarse a las redes de tráfico transfronterizas. El aumento de los controles y su irregularidad han impuesto una adaptación perpetua de parte de los traficantes de personas que utilizan métodos cada vez más evolucionados para vigilar y monitorear a los migrantes, y tienen que negociar su paso pagando sumas importantes de dinero a las autoridades.

En una región que padece un control fuerte del crimen organizado, notablemente de los carteles de narcotráfico, las redes de tráfico de personas se hicieron partes de redes criminales de mayor alcance. Por lo tanto, han aumentado cada vez más el tráfico de drogas, de armas y de personas con varias consecuencias graves. La primera es el riesgo importante para los migrantes de ser engañados por falsos polleros que alimentan las redes de trata de personas. Otra es el aumento del costo de la migración para los migrantes: con la lógica de integración de las diferentes redes delictivas, no solo se les cobra las cuotas de sus victimarios, sino que también tienen que pagar el precio que este paga a la red que lo patrocina.

La integración de las redes justifica la asociación entre crimen y migración que prevalece en el discurso gubernamental y permite seguir aumentando la política de seguridad en un círculo vicioso sin fin. Podemos suponer que este discurso también desempeña un papel importante en el sentimiento de impunidad que anima a todas las personas implicadas con el tránsito de los centroamericanos. También contribuye a explicar la existencia de toda una franja de la población que sin ser criminal *stricto sensu*, aprovecha la vulnerabilidad de los migrantes. Es el caso tanto de empleados del tren –medio de transporte de

¹³ Véase Rodolfo Casillas, “Redes visibles e invisibles en el tráfico y la trata de personas en Chiapas”, en *Migración y seguridad: Nuevo desafío en México*, 2001, México, CASEDE.

¹⁴ El “pollero” o “coyote” es la persona que guía al migrante durante su viaje.

una gran parte de los migrantes— como de prestadores de servicios públicos o privados: transporte, hospedaje o comida, que cobran sobrepagos a veces muy grandes a los migrantes indocumentados.

Todas estas prácticas plantean la cuestión del papel de la autoridad en la zona. La diversidad y la multiplicidad de los flujos humanos y los intercambios en la frontera sur dificulta mucho el trabajo de las autoridades migratorias, dejando un espacio muy amplio para la corrupción. Las medidas para cerrar la frontera aparecieron al mismo tiempo que la apertura comercial, de allí que la gestión de los flujos ha tenido que responder al doble objetivo de parar la migración indocumentada y facilitar la migración legal. Como la mayor parte de todos los migrantes que transitan por esta frontera son centroamericanos, la distinción entre las personas que pueden pasar y las personas que hay que detener resulta ser un trabajo difícil para el INM.

Esa situación amplía el margen discrecional de actuación, pone a prueba los principios éticos del personal operativo [...] y centrales, que no se caracterizan por su conocimiento en la materia antes de su nombramiento ni tampoco por su duración en el cargo.¹⁵

Además de los asaltos de bandas delictivas, los migrantes tienen que pagar el precio de una corrupción tremenda de parte de los agentes operativos de la migración, y notablemente los del INM, mal formados y mal pagados. Finalmente, la situación de la frontera sur parece estar fuera del control de las autoridades.

Así, veinte años de política de seguridad y de tentativa de contención de la migración indocumentada no han permitido una disminución de los flujos de migrantes animados por motivos muy fuertes, sino que han contribuido a instalar las condiciones de una victimización permanente de los migrantes indocumentados, blancos de todos los abusos.

¹⁵ Casillas, *op. cit.*, p. 129.

ANTOINE DESJONQUÈRES

“Se puede afirmar que la ‘protección’ de la migración, lejos de ayudar a los migrantes, los ha convertido en víctimas.”¹⁶

Derechos de los migrantes: el divorcio de los textos y la realidad

La evolución de la cuestión de los derechos de los migrantes indocumentados en los últimos años en México deja una impresión de esquizofrenia por la diferencia que existe entre los discursos y dispositivos oficiales, y la realidad. El país se integra en dos sistemas diversos de derechos humanos: universal¹⁷ y el interamericano.¹⁸ Ambos sistemas, mediante resoluciones y convenios tales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores y de sus Familiares (sistema universal) o la Convención Americana sobre Derechos Humanos (sistema interamericano), establecen una serie de derechos inalienables para todas las personas. México, signatario de todos estos textos, garantiza en el papel derechos que maltrata en la realidad.

Este divorcio de los textos y la realidad se ilustra en la coexistencia de dos discursos profundamente contradictorios de las autoridades mexicanas sobre la migración: Uno responde a las exigencias de estándares internacionales, con un enfoque importante en la cuestión de derechos humanos que se refleja en las leyes nacionales; el otro asocia migración indocumentada y criminalidad y aniquila por lo tanto toda posibilidad real de acceso de los migrantes a sus derechos. El fenómeno-

114

¹⁶ Natalia Armijo Canto, *Migración y seguridad: Nuevo desafío en México*, 2001, México, CASEDE, p. 5, véase también Sharma, “Anti-Trafficking Rhetoric and the Making of a Global Apartheid”, *NWSA Journal*, 17(3), 2005, pp. 88-111.

¹⁷ El sistema universal apareció en la ONU en 1948 con la Declaración Universal de Derechos Humanos que estableció los elementos fundadores de los derechos humanos, y notablemente, su universalidad. Fue a partir de este texto que evolucionó el concepto y la magnitud de los derechos humanos.

¹⁸ El sistema interamericano se compone de diversos instrumentos regionales ratificados por la mayor parte de los países del continente americano. Se organiza alrededor de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que tiene su sede en Washington D.C., y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que se encuentra en San José de Costa Rica.

no se ilustró notablemente con la llamada “crisis de los menores migrantes no acompañados” que empezó en junio de 2014.¹⁹ Las autoridades mexicanas se unieron entonces a las de Estados Unidos y países centroamericanos para calificar el fenómeno de “emergencia humanitaria”, al mismo tiempo que lo utilizaban para justificar las operaciones de contención, como la operación *Paso Seguro* que pretende conseguir un “ordenamiento de los flujos migratorios”.²⁰

Si bien ha llegado últimamente a un punto crítico, esta situación no tiene nada nuevo, sino que parece resultar de un proceso de reacción de las autoridades mexicanas a las alarmas y recomendaciones de observadores internacionales que les han recordado sus compromisos nacionales en materia de derechos humanos. En 2003, la Relatoría sobre los Derechos de los Migrantes, órgano de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), realizó una visita a México.²¹ Observó entonces “un incremento de la criminalidad en las zonas fronterizas que genera notablemente vulnerabilidad en las personas migrantes”, y recomendó “establecer un marco normativo que limite la discrecionalidad de los funcionarios y agentes, respetando el principio de no discriminación (381)”. Más tarde, en 2009, Jorge Bustamente, entonces relator de la ONU para los derechos humanos de los migrantes, hizo también una visita *in situ*²² y destacó notablemente la impunidad de las violaciones de los derechos humanos de los migrantes indocumentados. En 2011, fue el turno del Comité de Protección de los Derechos de todos los Trabajadores migratorios y de sus familiares de llamar el país al orden frente a fenómenos como la corrupción de los funcionarios, secuestros de migrantes o la trata de personas.²³ También cabe subrayar

¹⁹ Véase Marc Bassets y Silvia Ayuso, “La ola de niños no acompañados en la frontera es un desafío humanitario”, *El País*, 20 de junio de 2014, en <http://internacional.elpais.com/internacional/2014/06/20/actualidad/1403224730_734684.html>, consultado el 10 de octubre de 2014.

²⁰ Palabras de la subsecretaria de Población, Migración y Asuntos Religiosos, Mercedes Guillén Vicente, citada en “Alista México el programa Paso Seguro para migrantes”, Cecilia Téllez Cortés, *Crónica*, en <<http://www.cronica.com.mx/notas/2014/841911.html>>.

²¹ En <<https://www.cidh.oas.org/Migrantes/2003.sp.cap.5c.htm>>.

²² Informe del Relator Especial sobre los derechos humanos de los migrantes, Jorge Bustamente, 2009, en <http://www.dhmigrantes.cide.edu/taller_centroamerica/Informe_relator_UNU_Derechos_Migrantes_Ni%C3%B1ez-Migracion-2009.pdf>.

²³ Informe sobre la situación general de los derechos de los migrantes y sus familias, en <<http://fundar.org.mx/mexico/pdf/informemigranteok.pdf>>.

ANTOINE DESJONQUÈRES

el trabajo de las ONG internacionales que han publicado con frecuencia informes sobre las violaciones de los derechos humanos de los migrantes.²⁴

En respuesta a estas denuncias y recomendaciones, ha habido una progresión de las disposiciones en México en materia de derechos humanos²⁵ de los migrantes. La despenalización del ingreso indocumentado al territorio nacional mediante una reforma de la ley de población en 2008 fue sin lugar a duda el paso jurídico más significativo de esta progresión.²⁶ También se debe poner de realce la importancia de la reforma constitucional de 2011 que elevó a rango constitucional todos los tratados internacionales en materia de derechos humanos. Asimismo, la Ley de Migración de 2011, que reemplazó la Ley de Población en materia de política migratoria, se destaca por un enfoque muy fuerte en los derechos humanos de los migrantes. Según dice su título primero, sus disposiciones “tienen por objeto regular lo relativo al ingreso y salida de mexicanos y extranjeros al territorio de los Estados Unidos Mexicanos y el tránsito y la estancia de los extranjeros en el mismo, en un marco de respeto, protección, y salvaguarda de los derechos humanos [...] así como de preservación de la soberanía y de la seguridad nacional”.²⁷

Empero, si bien la evocación de los derechos humanos desde el título primero aparece como un avance, las críticas numerosas de la ley parecen indicar que la soberanía nacional la supera en gran medida.²⁸ De hecho, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos

²⁴ Véase, especialmente para los últimos informes, Amnistía Internacional, “Víctimas invisibles, migrantes en movimiento en México”, 2010, y Jesuit Refugee Service, “Inseguridad permanente: abusos contra centroamericanos en México”, 2013.

²⁵ Cabe señalar a este respecto que los mismos informes que observan los puntos negativos toman nota de estos progresos.

²⁶ Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 21 de julio de 2008, se reformaron los artículos 118, 125 y 127 y se derogaron los artículos 119, 120, 121, 122, 123 y 124 de la Ley General de Población. Además de acabar con el riesgo de una pena de cárcel de hasta dos años para los migrantes y permitir una evolución mayor de su estatus al momento de la devolución, la reforma acabó con una lógica que colocaba cualquier persona que ayudaba al migrante indocumentado en una posición de cómplice de un crimen.

²⁷ Ley de migración, Título Primero, en <http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5190774&fecha=25/05/2011>, consultado el 20 de octubre de 2014.

²⁸ Véase notablemente Primitivo Rodríguez Ocegüera y Jean Hennequin, “La Nouvelle loi sur la migration au Mexique ou le bon, la brute et le truand”, *Hommes & Migrations*, 2012/2, núm. 1296, pp. 64-72

(CIDH), en un informe de 2014 destaca lo siguiente: “En la actualidad, la situación de extrema vulnerabilidad de la que son víctimas las personas migrantes y otras personas en el contexto de la movilidad humana en México representa una de las principales tragedias humanitarias y de violaciones masivas a los derechos humanos en la región”.²⁹ Robos, trata de personas, secuestros, asesinatos... los relatores observan los mismos males que se han observado desde hace años. ¿Cómo explicar la divergencia profunda que existe entre los avances jurídicos y legislativos en materia de derechos humanos, y la situación real de los migrantes en la frontera sur de México?

II. Personas sin derechos, una mirada sobre la situación actual de los migrantes indocumentados en la frontera sur

Retenes, tráfico y vulnerabilidad de los migrantes

El involucramiento de los traficantes de drogas, de armas y de personas siembra una gran confusión en la frontera sur. Las organizaciones civiles que trabajan con migrantes han visto a lo largo de los años que el fenómeno de la migración se ha vuelto cada vez más complejo, hasta convertirse en una maraña de interacciones entre actores cuyos papeles no están definidos claramente. Esta situación se da especialmente en la captación del tráfico de migrantes por redes criminales de mayor alcance, que se revela a través de diversos síntomas. Se puede evocar notablemente la sustitución del pollero tradicional por redes de actores múltiples muy bien organizados con una división de las tareas, desde el enganche de los migrantes hasta su monitoreo en la ruta o el pago de las mordidas. También son lamentables los numerosos casos de utilización de migrantes para el traslado de drogas o las proporciones dramáticas alcanzadas por la trata de personas. Los migran-

²⁹ Derechos humanos de los migrantes y otras personas en situación de movilidad en México, CIDH, en <<http://www.oas.org/es/cidh/migrantes/docs/pdf/Informe-Migrantes-Mexico-2013.pdf>>.

ANTOINE DESJONQUÈRES

tes se mueven entonces en campos minados donde la diferencia entre aliados y victimarios está totalmente difuminada.

Ahora bien, mientras que deberían representar un elemento de estabilidad en esta jungla, las autoridades participan ampliamente en ella. Su trabajo, sea de control, de asistencia o de protección, aparece minado por la corrupción y los comportamientos delictivos de numerosos de sus agentes que actúan a dos niveles. Cobran tanto a los traficantes de personas con quienes negocian el paso de los migrantes, como a los mismos migrantes que extorsionan mediante intimidación. Las autoridades lucran con el paso de los migrantes indocumentados que tienen poco interés en detener, salvo para mantener el miedo y hacer funcionar el chantaje perpetuo de la detención. Casi todos los migrantes pueden atestiguar situaciones en las cuales pagaron cuotas a agentes de los cuerpos de seguridad: “Siempre nos pedían papeles y siempre nos sacaban dinero para dejarnos pasar y regresarnos los papeles”,³⁰ cuenta Yarneli, entrevistada en el albergue de Palenque.

La Ley Migratoria establece muy claramente que solo los agentes del INM tienen derecho de hacer controles de identidad. En la realidad todos los cuerpos gozan del poder de intimidación del uniforme sobre migrantes que en su mayoría no tienen ninguna idea de sus derechos. Para quienes no se dejan intimidar, una práctica común es inventar un delito para justificar sus intervenciones:

Y si no tienes un delito, te lo inventan. O sea la autoridad es así: “¿Por qué me llevas si no he hecho ningún delito?” “¿Cómo que no has hecho ningún delito?” No sé, tiran una piedra a su auto y dicen que tú la tiraste o equis cosa, pero el delito te lo inventan.³¹

La perversión de algunos elementos de fuerzas de seguridad coloca a los migrantes en un entorno paradójico: su presencia es ilegal pero pueden internarse en el territorio sin mucha dificultad. Se asegura que tienen derechos pero no los respetan ni garantizan su aplicación. Al fin

³⁰ Yarneli y Adelis, entrevista en Palenque, 4 de abril de 2014.

³¹ Ángel, entrevista en Chichima, Comitán de Domínguez, 26 de abril de 2014.

y al cabo la única referencia es el dinero. Los testimonios de migrantes revelan que en los caminos de la migración, todo se compra a alto precio, y en particular el paso por los retenes:

Lo primero que te dice [la autoridad] es: “¿traes para dejarte ir? ¿Cuánto traes, para que sigas?” Y si no, lo primero que te dicen es que te van a entregar a migración y [...] lo que queremos es seguir ¿no? [...] tratas de dar lo que traes [...] para seguir.³²

De allí que el nivel de los bolsillos aparece como un elemento determinante de las estrategias de los migrantes, o mejor dicho, de sus reacciones a los acontecimientos del viaje. No obstante, el dinero en ningún caso constituye un salvoconducto fiable ni tampoco una prenda de seguridad, puesto que la propiedad privada tal vez sea la cosa más incierta para los migrantes indocumentados: entre los pagos de cuota, los sobrepagos cobrados por prestadores de servicios y los asaltos de delincuentes, pueden encontrarse sin dinero de manera progresiva o muy repentina. “Entonces bueno, venimos pagando dinero y dinero, al cabo que el dinero se nos acabó aquí en Palenque”.³³

Si algunos migrantes pueden contar con la ayuda de sus familias para mandar dinero, no es el caso de la mayoría. Ahora bien, la indignancia de los migrantes no solo compromete el éxito de sus intentos migratorios, sino que también pone en peligro su integridad física, exponiéndolos a peligros graves.

Los migrantes, al encontrarse sin nada, se adaptan con varias estrategias para seguir su camino. Unos logran trabajar para hacerse de lo necesario para algunas etapas de viaje, pero resulta muy difícil encontrar trabajo siendo extranjero. Y al encontrar uno, los centroamericanos corren el riesgo de ser mal pagados o estafados por sus empleadores. Por lo tanto, muchos migrantes expresan su voluntad de seguir el camino arreglándoselas sin dinero, lo que implica elegir medios de transporte gratuitos y lejos de las autoridades que cobran cuotas. Tienen entonces

³² Ángel, entrevista en Chichima, Comitán de Domínguez, 26 de abril de 2014.

³³ Viviana, entrevista en Palenque, 2 de marzo de 2014.

ANTOINE DESJONQUÈRES

que ir por caminos aislados o subir al tren carguero, dos maneras de viajar sumamente peligrosas.

Si bien pasar por zonas aisladas reduce el riesgo de topar con retenes o controles de policías que cobran cuotas, expone a los migrantes a riesgos particularmente elevados de padecer abusos de delincuentes. Luis, joven migrante hondureño, cuenta el asalto del cual fue víctima antes de llegar a Palenque:

Allí por la Técnica [...] Nosotros veníamos caminando [...] y estaban pidiendo mucho más dinero para [...] el bus. Estaba cobrando 300. Entonces no teníamos eso. Solo teníamos como 200 cada uno. Entonces decidimos caminar y solo caminamos como 5 km y salieron dos chavalos allí. Nos pusieron la pistola y nos metieron al monte. [...] Allí nos desnudaron, nos quitaron la ropa, todo [...] y nos robaron las mochilas y lo llevaron todo. Solo dejaron la ropa que nos sirve.

Entonces, sin nada, estaba esperando que se curaran sus pies dañados por unos 200 kilómetros de camino. Aunque su viaje pareciera muy comprometido, iba a seguir el camino, y por lo tanto, a seguir expuesto a diversos riesgos sumamente elevados. Pablo, otra persona encontrada en Palenque, contó una historia semejante. Viajaba con seis personas cuando los asaltaron dos hombres con pasamontañas que identificó como “mareros”. Dice haber sido asaltado porque no podía pagar el autobús:

Me cobran hasta 200 o 500 pesos mexicanos para traerme aquí a Palenque. Entonces, cuando uno no le da eso porque no es justo, llaman ellos a los delincuentes, para que se lo quiten ellos [...] Todo me lo quitaron [...] me dejaron desnudo [...] y a las dos muchachas las violaron.³⁴

La manera de viajar más común para quien no tiene dinero es subirse al tren carguero. En efecto, con el tren se puede atravesar todo el país de manera *a priori* gratuita. No obstante, las condiciones pésimas de este modo de viajar y los peligros a los que expone hace que muchas veces

³⁴ Pablo, entrevista en Palenque, 4 de abril de 2014.

represente el último recurso de los que no tienen nada. Viviana, fue de aquellas que decidieron subir al tren. “En eso vamos los que somos pobres”,³⁵ le dijo su compañero de viaje a propósito del tren. Yorneli y Adelis tomaron la misma decisión, a pesar del miedo que les daba:

Aquí hay retenes de migración adelante y cobran mil pesos y hay como tres retenes [...] Pero la verdad, nosotros no traemos dinero, ¿cómo les vamos a pagar? Entonces tenemos que viajar en tren.³⁶

Los peligros del viaje en *La Bestia* son sumamente infames, hasta tal punto que se ha vuelto el estereotipo asociado a la vulnerabilidad de los migrantes indocumentados.

Es muy arriesgado en el tren porque [...] la verdad [...] tú sabes, las muchachas jóvenes como nosotras... porque en el tren van maras [...] bueno [...] a muchas les han pasado casos de que las violan, las secuestran [...] y piden mucho dinero y si en la familia no hay dinero lo matan a uno.³⁷

Las redes delictivas se han apoderado de las vías de tren para lucrar con el paso de los migrantes, cobrando cuotas. Lo más común es que los “mareros” cobren cuotas a los migrantes (se habla en general de 100 dólares), y tiren del tren a quienes se rehúsen a pagar o simplemente no puedan hacerlo. Fue lo que le pasó a Rigo, migrante hondureño bloqueado en Palenque: “Un robo [...] extorsión a que le dicen. Están cobrando la cuota y como no la tenía, me golpearon y me tiraron del tren”.³⁸

Aparte del peligro representado por los delincuentes, ocurren muchos accidentes por las condiciones deplorables del viaje en el tren: caídas, insolaciones, etcétera, y son numerosos los mutilados de *La Bestia*.³⁹

³⁵ Viviana, entrevista en Palenque, 2 de marzo de 2014.

³⁶ Yorneli y Adelis, entrevista en Palenque, 4 de abril de 2014.

³⁷ Yorneli y Adelis, entrevista en Palenque, 4 de abril de 2014.

³⁸ Rigo, entrevista en Palenque, 5 de abril de 2014.

³⁹ En marzo de 2014, una delegación de estos mutilados vino a pedir un encuentro con el presidente Peña Nieto para discutir el problema; véase Fernando Camacho Severin, “México es un país de pesadilla, dicen migrantes de CA mutilados por *La Bestia*”, *La Jornada*, 9 de abril de 2014, en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/04/09/politica/005n1pol>>, consultado el 9 de octubre de 2014.

ANTOINE DESJONQUÈRES

José, otra persona entrevistada en Palenque, casi murió cuando lo golpeó en la cabeza un cable eléctrico durante un viaje de noche. Debió su supervivencia a las reacciones de su compañero de viaje que evitó que se cayera y lo reanimó con respiración artificial.

Así, entre la delincuencia de los unos y la corrupción de los otros, siempre hay alguien quien busca lucrar con el paso del migrante indocumentado desde su entrada en el país. En tal contexto, el migrante aparece como una persona sumamente vulnerable y privada de la defensa que tendría que existir en un Estado de derecho, más aún cuando este reconoce supuestamente los derechos humanos.

Los eslabones débiles de la cadena de derecho en la frontera sur

La corrupción de algunos funcionarios no solo permite explicar las condiciones de la vulnerabilidad de los migrantes, sino que también bloquea los procesos judiciales que podrían utilizar los migrantes víctimas de abusos. La colusión flagrante que puede existir entre criminales y agentes de cuerpos de seguridad representa una grave amenaza para los migrantes: al denunciar a sus abusadores, tienen miedo de dirigirse a cómplices de sus victimarios y exponerse a represalias. En varios testimonios se comprueba esta asociación entre policías y criminales que existe en la mente —y no solo en ella— de los migrantes. Pablo, víctima de un asalto que se terminó por la violación de sus dos compañeras de viaje, cuenta: “Pero si ellos nos dijeron que eran aliados con la policía. Y si nosotros les denunciarnos, ellos están aliados con la policía de aquí de México”.⁴⁰

De mismo modo, Alex y Saúl fueron secuestrados en un automóvil por cuatro personas. Lograron escaparse, y sus victimarios los persiguieron con pistolas. Según cuentan, esta escena ocurrió a la vista de policías: “Estaba la policía. Yo pensé que los iban a parar, a nosotros o a ellos, pero no”. Tales historias que se comparten entre los migrantes bastan para desacreditar totalmente la mera idea de denunciar a policías.

⁴⁰ Pablo, entrevista en Palenque, 4 de abril de 2014.

Obviamente se verifica más aun cuando los policías o agentes del INM están directamente implicados en los abusos. Como lo resume Ángel:

Ante la autoridad, me imagino que en tu país te puedes defender, ¿pero en un país ajeno? Es difícil. Si eres ilegal, prácticamente lo tienes todo perdido. Entonces [...] lo que haces en este caso es andar con mucho cuidado y alejarse lo más posible de ellos [...] las llevas de perder [...] en todos los sentidos las llevas de perder.⁴¹

Ante esta corrupción y en la misma lógica de apariencia de defensa de los derechos humanos de los migrantes descrita más arriba, se han creado a nivel nacional y regional diversas instancias como posibles remedios para estas situaciones. Así, la Comisión Nacional de Derechos Humanos tiene dos sedes en la frontera sur, en San Cristóbal de las Casas y Tapachula. Chiapas también tiene un Consejo Estatal de Derechos Humanos y una fiscalía especial para abusos contra derechos humanos de migrantes. Estas instancias pueden recibir las denuncias de migrantes, notablemente en caso de abusos de autoridad. No obstante, al hablar con los migrantes, uno se da cuenta de la desconexión que existe entre sus trayectorias y estos procesos judiciales. De hecho, condicionados por la hostilidad casi generalizada que encuentran en su paso por México, a la mayor parte de ellos ni se les ocurre denunciar los abusos que padecen. Muestran, por el contrario, una determinación muy fuerte de seguir el camino para alcanzar la meta, suceda lo que suceda. Dice así Ángel: “Cuántas cosas no he visto, cuántas cosas no me han sucedido, pero yo con la misma necesidad vuelvo a seguir [...] y tratar de encontrar la manera de poder pasar”.⁴² Y lo mismo Walter: “La necesidad es más grande que el temor, yo creo. Los obstáculos [...] los peligros, y todo eso, tratas de opacarles con la necesidad”.⁴³

Peor aún, se desprende de los testimonios de muchos migrantes una forma de resignación ante esa situación de vulnerabilidad. La migración a Estados Unidos es una empresa para la cual resulta normal apostar su vida. Las deportaciones obviamente forman parte del juego,

⁴¹ Ángel, entrevista en Chichima, Comitán de Domínguez, 26 de abril de 2014.

⁴² Ángel, entrevista en Chichima, 26 de abril de 2014.

⁴³ Walter, entrevista en Arriaga, 21 de marzo de 2014.

ANTOINE DESJONQUÈRES

pero también los robos, los golpes y las violencias de todo tipo. Varias mujeres jóvenes muestran que son plenamente conscientes de los riesgos de abusos sexuales, riesgos que aceptan. Ángel dice: “Mientras no te pase algo fuerte [...] todo está bien. Mientras no atenten contra tu vida [...] creo que todo está bien.”

En tales condiciones, el hecho de pagar cuotas a policías aparece como un mal menor, cuando no simplemente se considera como un favor.

A veces también pienso que de repente es una oportunidad que le dan a uno porque si uno los denuncia, yo creo que ellos tienen orden de que si agarran alguien que vaya indocumentado, que lo regresen a su país. Entonces yo [...] para mí, me imagino que es una oportunidad que ellos le dan a uno.

Se aproxima aquí el núcleo del problema: en muchos casos el mismo migrante parece renunciar a considerarse sujeto de derecho. A lo largo de los años se ha desarrollado una cultura de la migración que se ha nutrido de testimonios de familiares y amigos, chismes, rumores, noticias de prensa, etcétera. Muchos elementos que forman parte de la migración se integran a una forma de experiencia compartida que se transmite en las comunidades centroamericanas de origen como en los caminos de la migración. Es revelador el hecho de que desde el principio de sus viajes, en la frontera sur, muchos migrantes que viajan por primera vez ya expresen el peso de un rechazo por las autoridades y la población, aunque no siempre hayan tenido la ocasión de comprobarlo por ellos mismos. Se observa un efecto indirecto, no solo de la violencia física que ha invadido los caminos mexicanos de la migración desde hace más de 20 años, sino también de toda la violencia simbólica⁴⁴ llevada por el discurso acerca de las autoridades que asocia migración y criminalidad y que repercute en la población mexicana. “No hay normas jurídicas eficaces sin los valores correspondientes a ellas subyacentes”⁴⁵ escribió el juez Cançado Trinidad.

⁴⁴ David Spener aplica el concepto de violencia simbólica de Bourdieu y Passeron (1976) a la migración en México; “El apartheid global...”, *op. cit.*, pp. 127-156.

⁴⁵ CIDH, Resolución del 18 de agosto de 2000, *Caso de los haitianos y dominicanos de origen haitiano en la república dominicana*, Voto concurrente del juez A.A Cançado Trinidad, en <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/2211.pdf?view=1>>.

¿Qué pueden valer los derechos inscritos en los tratados y las leyes en un clima general de desconfianza y rechazo de la persona migrante?

La necesaria vuelta a la realidad

Es de este modo como las autoridades mexicanas desempeñan un doble papel de “bomberos pirómanos”. Los planes de control de la frontera han hecho inoperantes las antiguas formas de migrar. Ha favorecido por lo tanto la emergencia de una gran máquina criminal, cuyo carburante, abundante y barato, ha sido el paso de los migrantes centroamericanos indocumentados. Obviamente, el Estado no está en el origen de la actividad criminal en una región históricamente fuera del control de los centros de poderes. También se puede argumentar que ante la llegada masiva de personas indocumentadas cuya mayoría iba de todas formas a chocar con la frontera norte, no se ha podido quedar sin hacer nada. No obstante, sus acciones no han logrado ningún control sobre las antiguas dinámicas de esta región, sino que las han entregado al control de los carteles y las pandillas. Los migrantes, producto entre otros de los movimientos poblacionales, huyen del control de las autoridades para entregarse al de los criminales. Ahora bien, a pesar de la constatación casi unánime de fracaso en la región, las autoridades se han empeñado en la política de contención.

¿Cómo imaginar que cualquier medida a favor de los derechos humanos de los migrantes pueda funcionar en tal contexto? La incoherencia inicial de la posición estatal condena cualquier intento al fracaso. Cada nueva garantía de derechos en el papel aleja un poco más los textos de la realidad, con una consecuencia dramática: el socavamiento del concepto mismo del derecho en la zona. El Estado mexicano necesita rehabilitar este concepto vinculándolo con la realidad de campo. No se hará siguiendo cada vez más principios divergentes en materias de migración y derechos humanos, sino con soluciones pragmáticas muy específicas a la altura del desafío.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DOSSIER

Homenaje a Gonzalo Suárez Belmont

El 19 de noviembre del 2014, los Departamentos Académicos de Estudios Generales y Derecho, del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), llevaron a cabo un merecido homenaje al Profesor Gonzalo Suárez Belmont por su trayectoria de 42 años de docencia y compromiso con la institución.

A continuación se reproducen las emotivas palabras del homenajeado, así como los textos que leyeron, en dicho evento, los profesores Raúl Figueroa Esquer y José Manuel Orozco Garibay, ambos del Departamento Académico de Estudios Generales.

©ITAM Derechos Reservados.

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

UNA RELACIÓN PRÁCTICA ENTRE EL TIEMPO PASADO Y EL ESPACIO ACTUAL

*Gonzalo Suárez Belmont**

MI nombre completo es Gonzalo Tomas Suárez Belmont. Para saber si en mí ha pasado el tiempo debo hacerles saber el significado de mi nombre. Mi primer nombre, Gonzalo, es de origen visigodo, *Gundisalvus*, que quiere decir “el que lucha como guerrero”.

Mi segundo nombre es Tomás. No sé si por Santo Tomás de Aquino, por Santo Tomás Moro o por el apóstol. Si fuese Santo Tomás de Aquino, lo poco que leí me llevó a equilibrar la razón con la fe e incursionar en la antropología. Si fuese por Santo Tomás Moro, también la lectura de una pequeña parte de su obra me permitió equilibrar derecho con justicia. Y si fuese por Santo Tomás Apóstol, me llevó a considerar no creer lo que no pasase por mis sentidos, en pocas palabras, a “ver para creer”.

Mi nombre en náhuatl es *Tepecuauyotl*, que significa “el que lleva en su corazón las montañas y los bosques”. En fin, el tiempo une el destino de las personas y va forjando su carácter.

Se ha dicho que el tiempo no existe, que se trata de un invento o creación humana y con mis escasas luces y escepticismo trato de razonar sobre el tema. Me remonto a la Grecia clásica y me encuentro a *kairos* y a *cronos*. *Kairos* resulta un concepto cualitativo, “lo que

*Departamento Académico de Derecho, ITAM.

sucede en el momento adecuado u oportuno”, lo que podría esperarse. Y *cronos* es un concepto cuantitativo: “lo que es preciso”.

En nuestro fabuloso y muchas veces enigmático pasado prehispánico representado en su último momento por el esplendor del pueblo tenochca, se separaba el tiempo del hombre con su medición de dieciocho veintenas o sea un total de 360 días, más cinco días *nemotemi*, ese lapso era el *xiuh pohualli*. El tiempo de la naturaleza, cuando germinan las plantas, se gesta un ser humano y se agoraba su futuro, veinte trecenas para un total de 260 días, era el *tonalpohualli*.

En la contemporaneidad nos encontramos a Heidegger, que en su obra *Ser y tiempo* nos permite solazarnos con un hermoso razonamiento que anoto textualmente:

[E]l pasado tiene siempre un sentido visto solo desde un presente. Lo pasado no solo no es más, considerado desde nosotros, sino que también fue algo distinto de lo que somos nosotros y nuestro concepto vital hoy en el presente [...] solo cuando la otroridad cualitativa de tiempos pasados se abre paso en la conciencia de un presente se ha despertado un sentido histórico [...] pero existe la gran separación temporal entre el historiador y su objeto [...] Si él la quiere representar tiene que tener de alguna manera el objeto ante sí. Se trata de superar el tiempo, y desde el presente, por encima del abismo temporal, aclimatarse en el pasado [...].¹

130

En tal tesitura, me siento como un pequeño resumen del pasado, pues por muchos siglos he estado ligado con esta zona del Valle de México.

Interpretando la cadena genética, algo me dice que estuve en un *calmecac* de la ciudad de Teotihuacán, creo que hoy lo conocen como “la Ventilla”. Ahí pintados en el piso de un patio cuadrangular, me enseñaron los dibujos de las trecenas del *tonalpohualli*; es decir, quedó en mí una interpretación del tiempo y creo que esos conocimientos me indujeron a buscar con inquietud el camino de la antropología.

Casi mil años después, seguramente algunos ancestros desarraigados, hambrientos y codiciosos fueron despreciados por *maxtla*, el

¹Martin Heidegger, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*, traducción Elbio Caletti, p. 369, en <<http://philosophersdesk.blogspot.mx/2009/08/martin-heidegger-el-concepto-de-tiempo.html>>.

cacique de Azcapotzalco, quien les concedió un terreno pedregoso formado por la lava del Xitle en los límites de Tenanitla (San Ángel), poblado por sabandijas, alimañas y serpientes. Pero no obstante esos peligros, se impusieron a la adversidad, mostrando su dominio en ese sitio que era conocido como Tizapán.

Tiempo después, algún otro de mis ancestros luchó en Culhuacán (parte del señorío de Coyoacán) adoptando y adaptando los elementos culturales del último reducto tolteca, donde se me enseñó el arte adivinatorio y me convirtieron en algún *tlamatinime* para conducir a los guerreros jóvenes

Seguramente también los portadores de mis remotos genes estuvieron cuando los ya para entonces llamados mexicas fundaron Tenochtitlán y el grupo disidente se separó y estableció la ciudad gemela de México-Tlatelolco (por cierto, ahí fue donde nació en el siglo XX).

Sentí la desolación cuando el último reducto de la defensa de Tlatelolco cayó en manos de Hernán Cortés y sus capitanes, pero gracias a Bernardino de Sahagún, otro portador de mis genes aprendió el alfabeto latino y posiblemente auxilió a los informantes sobre el mundo perdido y por lo que nuevamente asumí tareas de enseñanza. Ahora me apellidaría Suárez.

Creí que ahí terminaba mi vida por el mundo tangible, cuando el destino me trajo nuevamente a San Ángel por un pleito del tesorero real en contra de un benefactor que construiría la capilla mortuoria del convento carmelita de San Ángel. Estamos refiriéndonos al año de 1685, cuando me ostentaba con el rimbombante título de “Licenciado Gonzalo Suárez de San Martín del Consejo de su Majestad, su Oidor en esta Real Audiencia y Juez Comisario privativo del derecho de media annata”. Creo que ahí empezó mi incursión por el campo del derecho, claro que Tomás Moro me hubiera reprobado.

Transcurrió otro siglo y medio y al parecer, con el movimiento de independencia, se perdió la pista de mi tiempo y espacio ganados.

De lo que tengo gran duda es de si mi apellido francés Bel Mont, que no Belmont, llegó con las tropas francesas que intervinieron en la Guerra de los Pasteles o cuando los conservadores ofrecieron el trono

de México. Lo que sí sé es que un bisabuelo mío reposa en el Panteón Francés de la Piedad, creo que ahí puede asomar otra pista de mi espacio en el tiempo.

Luego se me despierta otra incertidumbre. Si mi apellido Belmont, ahora sajón, llegó con algún soldado invasor en la Guerra del 48. Lo que sé es que el mexicano o el norteamericano luchó en Padierna, límites de San Ángel con Tlalpan o pudo ser también en Churubusco. De lo que sí me platicaron es que los Belmont, durante la segunda parte del siglo XIX y principios del XX, poseían solares en Coyoacán. ¡Huy!, ahora sí. Para nuestros colegas maestros de historia, si acaso fuere de su interés, se presenta la oportunidad de sumar una nueva casta: indio, español, francés, norteamericano, ¿cómo la podrían denominar?

En un pasado más reciente y del que guardo las pruebas necesarias, tuve el privilegio de ser un estudiante al que le tocó la inauguración, en 1954, de la Ciudad Universitaria e iniciar los cursos en la Facultad de Derecho, por lo que mi existencia física ocupa nuevamente un espacio en el Pedregal de San Ángel.

En momento posterior se me invitó a formar parte de una institución educativa, el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Si las neuronas no me fallan, parece que fue en enero de 1972, y aunque ya había incursionado por la secundaria y el bachillerato, ahora era un reto aplicar en el ámbito de la educación superior mis escasas habilidades.

Plantel de Marina Nacional, barrio de Santa Julia de fama nada recomendable, edificio y aulas nuevas, que supongo en nada se parecería a los campus previos de Palma Norte o Serapio Rendón. Ahora con estacionamiento para una treintena de automóviles y con grupos de no más de 20 alumnos interesados en los nuevos programas diseñados y estructurados por Estudios Generales, los que les ayudarán a desarrollar nuevas aptitudes, razonarlas en el ámbito de la filosofía y aplicarlas en la solución de problemas reales. Con ese proyecto se fue transformando al alumno de una simple grabadora de datos en un individuo interesado en conocer a la sociedad para brindarle mejores servicios profesionales.

En 1978 retorné una vez más a Tenanitla. La mudanza a un nuevo campus, Río Hondo, Tizapán. El departamento de Estudios Generales

crece. Nuevas materias, nuevo reto, oportunidad para actualizarme, conocer el pensamiento económico, político y social de México. Tratar de aplicar el ejercicio del método dialógico con los alumnos, confesando que muchos minutos de clase los acaparaba con un monólogo ilustrativo. Recuerden que dije que yo no creía sino hasta que comprobaba.

En 1980 el Instituto me brindó la oportunidad de colaborar con el entonces recientemente estructurado Departamento de Derecho. Doble orgullo, porque ahora podría transmitir a los alumnos el sentido y espíritu de las normas jurídicas laborales aplicadas a la realidad del mercado de trabajo.

Me considero un ser imperfecto. Pienso muchas veces que no logro empatar con los cambiantes ideales, sentimientos y necesidades de nuestros jóvenes alumnos, pero el contacto con ellos me ha hecho, como montañista que fui, tratar de lograr la cumbre no importando el camino escabroso, la fatiga, el clima, la enfermedad y a veces la incompreensión de alguna generación por no lograr despertarle el interés.

Estoy convencido de que el tiempo y el espacio tienen una relación. He heredado de mis ancestros portadores de mis genes desde el pasado prehispánico, la etapa virreinal y la República, el amor por la naturaleza, la espiritualidad y riqueza cultural, la fuerza y la lógica de la norma jurídica, pero sobre todo la tenacidad con la que emprendo la tarea diaria de mi vocación como maestro, todo ese tiempo conjugado con el espacio, Tizapán, Tenanitla, Coyoacán.

Colaboro con el Tecnológico Autónomo de México, considerado como institución de muy alto nivel en el ámbito de la formación profesional, por lo que traigo a la memoria el siguiente juramento que se pronunciaba en la universidad del siglo XVI:

Seré obediente al rector y a los demás que le sucedieren y en lo futuro ejercieren el propio cargo y empleo de señores rectores [...] y que en los negocios y hechos de la universidad daré fiel consejo y ayuda y favor sin darlo jamás contra la propia universidad y sus bienes, que asimismo vendré cuantas veces fuere necesario y no participaré en reunión alguna contra las constituciones y estatutos.

GONZALO SUÁREZ BELMONT

Como profesor, con casi 43 años de tener a mi cargo la impartición de diversas materias, tanto de los programas del Departamento de Estudios Generales como del Departamento de Derecho, les mandaré a los estudiantes un mensaje del que es autor Juan Bautista Balli en 1596:

Vivís en una ciudad y pertenecéis a una universidad muy floreciente en todo tipo de virtudes y de méritos, en las cuales, como dijo aquel autor respecto de la ciudad de Atenas, no podéis entrar en ningún templo, en ninguna plaza, en ningún palacio, ni en ningún lugar, sin poner vuestra planta sobre alguna huella de virtud.

Con motivo de este homenaje del que soy objeto por mi cuadragésimo segundo aniversario como maestro de asignatura en el Instituto Tecnológico Autónomo de México, aprovecho para dar las gracias al señor Rector Arturo Fernández Pérez, al Vicerector Alejandro Hernández Delgado, a los jefes de los Departamentos de Estudios Generales y de Derecho, doctores Carlos McCadden y Jorge Cerdio, a los colegas maestros de la mesa doctores Raúl Figueroa Esquer, José Manuel Orozco Garibay y Luis R. Raigosa, en especial a los doctores José Ramón Benito Alzaga y Carlos de la Isla Veraza y a los demás que me honran con su presencia, al personal administrativo y de intendencia, a los que son y han sido mis alumnos, a mis amigos, a mis familiares, a mi esposa María Luisa, a mis hijos Gonzalo y Mauricio, que creo seguirán con la tarea de ser espectadores y a la vez actores conjugando el tiempo con el espacio.

Muchas gracias.

SEMBLANZA DE GONZALO SUÁREZ BELMONT

*Raúl Figueroa Esquer**

Conozco al Maestro Gonzalo Suárez Belmont desde 1988. Mis primeros contactos con su persona fueron a través de las reuniones de las materias de Historia Socio-Política de México y Problemas de la Realidad Mexicana Contemporánea en el Departamento Académico de Estudios Generales.

También, durante 1989 fue alumno mío en el Diplomado en Historia de Occidente que yo coordinaba y, como es de rigor, me tocó impartir el módulo dedicado al siglo XIX.

En aquel tiempo éramos vecinos, yo de la colonia Juárez y él de la Tabacalera, razón por la que amablemente me invitó a su casa para compartir sus enormes conocimientos de historia y los objetos antiguos que posee.

Don Gonzalo Suárez es un gran anticuario, asunto del que quiero extenderme un poco.

Me quedé asombrado al ver que en una casa particular aparecieran piezas prehispánicas registradas ante el Instituto Nacional de Antropología e Historia, así como por la enorme cantidad de documentos que posee. Me impresionó ver ejemplares de los pagarés de los Bonos de la Deuda Española del siglo XIX.

También gocé de la amabilidad, la hospitalidad y la excelente gastronomía de su esposa María Luisa Prado.

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

RAÚL FIGUEROA ESQUER

De Gonzalo puedo relatar muchos testimonios como persona, abogado y maestro, asesor y consejero en los más diversos campos.

Él también, tal vez sin saberlo, me enseñó a lidiar con los cobros abusivos de la tarjetas de crédito y cómo resolverlos.

Por 1993, mi relación siempre cordial y respetuosa tuvo un extraño paréntesis. Fue en el semestre de agosto-diciembre en el que su hijo mayor, Gonzalo Suárez Prado, llevó conmigo el curso de Historia Socio-Política de México.

Gonzalo padre dejó de dirigirme la palabra.

Yo estaba atónito ante esa actitud.

Su deseo, después lo entendí, era preservar mi imparcialidad y de que no se mezclase nuestra amistad con el desempeño académico de su hijo, que por cierto fue excelente y al terminar el curso, reanudamos nuestras reuniones y tertulias con don Gonzalo padre.

El Maestro Suárez Belmont me enseñó sus técnicas para calificar uno de los más complejos problemas de las materias de Estudios Generales, la evaluación de la participación oral de los alumnos.

En el 2010, sufrí una operación en el pie derecho por una deformación genética. Me desesperaba con mi lenta recuperación. Gonzalo insistió en que acudiera con un especialista que era de toda su confianza, así fui encaminado a mi completa recuperación.

En efecto, dicho especialista, el doctor Drake Navarro, un traumatólogo cubano dedicado a la medicina del deporte, pudo lograr a través de varias sesiones mi completa recuperación.

Todo lo anterior es para dar idea a este público de la dimensión humana de don Gonzalo Suárez Belmont, gran maestro, amigo entrañable, padre y esposo ejemplar.

HOMENAJE A GONZALO SUÁREZ BELMONT

*José Manuel Orozco**

Una de las mejores experiencias que ofrece la vida es conocer a un ser humano integral. Me refiero a una persona íntegra en todo sentido. Y que a partir de ese encuentro deriven otros que permitan ser mejores a quienes coexisten o conviven con uno. Cada momento de nuestra vida se encuentra vinculado e inmerso en entornos donde están los otros. Y el resultado de esas relaciones constantes, de entorno en entorno, demandan que uno sea responsable, moralmente recto, capaz de dialogar y aportar argumentos, pero, sobre todo, capaz de ofrecer siempre un mínimo de cortesía a los demás. Esa ruta de vida, o paso en el ir por la vida, de entorno en entorno, puede definirse como una *peregrinación impregnada de valores*. Es preciso tener presente que los valores se aprenden y asumen mediando la familia, la gente cercana, y la ejemplaridad de vida que ofrecen las personas que se van conociendo. Valores morales, estéticos, cívicos. Incluso aficiones recreativas y apetitos cognoscitivos. Cuando una persona adquiere valores y los mantiene, suele vivir los entornos con entusiasmo. No siente el peso de tener que estar con los otros. Vive entonces la conciencia del nosotros.

Algo parecido me ocurrió cuando conocí a Gonzalo Suárez Belmont. Primero, porque al llegar al ITAM, cuando comenzaba a trabajar como profesor de asignatura, lo encontraba en la vieja sala de control de listas

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY

que ahora es el espacio de las aulas casi inmediatas a las escaleras que bajan a la biblioteca. Recuerdo que lo primero que vi fue a Gonzalo hablando por teléfono y resolviendo problemas propios de su profesión en su despacho. Vestía una chaqueta de piel color marrón, pantalón de casimir gris Oxford y corbata roja (lo recuerdo muy bien). Hace 27 años, en 1987, pues, comencé como profesor de asignatura. Después tuvimos una plática sobre las montañas, el alpinismo, los bosques de México, y especialmente lo que descubrí que era una afición común: el amor a la naturaleza. De ahí pasamos a temas políticos y sociales. Estuvimos de acuerdo en que eran momentos de crisis. ¿Cuándo no lo han sido? ¿Acaso no siguen siendo momentos difíciles? Lo que dijimos y conversamos durante casi una hora nunca lo olvidaré. Decíamos que era necesaria la transparencia, la equidad, el sentido de la ley y su introyección; que había mucha corrupción y que estábamos entrando a una etapa en la que el sistema económico tenía a millones de mexicanos en la pobreza. Hoy, esos temas siguen vigentes lo mismo que nuestras ideas de entonces. Quizás ahora diríamos que no se ve la ley y el sentido de la misma, que hay una crisis del Estado de Derecho. De hecho, la semana pasada Gonzalo, con su cortesía y seriedad de siempre, me dijo: “hoy mismo le decía a mis muchachos que es urgente que se restablezca el orden y que haya justicia aplicando la ley”. Ambos pensamos que en la medida en que se permite que el caos impere y crezca la violencia, la gobernanza democrática está en peligro.

En ese entonces hablábamos de lo que cada uno enseñaba en el ITAM. Y Gonzalo me dijo que lo importante era que me comprometiera con mis estudiantes y con la institución. Un hombre leal, respetuoso, trabajador a cual más, siempre responsable y entregado, que llegaba muy temprano a sus clases, se iba al despacho y volvía por las tardes a dar clases. Incesante y tenaz, sin faltar prácticamente un solo día. Pero no por obligación, sino por gusto relativo al compromiso con la academia. Gonzalo Suárez se me fue desvelando cada vez más como un hombre de compromiso. Pero doble, porque se trataba del abogado que tiene asuntos varios y de varias disciplinas jurídicas (laborales, civiles, por lo menos), y los resuelve; al mismo tiempo, es el académico que gusta

enseñar a los futuros abogados y a los jóvenes de diversas licenciaturas en el área humanista de los Estudios Generales. Hombre práctico y humano, abogado en la praxis y profesor de vocación, me fueron ganando la admiración y el respeto. Sobre todo respeto. Ese sentimiento ahora es de amistad. Una verdadera amistad en el mejor de sus sesgos: lo fraterno.

Recuerdo los días que desde hace 26 años (y el lleva 42, de modo que apenas y sé algo de todo lo que él sabe de nuestra casa de trabajo), llegábamos a las seis de la mañana. Nos estacionábamos al lado de lo que ahora es la sala de maestros, justo frente a lo que ahora es la Plaza de las Palmeras. Yo tenía un coche pequeño (ustedes saben que suelo cambiar de coche, pero recuerdo que era una Caribe roja muy en desgracia). Yo en mi Caribe GL vieja y Gonzalo tenía un Grand Marquis muy cuidado (no recuerdo si azul marino o negro), flamante, aunque no nuevo. Y cerrábamos los ojos un poco. Apenas algo de descanso previo por haber madrugado, y justo faltando cinco minutos para las siete nos bajábamos del coche para ir caminando hacia las aulas. Lo curioso es que sigue siendo igual. Idéntico, lo mismo. Llegamos cada martes y jueves a las seis y bajo el mismo ritual hacemos lo mismo.

Puedo decir sin eufemismos que los momentos del café fueron memorables por años. Coincidíamos en la sala de control de listas para dar clase a las cinco de la tarde durante casi dos años. Siempre llegamos puntuales a las cuatro y nos sentábamos a tomar un café y repasar la agenda. En esas charlas nos acompañó Manuel Ramos, quien es otro amigo y querido colega profesor de Historia Socio-Política de México. Gonzalo sacaba de pronto un billete de la época de Porfirio Díaz, nos mostraba algún incunable, un texto curioso, un documento con la firma de Lafragua o una pieza de obsidiana prehispánica. Recuerdo que Rodolfo Vázquez entró una tarde por café y nos vio extrañado. Muy perplejo, exclamó: “¡Pero si es que ustedes parecen tres hombres del siglo XIX; parecen parte de una logia!” Yo le decía que no, que no éramos eso, a lo que Rodolfo dijo: “Es que así eran, como ustedes, los hombres del XIX”. Gonzalo el hombre que colecciona piezas, libros, antigüedades propias de nuestro pasado. A la exposición de libros raros fuimos varios cuando en la biblioteca se colocaron en tres vitrinas conteniendo esas hermosas rarezas.

Puedo pensar en el amigo y el maestro como un hombre de pocas palabras. En efecto, Gonzalo no es proclive a lucirse, a dar oratorias preñadas de adjetivos. Reflexivo, pensante, va emitiendo sus juicios con gran prudencia. De pronto una pregunta que deja helado; una frase que acierta. La sonrisa y de nuevo la escucha atenta.

El privilegio de conocer a su hijo Gonzalo, con quien tuve incluso la experiencia de hablar también de muchos temas, de apoyarlo en sus ímpetus que lo iban perfilando hacia la actividad política misma, me reveló que igual que su padre yo trataba con un joven hecho de una sola pieza, responsable, trabajador, comprometido con el país. Ahora desempeña labores de seguro fundamentales en su área.

Quiero también decir algo más sobre el temple de Gonzalo Suárez Belmont. Una mañana de tantas en que suelo bajar de mi oficina e ir a buscar un café, soy hombre de rituales, entonces, frente al ITAM, donde mi colega Miguel del Castillo nos ofrecía el mejor café que he probado, me topé con Gonzalo. Venía muy triste, caminaba aprisa. Se detuvo un momento casi frente a la oficina de rectoría. Y me contó que su querida madre había fallecido. Solamente una lágrima esbozó, nunca se le quebró la voz, y venía preocupado porque ya llegaría algo tarde a su clase. Eso pinta la madera de la que está hecho. Un hombre forjado en recios valores, de seriedad e integridad, de compromiso y como he sostenido, un amigo siempre leal y noble.

Creo que haber entregado 42 años de vida a la labor docente en nuestra casa de estudio y trabajo es decir velozmente lo esencial. Se trata de una vida de entrega sin duda a la actividad más bella que puedo imaginar: formar a los jóvenes que irán a asumir responsabilidades importantes en los sectores público y privado del país. Formar e informar. Nunca fallar. Y sobre todo, querido por sus estudiantes. Me decía una alumna que tomó clases con él hace seis meses: “el profesor Suárez hace reflexionar sin enojarse, pacientemente, con tranquilidad, nos va mostrando el amor a la historia, a nuestras tradiciones y el profundo respeto por nuestras instituciones. Nos enseña sus objetos que colecciona”. Estoy cierto de que Gonzalo Suárez Belmont ha vivido los entornos cuya experiencia ha llevado desde el ITAM de Marina al ITAM de hoy. Desde

los años en que en el ITAM de Río Hondo teníamos un huerto, árboles, estacionábamos los coches incluso bajo los edificios, los pisos eran de mosaico rojo, paredes verdes y techos altos, corredores fríos propios de ese edificio que fue seminario, el que ahora es síntesis de todo lo anterior en su forma actual, moderna, articulada, más grande y desde luego con más carreras, estudiantes, cursos, telecomunicaciones, redes. Esos procesos los ha vivido Gonzalo, que es testimonio viviente de buena parte de la historia del Instituto.

Finalmente, Gonzalo, te agradezco la amistad (lo reitero), y admiro tu labor. Espero que sigas muchos años más entregando tu experiencia y saber a los jóvenes. Y que obviamente la alegría y salud de esta ocasión nos enseñen que uno puede amar lo que hace, si lo hace con verdadera vocación. Gonzalo Suárez Belmont es un hombre de vocación profunda.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DIÁLOGO DE POETAS

Las palabras nos transportan a mundos nuevos, pero dicha novedad es quizá mera apariencia: somos capaces de viajar y de reconocer aquellos parajes lejanos porque en ellos nos reconocemos y, al leerlos, re-conocemos nuestro mundo interno. La poesía es un viaje hacia lo inesperado, en ocasiones hacia lo indeseable o lo anhelado. Mas todo aquel que se deja transportar por la poesía a lugares distantes, inevitablemente vuelve su mirada hacia sí mismo, para verse distinto. Los versos de Angelina Muñiz-Huberman son pasaportes hacia esa realidad que todos conocemos, pero que aprenderemos a captar con ojos distintos. Su lenguaje es sincero y directo; sacudido de ornatos, no sacrifica profundidad ni tampoco humor. Llevan con cierta frecuencia el triste peso de una realidad que nos aplasta, inexorable, pero entre líneas existe siempre un latir sonriente, una esperanza desafiante.

Angelina Muñiz-Huberman nació en Hyères, Francia, y se naturalizó mexicana en 1954. Reconocida ensayista, narradora y poeta, es doctora en Letras por la UNAM y en Lenguas Romances por la Universidad de Pensilvania y la City University of New York. Actualmente es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre los premios que ha recibido destacan el Premio Xavier Villaurrutia 1985 por *Huerto cerrado, huerto sellado*, y el Premio Internacional de Novela Sor Juana Inés de la Cruz 1993 por *Dulcinea encantada*.

David Moreno Guinea

ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN

SEIS POEMAS

Angelina Muñiz-Huberman

PASOS

Pasos por el suelo de trilladas hojas
Huellas desperdigadas sobre huellas desperdigadas
Donde pongo los pies otros pies y otros y otros
Sinfin de pisadas
Nadie se agachó a recogerlas
ni siquiera en una antología.

JACARANDA ABATIDA

144

Sé que llegará el día
en que se arrancará el espacio
de la jacaranda que tantos años
he contemplado desde el
cristal de mi ventana.

Sé que llegará.

RESPIRACIÓN

De pronto respiro a pleno pulmón
como si estuviera a pleno bosque
entre arces y abedules

o desde la cubierta de un barco
a pleno océano.

Pero no,
estoy aquí encerrada en alta ciudad
sin paisaje, ni olor a bosque ni a sal de mar.

INSISTIR

Otro día dije
¿para qué insistir?

Deliberado insistir
instántaneo insistir

Inútil
 borrable
 insistente

¿Insistes en insistir?
¿No has oído el eco
de tu voz sorda?

Eso es insistir.

ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN

DESDE MI VENTANA

Sólo veo ventanas cerradas desde mi ventana
Ventanas que dan a ventanas, que dan a ventanas

Las otras ventanas no dejan entrar la luz
Sólo la reflejan del horizonte que no vuela

¿Por qué nadie abre las ventanas,
corre las cortinas?

Tuve un amigo que me decía
¿y tú por qué no cierras las ventanas,
corres las cortinas?

He ahí el poderoso misterio.

Unos cierran ventanas
otros las abren.

¿QUÉ MÁS?

Porque debe haber más
Siempre hay más.

VACÍO

*Rosa María Toledo**

Retiró la libreta y tapó cuidadosamente el bolígrafo. Cerró los ojos y estiró las piernas. La música que sonaba en el fondo había parado hacía un rato. No esperaba a nadie. No tenía en aquel día particular ninguna cita a la cual acudir. Se llevó las manos a la nuca y masajeó la cansada base del cráneo. Por un momento deseó que se le ocurrieran historias fantásticas que contar, o ideas trascendentales que defender, pero nada se le venía a la cabeza, tal vez por el hecho de que su vida no podría ser más ordinaria. Llevaba ya meses, si no es que años, hundido en una vida absurda, plana como un papel; dejándose llevar con un empujón leve, a través del tiempo, cómo si los pies se movieran al ras de una superficie lisa, sin defectos, y que un colchón de aire le hiciera flotar. No se rozaba con nada, no pasaba cerca de ningún mueble filoso. No se aproximaba a ninguna pendiente, no se veía ningún obstáculo en el camino, ningún borde que esquivar, ni por los lados, ni por encima. La fuerza que lo movía por la vida era firme pero leve, nada más alejado de violento, nada más alejado de vertiginoso.

No había anécdota personal de drama ni de aventura que pudiera contar y sin nada en su vida su imaginación se había cerrado. No había asociación de palabras que le funcionara; el saco de las metáforas, las perífrasis, las ironías, se le había vaciado. Le asqueaba que su vida se redujera a lo cotidiano, a las relaciones humanas, que ya de por sí le

*Profesora de la Universidad de Tennessee.

ROSA MARÍA TOLEDO

enmarañaban, ahora además se le figuraban aburridas, chocantes. Era como si el espíritu le hubiera abandonado.

Se figuró como un vaso de agua y se vio vacío –transparente, limpio y al borde de la mesa. El cristal del que estaba hecho era todavía bastante diáfano, no había perdido su transparencia brillante, pero se adivinaba viejo. No tenía ninguna quebradura, ni despostillo en el filo, pero era absolutamente transparente y estaba inevitablemente vacío. Esta imagen le causaba una angustia infinita. Le hubiera gustado ser un vaso de plástico transparente igual, pero desgastado o por lo menos de un plástico opaco que le diera más carácter, que proporcionara algún matiz a ese hueco que tenía por dentro. Más aún le hubiera gustado ser una taza de loza china, vieja, despostillada inclusive –que sugiriera una vida extranjera o de vicio– con algún invitante té de hierbas exóticas humeando por dentro. Le hubiera gustado tener algo dentro, aunque fuera algún líquido gelatinoso, de olor y color nauseabundo y que se afirmara imbebible. Pero no, una y otra vez se volvía a él la imagen del vaso de cristal vacío al borde de la mesa alta de la cocina y ahora podía ver claramente el piso de baldosa italiana esperándole abajo, invitándolo a tomar un paso extra. Ahora se explicaba el porqué de la imagen de vaso vacío. No podía tener nada dentro, porque al caer no solo se quebraría en mil pedazos, sino que salpicaría la baldosa italiana del piso de la cocina y se haría un desbarajuste de líquido y vidrios que alguien tendría que limpiar y no podía imaginarse quién, en su vida personal, pudiera hacer tan molesta tarea. Le daba pánico ser una carga para cualquiera, aun que fuera para recoger los pedazos rotos del piso. Se sintió mal al figurarse a su amado, cortándose al levantar los vidrios del suelo. Se imagino la expresión de lástima de una alguna persona anónima juntando los pedazos, indagando en la calidad del cristal, y viendo que no era de Murano, que no estaba labrado, que no tenía ningún tinte interesante, ni burbujas inyectadas en el cristal, que no era cristal caro, ni importado. Era un ordinario vaso de cristal... y estaba vacío, gracias a Dios. También se imaginó a esa misma persona viendo hacia los lados, poniéndose de pie, con la bolsa de papel llena de vidrios rotos, mirando en la mesa, tratando de explicarse que era lo que había provocado que el vaso se precipitara hacia el piso y se rompiese, pero no había

nadie rondando los perímetros de la cocina —hábitat natural del vaso— y no recordaba ningún temblor de la tierra, tan cotidianos en la Ciudad de México, que hubiese producido la caída.

Era mejor estar así... vacío. Perdurablemente vacío. Sí, perdurablemente e irrevocablemente. Por si caía, que no se hiciera desbarajuste tal. Pero ya pensándolo más detenidamente, no caería nunca. ¿Qué fuerza lo empujaría al borde de la mesa y lo haría caer? No tenía forma de encontrarse con ese precipicio. No. La imagen del borde de la mesa solo estaba allí para subrayar la inmovilidad del vaso, para que el quiebre se le antojase, y el final se le presentara apetecible pero no porque existiera una fuerza de cambio. No había tal. Era de una inmovilidad absolutamente constreñida por las leyes de la física. Si no había una fuerza que moviera el vaso, este podría pasar una eternidad ahí postrado al borde de la mesa, sin tener forma de remediar su vacío. No tenía la libertad de llenarse con algún ponzoñoso veneno, o refrescante elixir. Estaría allí esperando a que alguna fuerza natural, o fuerza del destino, llegara a hacerse cargo de su principio o de su fin. Estaría allí esperando a que algún agente externo —ser animal, o material, fenómeno o ley divina— se acercara a poner fin a su desgraciada existencia —porque no se le podía llamar vida a aquel estado inerte en el que se encontraba. O tal vez esperar a que un ser vivo, se acercara a dar sentido a su vida y lo llenara de una fresca limonada en una tarde de verano. Le reconfortó inmediatamente el sentir lo fresco y lo límpido del agua desliziándose por sus paredes lisas. Le hubiera gustado probar lo dulce y ácido del líquido, pero su carácter poco poroso se lo impidió. Se imagino las rodajas de limón amarillo dejándose ver a través de sí, brillando con el reflejo del sol y se sintió más erguido y orgulloso que en muchos años. Sintió los hielos produciéndole no solo una música con su tintineo, sino también un baile gozoso por dentro. Percibió el frío de la charola de metal a sus pies. Le causó vértigo el movimiento al ser transportado a otro lugar... ¿a la mesa del salón tal vez? No. A la mesita del jardín. Percibió la brisa de afuera golpeando sus paredes rígidas. Tardó un poco en comprender la sensación nueva e incomprendible que le causaba el líquido frío dentro de sí al contrastar con el ambiente caluroso de fuera y empezó a sudar. Sintió los dedos firmes

ROSA MARÍA TOLEDO

que lo sostenían, suspendido en el aire, con un precipicio esperándole abajo, pero se abandonó en confianza y descansó todo el peso de su ser entre esos delicados, pero firmes dedos. Se deleitó con el roce de los labios, hinchados de sed, que recogían el líquido de su finísima boca de vaso de cristal. El orgasmo vino al sentir unos suaves dedos jugando con el líquido dentro de sí, haciéndole cosquillas, jugando a atrapar un hielo, que se escabullía de los dedos indagadores, y se deshacía en sus entrañas. Después de unos tragos más, largos, rotundos, vino el vértigo de la bajada y fue depositado en la mesa, quedando una vez más, rígido, abandonado y la sensación de vacío le inundó una vez más. Le quedaba un poco de sudor por fuera, que el viento suave fue secando poco a poco. Quiso llorar pero no pudo. Pretendió que aquellas gotas condensadas en sus paredes externas fueran sus lágrimas pero comprendió que no le servía de nada engañarse a sí mismo, se encontraba solo y vacío una vez más. Encontró consuelo en el sol apacible de una tarde que se aleja y se sumió en un estupor. Volvió en sí al percibir un revoloteo a su alrededor. Se quedó absolutamente quieto para investigar lo que pasaba. Le volvió a la mente la sensación de vértigo de los primeros días de un enamoramiento: dos abejas se entretenían chupándola. Primero se designaron solo a los bordes del filo, produciendo un cosquilleo profundo. Más adelante se aventuraron a su interior al percatarse de los residuos de aquel brebaje dulce que horas antes le había llenado de muchas otras sensaciones. Se limitó a estar, a sentir el enamoramiento que aquellos dos seres ajenos le causaban. No quiso moverse y recordó que aunque hubiera querido, no hubiera podido hacer nada por hacer perdurar o por darle fin a esos instantes de goce, y se limitó a sentirlos con una felicidad leve. Cuando las juguetonas abejas se alejaron finalmente, cayó la noche vertiginosamente. Por algunos instantes reparó en el hecho de que había otros vasos a su alrededor, pero su carácter de vaso vacío no le dejaba entretenerse cuestionándose qué era lo que estos otros pudieran estar pensando, o percibiendo. No sabía si ellos, como él se cuestionaban su existencia. No se le antojó hacer conversación u organizar una reunión para encontrarle solución a su falta de libertad. Tampoco se interesó mucho en que algunos de los vasos que le rodeaban eran más finos, más elegantes o

más coloridos que él. A estas alturas, su carácter de vaso lo había inundado completamente y todas las preocupaciones humanas que le habían entretenido en algún momento lo abandonaron y, aunque hizo un intento por recordar la profunda felicidad del estar lleno de una dulce limonada apenas esa misma tarde, su vacío se apoderó de él y sus átomos se helaron con el frío de la noche a la intemperie. Ahora sí estaba completamente vacío, rígido, inerte.

R.E. Toledo. Estudió la licenciatura en comunicaciones en la Universidad de Texas, en Austin (1994). Completó los estudios de maestría en literatura hispana en la Universidad de Tennessee (2000) y una segunda maestría en escritura creativa en la Universidad de Nueva York (2012). Actualmente se desarrolla como docente en el departamento de Literatura y Lenguas Modernas Extranjeras de la Universidad de Tennessee de Knoxville. Fungió como coeditora de la segunda edición de la revista *Imanhattan*, publicada por el programa de escritura creativa de NYU. Sus poemas y cuentos han sido incluidos en publicaciones como *Letras Femeninas*, *Lable Me Latina/o*, así como en blogs y revistas electrónicas. Sus dos primeros poemarios *Pregonero despertar de voces* (Abismos, 2013) y *Azules sueños naranjas* (miCielo, 2013) fueron publicados en México. *Azules sueños naranjas* fue presentado durante la Feria Internacional del Libro del Zócalo, Mexico, octubre del 2013. Actualmente trabaja en la traducción de las obras del poeta estadounidense Billy Collins, una antología de textos transfronterizos *Nos pasamos de la raya*, y la colección de poesía *Chilancana y otros vacíos*. “Vacío” es parte de esta colección inédita.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

TRAS LA SABIDURÍA PERDIDA DEL DOLOR

*Paula Arizmendi Mar**

RESUMEN: En este texto se plantea la posibilidad de alcanzar una sabiduría en la experiencia del dolor. Para ello, se analiza la promesa moderna de erradicación, la des-subjetivación técnica de los dolores, así como la disección taxonómica entre “dolor” del cuerpo y “sufrimiento” de la psique que ha realizado la ciencia moderna, para comprender en qué medida puede la experiencia dolorosa enseñarnos algo en la contemporaneidad y en las sociedades actuales.

PALABRAS CLAVE: dolor, sufrimiento, dolorismo, filosofía moderna, pedagogía.

CHASING THE LOST WISDOM OF PAIN

ABSTRACT: In this article, we propose the possibility of obtaining wisdom through experiencing pain. In order to do so, we will analyze the modern promise of eradication, the technical desubjectivation of pain, as well as the taxonomical distinction between “bodily pain” and “suffering” of the psyche achieved through modern science in order to understand how a painful experience can teach us about our contemporaneity and modern societies.

KEYWORDS: pain, suffering, dolorism, modern philosophy, pedagogy.

153

RECEPCIÓN: 9 de noviembre de 2014.

ACEPTACIÓN: 20 de febrero de 2015.

* Paula Arizmendi es doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, y actualmente es profesora de la UNAM (FES Cuautitlán).

TRAS LA SABIDURÍA PERDIDA DEL DOLOR

La sabiduría del dolor

“Este es tu dolor. Esta es tu mano ardiente justo aquí [...] Este es el momento más grande de tu vida y tú estás perdiéndotelo de alguna manera [...] Solo después de que hayas perdido todo serás libre de hacer cualquier cosa.”

CHUCK PAHLANIUK¹

¿Es posible un aprendizaje vital de la experiencia dolorosa? Acaso la última tendencia reivindicadora de la sabiduría del dolor en el siglo XX haya sido el llamado *dolorismo*, una de las pocas corrientes que intentaron

recuperar la pedagogía del dolor. Surgido en Francia en 1919, el término “dolorismo” fue acuñado por Georges Duhamel en una reseña sobre el libro *Le Possession du monde*. En un primer momento, su semántica era claramente despectiva; no obstante, años más tarde un periodista y escritor francés, Julien Teppe, lo recuperó y le dio un nuevo sentido en dos libros que salieron a la luz como anticipando la Guerra Mundial venidera: se trataba del libro *Apologie pour l’anormal*, o “Manifiesto dolorista”, editado en 1935, y *Dictature de la douleur, ou précisions sur le dolorisme*, aparecida en 1937. Tiempo después, Teppe lanzaría la *Revue doloriste*, una obra que logró subsistir durante tres años, y por la cual pasaron plumas

¹“This is your pain. This is your burning hand right here [...] this is the greatest moment of your life and you’re off somewhere missing it [...] Its only after you’ve lost everything that you’re free to do anything”. Palahniuk, Chuck, *Fight Club*, 1996, Nueva York, W. W. Norton & Company, p. 77.

tan prestigiosas como la de André Gide, Colette, Paul Valéry y muchas otras más.

Grosso modo, el dolorismo considera al dolor —y especialmente en el dolor físico— como un medio de auto-descubrimiento, como un camino para entender las verdades más fundamentales en relación con uno mismo. La experiencia dolorosa es, así, la posibilidad de purificación y liberación del individuo de las ataduras terrestres, así como el método para acrecentar la compasión hacia los demás y la lucidez hacia uno mismo: el socrático *gnôthi seautón*² del Oráculo de Delfos logrado por medio del padecimiento. Por ello es que los doloristas identificaban el sufrimiento con virtud y el placer con pecado: el dolor era un ofrecimiento a las potestades divinas, que los llevaría a obtener alguna ganancia ultraterrena. Julien Teppe reivindicaba el dolor como esa forma pura de llegar a uno mismo:

El dolor es, de todos los estados psicológicos, el que se impone sobre el ser entero, carne y espíritu, con la mayor urgencia, con el mayor peso. Es una disposición que barre, borra y aniquila todo lo demás. Con él, no puede hacerse trampa o compromiso. Él está ahí, y es suficiente para que no quede nada a su alrededor. Gran humillador, ridiculiza, con el más fuerte abrazo, el menor intento de escape pues, tras

²En español: “Conócete a ti mismo”.

la violación, sigue comprometido con su presa. ¡Dictadura del dolor, sí!³

Como se desprende de la cita, el pensador francés postula que el motor más puro y más eficaz para movilizar al ser humano no es otro sino el dolor. Teppe enuncia algo parecido a lo que fabula el novelista americano Chuck Pahlaniuk en el *Club de la pelea* —citado en el epígrafe de este texto—: el dolor como una vía inexcusable de autoconocimiento, de lucidez absoluta. Ni la alegría, ni la reflexión ni el placer: el dolor es aquello que nos llevará a la más honda pureza de nuestra humanidad, aquello que nos muestre más primordialmente la condición humana. Al ser el dolor una sensación tan sobrecogedora, de la cual no podemos escapar (como sí lo hacemos con otras percepciones o emociones), él será entonces nuestra única posibilidad de llegar al fundamento del ser, a la casa en la que habita la realidad última de nuestro mundo y de nosotros mismos.

³“La douleur est, de tous les états psychologiques, celui qui s’impose à l’être entier, chair et esprit, avec le plus d’urgence, le plus de poids... C’est une disposition balayant, rayant, annihilant toutes les autres. Pas moyen, avec elle, de composer ou de tricher. Elle est là, et cela suffit pour que plus rien ne subsiste autour d’elle. Grande humiliatrice, elle rend ridicule, au plus fort de son étreinte, la moindre tentative d’échappade, puis, après le viol, reste attachée à sa proie. Dictature de la douleur, oui!” Teppe, Julien, *Apologie pour l’anormal. Manifeste du dolorisme*; seguido de *Dictature de la douleur*, 1973, París, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 47.

NOTAS

Por ello, en consecuencia, los esfuerzos de Teppe se dirigían contra lo que denominó la “tiranía de lo conveniente”: contra los individuos alestargados y perezosos cuya única motivación y búsqueda parecía ser el mero cultivo del bienestar. De acuerdo con el escritor francés, la agresión, las hostilidades y la guerra provienen de que los hombres no pueden imaginarse verdaderamente el dolor. De ahí su asombrosa capacidad de infligir heridas al otro, porque no *saben* sentir el dolor en carne propia, ni tienen la pericia para aprender de él.

Teppe iba más allá de la mera diagnosis del dolor y vislumbraba una especie de didáctica sufriente: tras descubrir los méritos del dolor, el periodista francés establecía una fórmula para beneficiarse de un método práctico, con la finalidad de llegar a un enriquecimiento personal. El himno al dolor de Teppe postulaba la extracción de una fuerza creativa y, por ende, del ansiado camino al autococimiento. De tal manera nos constituía el dolor, a juicio de Tepe, que prácticamente se reformulaba el apotegma cartesiano en un “Siento dolor, luego existo”:⁴ en el dolor estaba la catarsis, la purificación, la transparencia, la fuerza para aniquilar todo aquello incidental y falto. No es

extraño que, amparado en estas ideas, Teppe sugiriera vigorosamente la adición de visitas a hospitales y sanatorios en los programas educativos. ¿Cómo, si no es por el testimonio, puede comprenderse la fuerza creativa del dolor?

La visión del dolor como un método de aprendizaje no es nueva en el pensamiento occidental. En la Antigua Grecia ya Esquilo atestiguaba en su tragedia *Agamenón* esa verdad que antaño era lugar común: que el camino hacia la sabiduría tenía que pasar por la vereda del sufrimiento. No era la felicidad o el placer aquello que llevaba al conocimiento: era su contrario, el arduo camino del sufrimiento: “Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento”.⁵ Veinticinco siglos después Ivan Illich, polémico filósofo austriaco, advertía que el dolor tenía una función clara en las sociedades premodernas: la cultura tradicional aleccionaba al individuo para tolerar el dolor, para comprender el sufrimiento, para encontrarse con la muerte de una forma lúcida y valiente. En el dolor se encontraba una de las máximas enseñanzas de humildad y tolerancia, de paciencia y de autocontrol, aseguraba quizás nostálgicamente Illich.

⁴ Julien Teppe, *Apologie pour l'anormal*, op. cit., pp. 46-7.

⁵ Esquilo, *Tragedias*, 1993 [458 a. C.], Madrid, Gredos, trad. Bernardo Perea Morales, p. 380.

La inutilidad de la sabiduría dolorosa

Todo lo anterior ha desaparecido: los tiempos modernos, a juicio del médico y pensador austriaco Ivan Illich, le han dado la espalda a tal aprendizaje: ya no existe una sabiduría en nuestra noción del dolor, o si acaso es un mero remanente que no encuentra sentido más allá de la medicina. Así, la “civilización médica cosmopolita” rechaza que el hombre deba enfermar, sufrir, ¡incluso morir!: de ser la muerte y la enfermedad, experiencias esenciales, devienen meros accidentes que únicamente la medicina puede curar o incluso prevenir. Pero lo que se ha perdido en el proceso es una identificación del sujeto con *su* dolor, *su* enfermedad, *su* muerte.

Los dolores, desde esta perspectiva técnica, se observan ahora de forma objetiva y transparente: solo son estímulos nerviosos frente a los cuales el cerebro reacciona creando una reacción que desagrada y oprime. Ese es, a juicio de Illich, el *dolor medicalizado*, el que suprime toda enseñanza posible del análisis social y cultural del enfermo. Y es que únicamente cuando los sentidos subjetivos y pedagógicos de la experiencia dolorosa desaparecen, es que los analgésicos comenzarían a funcionar.

La cultura afronta el dolor, la anomalía y la muerte interpretándolos;

la civilización médica los convierte en problemas que pueden resolverse suprimiéndolos [...] La cultura hace tolerable el dolor integrándolo dentro de un sistema significativo. La civilización cosmopolita aparta al dolor de todo contexto subjetivo o intersubjetivo a fin de aniquilarlo.⁶

La victoria de esta postura “civilizatoria” se observa, precisamente, en la larga desaparición de las corrientes doloristas —como algunos coqueteos del existencialismo, quizás—, que no tardaron en caer en el olvido. La voz de las ciencias médicas (Medicina, Obstetricia, Nutrición, Cardiología, Neurología, etcétera) era demasiado fuerte como para que el dolorismo fuese escuchado en el siglo XXI. En su estudio sobre la historia del dolor, el médico húngaro Thomas Dormandy⁷ analiza la tesis dolorista de Julien Tepepe, y sin mayores dilaciones la descarta: ¿Cómo pensar de otra manera en el siglo XXI?

Dormandy no admite dudas o resquicios: el dolor, a su juicio, es nada más un sistema de alarma sumamente imperfecto. Mientras el dolor agudo nos muestra la utilidad de sentir el dolor como una señal para inmovilizarnos o curarnos, una gran cantidad de dolores constantes

⁶ Ivan Illich, *Némesis médica. La expropiación de la salud*, 1975, Barcelona, Barral, p. 119.

⁷ Thomas Dormandy, *El peor de los males. La lucha contra el dolor a lo largo de la historia*, 2011, Madrid, Machado.

NOTAS

son profundamente inútiles o desventajasos, como el dolor de la artritis o el de una enfermedad terminal. El dolor crónico, así, se nos muestra como una imperfección de nuestro cuerpo, que no sabe cuándo detener su señal nerviosa y que continúa hasta que el individuo no puede pensar en ninguna otra cosa más que su cuerpo y su dolor.

Las consecuencias irreversibles y nefastas del dolor nos enseñan que este no tiene ningún matiz positivo, concluye el facultativo húngaro. Por eso es que, a juicio de Dormandy, el dolor debe ser siempre paliado, obligatoria e ineluctablemente, dado que no hay ningún argumento con el que pueda defenderse su existencia. El dolor, pensado desde esta perspectiva, ha recibido su sentencia de muerte: todas las armas, todas las huestes, todo el sistema irá en contra de él, hasta que, finalmente y de una buena vez, sea desterrado del reino de lo humano.

Coincide con estas ideas uno de los pensadores más renombrados de la actualidad, el neurólogo lusitano Antonio Damasio. En la voz de Damasio, la narración última del dolor parecería terminar las paradojas dentro de la vivencia: puesto que el objetivo biológico del ser humano es perseverar en el ser, el dolor es una alerta de que esto no se está llevando a cabo, de que el equilibrio de

tejidos (u *homeostasis*)⁸ está perdiéndose y en su lugar llega el caos. Lo dice Antonio Damasio en su texto *El error de Descartes*:

Ya hace un tiempo que los seres humanos se encuentran en una nueva fase de la evolución, una fase pensante, en la que su mente y su cerebro pueden ser a la vez esclavos y dueños de su cuerpo y de las sociedades que constituyen. Desde luego, existen riesgos cuando cerebros y mentes que proceden de la naturaleza deciden jugar al aprendizaje de brujo e influir sobre la propia naturaleza. Pero también existen riesgos si no se acepta el reto y no se intenta minimizar el sufrimiento. Hacer solo lo que se plantea de manera natural únicamente puede agradar a los que son incapaces de imaginar mejores mundos y mejores maneras, los que creen que ya están en el mejor de los mundos posibles.⁹

Así, la conclusión de Damasio apunta a un imperativo de acción claro: no existe dolor que no merezca ser curado. El grueso de los análisis científicos actuales han establecido, una y otra vez, una jerarquía axioló-

⁸“Homeostasis se refiere a reacciones coordinadas y en buena medida automáticas que son necesarias para mantener adecuadamente los estados internos de un organismo vivo”. Antonio Damasio, *La sensación de lo que ocurre*, 2001, Barcelona, Debate, p. 49.

⁹Antonio Damasio, *El error de Descartes*, 2004, Barcelona, Crítica, p. 290.

gica en la que prima el combate a la experiencia dolorosa, cualesquiera disciplinas estén hablando.

Frente al dolorismo, última de las teorías que reivindica el dolor en el siglo XX, y contradiciendo la idea del dolor como un aprendizaje, las voces oficiales han concluido que todo dolor es negativo y que es simplemente una forma de perjuicio. Fuera de las experiencias de iniciación sancionadas por la sociedad, como la milicia, la religión, el deporte extremo, —cada vez más excluidas de la vida— el dolor no enseñaría nada, no concluiría nada. El dolor ha dejado de ser una referencia epistemológica o didáctica fiable. La técnica ha conseguido lo que nunca nadie antes había logrado: erradicar en gran parte ese dolor que acecha desde el cuerpo y que responde a un padecimiento corporal, a una ausencia física.

Arne Vetlesen, profesor de filosofía de la Universidad de Oslo, se atreve a afirmar este hecho de forma aún más tajante: considera que el dolor revela claramente la conformación negativa del dolor, un “no” de todo el cuerpo, o lo que llama Vetlesen “la negatividad inherente del dolor”.¹⁰ A juicio de Vetlesen, nuestra respuesta contemporánea al dolor es probablemente la más radical en la historia, al afirmar en todos los ámbitos la negatividad extrema del dolor, que

ya conocemos en el cuerpo y que extrapolamos a todo tipo de sufrimiento. El dolor se presenta como aquello que la naturaleza trama contra mí, y mi respuesta espontánea no será otra sino estar en contra del dolor. El dolor, así, toma la forma de un enemigo, como lo opuesto a todo lo que deseamos en nuestra existencia. Y es que, aunque no lo notemos y creamos ser objetivos, el juicio al respecto de la negatividad del dolor está tamizado por lo que hemos aprendido de nuestra sociedad.

Vetlesen enuncia lo que ahora parece ya una perogrullada, algo que puede constatarse si se observa cualquier publicación científica: que en las disciplinas biomédicas hay una unanimidad en el combate a cualquier clase de dolor. El dolor, en tanto experiencia del cuerpo, es observada como un problema técnico por resolver, y en tanto tal, el progreso se observa en la mayor erradicación posible. El juramento hipocrático parece ser la guía en áreas tan disímiles como la medicina general, la neurobiología, la psiquiatría y la farmacéutica: el dolor es el enemigo a vencer.

A este respecto, Damasio es tajante. A su juicio, lo que el dolor merece es:

Una actitud combativa basada en la creencia de que parte de la trágica condición de la humanidad puede

¹⁰Arne Vetlesen, *The Philosophy of Pain*, 2009, Chicago, Chicago University Press, p. 8.

NOTAS

aliviarse, y que hacer algo en relación con la delicada situación de la humanidad es nuestra responsabilidad. Un beneficio del progreso científico es la manera de plantear acciones inteligentes que puedan aliviar el sufrimiento. La ciencia puede combinarse con lo mejor de una tradición humanista que permita a una nueva aproximación a los asuntos humanos y que conduzca a la prosperidad humana.¹¹

La cita no deja lugar a dudas: como el resto de sus pares, Damasio confía plenamente en el poder de la ciencia actual. Con el paso del tiempo, en un luminoso futuro que está a punto de llegar, y sin que entonces haya necesidad de vivirlo más de lo necesario, la técnica nos liberará de tener que sufrir dolor alguno: he ahí el verdadero progreso de la ciencia moderna, augura el neurólogo lusitano. Y entonces, en consecuencia, nos habremos liberado de la sabiduría del dolor, ya innecesaria.

¿Olvidar la sabiduría del dolor?

Como lo observamos con Damasio, la confianza de los grandes científicos en la desaparición de los dolores innecesarios tiene una justificación

¹¹ Antonio Damasio, *En busca de Spinoza*, 2005, Barcelona, Crítica, p. 262.

clara desde la perspectiva de la modernidad, que busca desde los tiempos de Francis Bacon controlar a la naturaleza. Y es que acaso una de las más grandes promesas de la modernidad sea la erradicación del dolor. Sin lugar a dudas, uno de los metarrelatos menos dificultosos de cumplir (a diferencia de la libertad, la emancipación, el progreso, a los que descalifica ampliamente Lyotard en numerosos textos)¹² es la pronta y completa eliminación de los males que aquejan al ser humano. Puesto que la felicidad es un trabajo privado, su opuesto, la canalización del dolor, por fuerza ha de ser una labor pública, estatal, internacional y mundial, dada la irresistible fuerza legitimadora que trae consigo. Pues en ese sentido, a pesar de los grandes dolores que aún siguen aquejando a las sociedades, no pueden negarse los grandes y sostenidos pasos que la técnica suministra para cumplir dicha promesa. Con cada paso que la ciencia da, se hace cada vez más patente que, en contraposición a la frase budista, *El dolor es evitable*, y que es obligación humana erradicarlo...

En tal dirección, y siguiendo el mismo relato que hace la técnica acerca del dolor, dos son los senderos rigurosamente diferenciados, y dos las

¹² Véase Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, 1995, Barcelona, Gedisa.

palabras estrictas que deben utilizarse para conceptualizar la experiencia dolorosa: el “dolor”, que anida en el cuerpo y los tejidos, y el “sufrimiento”, que anida en el interior mismo del sujeto, en la psique. Siguiendo esta minuciosa diferenciación, la *International Association for the Study of Pain (IASP)*, por un lado, elabora una definición que pretende ser clave para las investigaciones sobre el dolor: “Una experiencia sensorial y emocional desagradable asociada con una lesión presente o potencial o descrita en términos de la misma”.¹³ El sufrimiento, por su parte, es “el estado de malestar inducido por la amenaza de la pérdida de integridad (*intactness*) o desintegración de la persona, con independencia de su causa”.¹⁴ Ambas, una vez dicho su campo de acción, tendrían un espacio aséptico y sin mayores contratiempos: el dolor en los tejidos, el sufrimiento en la mente y en la psique del individuo. ¿Puede haber alguna confusión en tal delimitación, si desde Descartes el ser humano es concebido como *res cogitans* y *res extensa*?

¹³ International Association for the Study of Pain (IASP), *Pain Taxonomy*, 2011, en <http://www.iasp-pain.org/AM/Template.cfm?Section=Pain_Definitions&Template=/CM/HTMLDisplay.cfm&ContentID=1728>, consultado el 5 de septiembre de 2012.

¹⁴ Bayés, Ramón, “La sociedad contemporánea ante el dolor y la muerte”, en M. Foz y M. Boladeras (dirs.), *Humanitas, humanidades médicas*, 2003, 1 (1), p. 9.

Desde el saber científico, la legitimación de la erradicación del dolor en el cuerpo se ha dado en forma unánime: hay que extirparlo a toda costa de nuestros cuerpos, es un síntoma y una enfermedad, es la experiencia negativa de la que hablaba el pensador Vetlesen, citado líneas arriba, y por lo tanto debe desaparecer de una buena vez. Mas la otra parte del rompecabezas no queda cabalmente resuelta: una vez sentenciado el dolor, es inevitable preguntarse por la contraparte psíquica de dicha experiencia. ¿Sucede lo mismo con el elemento psíquico, el *sufrimiento*? ¿Se ha erradicado el sufrimiento de la misma manera en que se ha extirpado el dolor? En este sentido, la simetría del sufrimiento con el dolor parece acabarse más que pronto: porque en tanto que el dolor obedece a lo que se le llama “problema del cuerpo” –controlable y, por lo mismo, extirpable–, el misterio del sufrimiento parece abrir vetas más grandes de ignorancia supina.

Es preciso entonces ir un poco más allá y hacerse la pregunta: ¿se estableció la promesa de erradicar el sufrimiento en la modernidad? ¿Existe un metarrelato moderno que pretenda solventar el padecimiento psíquico? Sin duda, responder a esta pregunta exige muchas más variables de las que aparecen cuando se habla del dolor físico. Y claramente, esto se debe a que en el dolor físico han ido disipando-

NOTAS

se los problemas que sí surgen en la experiencia del sufrimiento psíquico: ¿En qué sentido merece erradicarse y en qué sentido amerita que se le enaltezca? Es claro que en el dolor ya no hay debates sobre este tipo: muy atrás quedaron las discusiones con fundamentos de la Biblia sobre el uso de la anestesia en las operaciones quirúrgicas y los partos.¹⁵

Pero cuesta trabajo afirmar categóricamente que con el sufrimiento psíquico suceda igual. Si bien numerosos filósofos y pensadores han considerado que el camino del ser humano en el mundo es y será un camino de sufrimiento, el siglo XXI no lo vive con tan solícita resignación. Esto se vuelve tanto más agudo cuanto que en el sufrimiento psíquico se desecha lo sobrenatural, ritual o cultural, y se apela a lo científico y a lo medible en términos prácticos. En este sentido apunta Fernando Bárcena:

Antes que el hombre sufriente y que el cuerpo doliente, lo que esa racionalidad [moderna] percibe es la pura dolencia, que con medios técnicos cada vez más sofisticados puede llegar a objetivarse. La tendencia dominante del pensamiento filosófico, que piensa el mundo al margen del cuerpo, contribuye a nuestra incapaci-

¹⁵ Véase al respecto el inestimable texto de la pensadora inglesa Lucy Bending, *Pain in Victorian England*, 2001, en <<http://www.wellcome.ac.uk/en/pain/microsite/history1.html>>, consultado el 13 de julio de 2014.

dad para pensar la condición de sujeto doliente.¹⁶

Al igual que el dolor inserto en el cuerpo, la objetivación creciente del sufrimiento psíquico en clave de racionalidad técnica, medicalizadora y psicologizadora, nos lleva a pensar ineludiblemente en un sufrimiento sin raíces, sin tradiciones, como el que líneas atrás ya anunciaba Ivan Illich: un sufrimiento que no nos pertenece y que no nos enseña nada, que ya no es parte de nuestra subjetividad y que de ninguna manera es singular, parte de nuestra singularidad. La ciencia analiza, así, un sufrimiento que, en cualquier lugar del mundo, si pasa por el tamiz de la racionalidad, será *equivalente, uno solo*. No obstante, a diferencia de lo que podría pensarse del dolor físico, el sufrimiento psíquico llega a un cierto límite de tecnificación que no puede superar: el ser humano al que le aqueja un sufrimiento que no encaja en dichas categorías. ¿Cómo actuar frente a un sufrir que se sale de las clasificaciones médicas y técnicas?

El paradigma de negatividad y erradicación, antes superado en el tema del dolor corporal, ahora se vuelve más espinoso. La psique del individuo, infinitamente más compleja que el cuerpo desubjetivado, pone en la palestra variables que acaso no

¹⁶ Fernando Bárcena, *El delirio de las palabras. Ensayo de una poética del comienzo*, 2014, Barcelona, Herder, p. 70.

son tomadas en cuenta en el dolor físico: emoción, conciencia, razón, e incluso valoraciones y decisiones morales profundamente complejas. Tal parecería, así, que el sufrimiento se resiste a desaparecer, que no posee la misma docilidad que sí tiene el dolor. Ya lo enuncian Gillian Bendelow y Simon Williams:

La elevación de la sensación sobre la emoción en los enfoques médicos y psicológicos tradicionales da como resultado la falta de atención a la subjetividad, que a su vez conduce a un enfoque limitado hacia los enfermos y un descuido de los componentes culturales y sociológicos más amplios del dolor. En otras palabras, es necesario un modelo mucho más sofisticado del dolor; uno que localice a los individuos dentro de sus contextos sociales y culturales, y que permita la inclusión de los sentimientos y las emociones.¹⁷

Bendelow y Williams denuncian uno de los aspectos clave en la atención médica a los pacientes: la ausencia

¹⁷“The elevation of sensation over emotion in traditional medical and psychological approaches results in the lack of attention to subjectivity, which in turn leads to a limited approach towards sufferers and a neglect of broader cultural and sociological components of pain. In other words, a far more sophisticated model of pain is needed; one which locates individuals within their social and cultural contexts and which allows for the inclusion of feelings and emotions.” Bendelow, G. A., y Williams, S. J. “Transcending the Dualisms: Towards a Sociology of Pain”, *Sociology of Health & Illness*, 1995, 17 (2), p. 149.

de subjetividad, y de los componentes históricos y sociales del sufrimiento. Pues ciertamente, en tanto que el sufrimiento está hondamente imbricado en múltiples aspectos de nuestra vida, en tanto que es polisémico y remite a tan variados contenidos en tan diversas circunstancias, el consenso de la erradicación del sufrimiento no se estima de forma tan general. De esta manera, la ciencia parecería encontrarse con un primer escollo: ¿Acaso el peso de las tradiciones, las historias locales, las idiosincrasias de las sociedades y, en suma, la extraordinaria polisemia que hay cuando se trata el término del sufrimiento, ha detenido el acelerado avance de la técnica sobre un sufrimiento que no es del cuerpo? El mismo Antonio Damasio reivindica esta complejidad al afirmar lo siguiente:

Creo que uno de los principales esfuerzos de la neurobiología y de la medicina debe dirigirse a aliviar el sufrimiento del tipo que se ha descrito antes [una neuralgia trifacial]. Un objetivo no menos importante para los esfuerzos biomédicos debería ser la mitigación del sufrimiento en las enfermedades mentales. Pero un asunto completamente distinto y enteramente no resuelto es cómo tratar el sufrimiento que surge de los conflictos personales y sociales fuera del ámbito médico. La tendencia actual es no hacer ninguna distinción en

NOTAS

absoluto y utilizar el enfoque médico para eliminar cualquier molestia. [...] si la solución que se propone para el sufrimiento individual y social elude las causas del conflicto individual y social, no es probable que funcione durante mucho tiempo. Puede tratar un síntoma, pero no hace nada a las raíces de la enfermedad.¹⁸

Como bien expone Damasio, la tendencia parece ser subsumir el sufrimiento psíquico a un enfoque médico que tilde de negativo cualquier tipo de padecimiento, sea mental o físico, sea material o inmaterial. Pero, a juicio de Damasio, pensar así es un error: los orígenes de la enfermedad, esas raíces que tan enterradas están en el entramado social y político, se hundirán cada vez más profundamente cuanto más se esfuerzen en soslayarse. El reduccionismo de pensar al sufrimiento en clave médica invisibiliza todo tipo de causas sociales, políticas, étnicas, de género, estructurales, causas que vuelven a la superficie de maneras retorcidas, irresueltas, y que perpetúan así el sufrimiento.

Tanta historia y tradiciones tan disímiles parecen sobrecargar y cortocircuitar el término. Y con ello, la erradicación efectiva acaso sería imposible. Con esto en mente, parecería inferirse que el sufrimiento es

¹⁸Antonio Damasio, *La sensación de lo que ocurre*, 2001, pp. 303-4.

una condición inalterable de la existencia humana. Ya el filósofo alemán Martin Heidegger recalca la esencia del daño en clave ontológica: el daño es algo tan profundamente imbricado en nosotros dado que es el nexo con la muerte. Independientemente de la cultura, el estrato o el género, tal experiencia hace un corte a la completitud del mundo y nos muestra su futura desintegración, una lección tan pavorosa como inestimable. De ahí su valor, puesto que nos enseña algo que ningún otro elemento puede conseguir:

El dolor del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarrar hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias, que empieza a apremiar desde la más lejana de las lejanías.¹⁹

No obstante, ese vínculo fundamental se ha ido oscureciendo con el progreso técnico del hombre, asegurará Heidegger. Lo que ha variado desde la técnica es la categorización de ese sufrimiento en clave, digámoslo así, meramente *matemática*: si el dolor es parte del cuerpo y pertenece a la superficie bien delimitada de la mano, del dedo y de la uña, al golpearnos no veremos claramente

¹⁹Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, 1994, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 64.

te el nexo que tiene ese minúsculo dolor con nuestra desaparición total del mundo. En ese sentido, la categorización técnica tiene por propósito desobjetivar el sufrimiento en su estatura ontológica y llevarlo a una mensurabilidad que lleve a la mejor erradicación. Así lo advierte el pensador alemán: “La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué esencia la verdad”.²⁰

Como hijos del siglo XXI, a diferencia de Heidegger, es difícil atreverse a culpar tan fehacientemente a la técnica y a la conciencia moderna por este intento de dominar al dolor desobjetivándolo. Una vez que se tiene la posibilidad de erradicar el dolor, resuena la tentación de extirparlo de forma progresiva y en todo lo posible. Este deseo de dejar de padecer es el que ocasiona que el sufrimiento, encuadrado en el ámbito de lo psíquico, reciba una atención también categorizada y alejada de los ámbitos sociales, políticos o incluso ontológicos. De esta manera, la pregunta que suele formularse no es por qué es legítimo hacerlo, por qué deberíamos erradicar el daño en todas sus formas: una pregunta que se acerca a la “esencia” del dolor. Más bien,

²⁰ *Ibid.*, p. 81.

la pregunta de las sociedades actuales se enuncia así: si ya es posible hacerlo, si es posible eliminar el sufrimiento, ¿por qué no dedicarnos a ello? ¿Qué nos lo impide? ¿Por qué parar en este momento, si lo que se quiere es, simple y llanamente, dejar de sufrir? Si al fin y al cabo por primera vez se puede conseguir efectivamente un deseo que existía desde el inicio de los tiempos: eliminar de manera significativa todo tipo de dolores, físico, mental, inmaterial, material, social, colectivo, individual, todo lo que sea posible.

De ahí que suceda lo que Damasio enuncia en su cita: la ciencia, que no conoce otra forma más que la disposición matematizable, *la medida técnica*, toda vez que ya han ido tras el dolor, utiliza asimismo sus armas para paliar todo lo posible el sufrimiento psíquico, *cualquier* tipo de sufrimiento. El dolorismo, desde esta perspectiva, y en estas sociedades, no tiene nada más que hacer por nosotros.

¿Recuperar la pedagogía del dolor?

¿Puede persistir en pleno siglo XXI una *pedagogía* del dolor? Al tiempo que el dolorismo lo afirma tajantemente, en la misma medida lo niega la ciencia contemporánea. Pero tal aserto depende de dos concepciones que se basan en dos presupuestos

NOTAS

distintos: una, que el hombre aprende a partir del dolor; otra, que el dolor ya no es una vía de conocimiento, puesto que finalmente hemos llegado al alivio. Las voces unánimes de la ciencia intentan responder esta pregunta a partir de conceptualizar la experiencia del dolor y del sufrimiento en clave medicalizada; las voces disgregadas y fragmentarias del dolorismo persisten en hablar del dolor en clave espiritual y ontológico. ¿En qué medida tienen alguna la razón, si parecen hablar de esferas disímiles y excluyentes? En la actualidad, la primacía parece ser de la perspectiva utilitarista: lo que más funcione es lo verdadero. Y la técnica, que ha conseguido el mayor alivio de todos los tiempos, parece ser el vencedor absoluto.

Pero ¿puede existir un ámbito en que el dolor enseñe algo y busque alivio a la vez? ¿Es posible conciliar ambas posturas? Lawrence Kirmayer, médico norteamericano, sostiene algo muy semejante. A su juicio, es imposible separar al sujeto del cuerpo, al dolor del dolorido. Por ello es que la ruta más fructífera es aquella que comprenda la manera en que la cultura moldea al dolor, y viceversa.

De una señal de lesión dirigida a promover la retirada y la evitación, la cultura transforma el dolor en el principal organizador de la memoria y la identidad. De este modo, el

dolor y el sufrimiento sirven como potentes funciones simbólicas, transformando identidades, estatus sociales, y el significado y el valor de la experiencia [...] No es solo que la cultura pueda transformar el dolor; el dolor en sí mismo sirve para transformar nuestros mundos culturales.²¹

En este sentido, a juicio de Kirmayer, el auténtico camino de la sabiduría del dolor es comprender de qué manera la separación taxonómica entre dolor y sufrimiento enseñan algo de la constitución del sujeto, y cómo la cultura se ha vuelto dependiente de la explicación científica. Dice al respecto el estudio pionero del médico norteamericano David Morris: “Aunque casi todas las épocas y culturas han empleado médicos, nunca antes en la historia humana se había dejado de un modo tan completo la explicación del dolor en manos de la medicina”²²

Morris nos muestra sendas representaciones de la disección científica

²¹“Culture transforms pain from a signal of injury aimed at promoting withdrawal and avoidance to a prime organizer of memory and identity. Thus, pain and suffering serve powerful symbolic functions themselves, transforming identities, social statuses, and the meaning and value of experience [...] it is not only that culture can transform pain; pain itself serves to transform our cultural worlds”. Lawrence Kirmayer, “On the Cultural Mediation of Pain”, en Coakley, S. y Shelemay K. K. (eds.), *Pain and its Transformations. The Interface of Biology and Culture*, 2007, Cambridge, MA Londres, Harvard University Press, p. 391.

²²David Morris, *La cultura del dolor*, 1993, Santiago de Chile, Andrés Bello, p. 20.

que es necesario comprender a cabalidad. Más que descalificar lo que la técnica ha definido y delimitado tan rotundamente, se hace necesario comprender los entresijos de esta demarcación que lleva a la calle del dolor o a la senda del sufrimiento: desbrozar las causas, las implicaciones, las consecuencias y las estructuraciones que esta forma de entender el dolor y el sufrimiento han conducido a las sociedades avanzadas. En este sentido, más que hacer una árida investigación técnica más, es imperativo realizar un análisis panorámico y transversal que perciba lo que anida detrás de la técnica, de la política, de la economía: los resortes culturales que incluso en la ciencia están dispuestos a mover-

se y a saltar. Si bien lo categórico de la ciencia abre la tentación de descalificar por entero tales diagnósticos, lo verdaderamente interesante y fructífero yace en comprender por qué la ciencia ha sido tan tajante; por qué la persistencia de la dicotomía cartesiana; y por qué, aun establecidos estos axiomas, el dolor sigue siendo una herida abierta para las sociedades contemporáneas. Pues ciertamente, si existe la posibilidad de aprender de la experiencia del dolor, ahí se halla. El dolor y el alivio, claramente, nos enseñan algo de lo que somos nosotros mismos, son un espejo de nuestras subjetividades: y eso, sin lugar a dudas, es un saber imposible de olvidar, imposible de desdeñar.

©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 SOCIEDAD DEL CANSANCIO A
LA SOCIEDAD DEL ABURRIMIENTO
UN ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
DE BYUNG-CHUL HAN

*José Manuel Orozco**

FROM THE SOCIETY OF TIREDNESS
TO THE SOCIETY OF BOREDOM:
A STUDY OF BYUNG-CHUL HAN'S THOUGHTS

RESUMEN: El objetivo del trabajo es comprender el pensamiento compacto de Byung-Chul Han. En cada párrafo de Chul Han hay complejidades que demandan por sí mismas exégesis que podrían dar lugar a libros completos. Se exponen y critican las ideas que Byung-Chul Han ha desarrollado en tres obras breves: *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia* y *La agonía del Eros*.

PALABRAS CLAVE: Chul Han, sociedad del cansancio, sociedad disciplinaria, violencia neuronal, aburrimiento.

ABSTRACT: Our goal is to understand Byung-Chul Han's particular succinct thoughts. In each paragraph of his works, there are complexities requiring exegesis which may result in complete books. We will present and criticize his ideas in his following brief works: *The Burnout Society*, *The Transparency Society*, and *The Agony of Eros*.

KEYWORDS: Chul Han, society of tiredness, disciplinary society, neuronal violence, boredom.

RECEPCIÓN: 3 de septiembre de 2014.
ACEPTACIÓN: 29 de marzo de 2015.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

DE LA SOCIEDAD DEL CANSANCIO
A LA SOCIEDAD DEL ABURRIMIENTO
UN ESTUDIO DEL PENSAMIENTO
DE BYUNG-CHUL HAN*

Uno

Del cansancio: violencia neuronal

Dice Byung-Chul Han¹ que hemos entrado en una era diferente. El cansancio satura nuestra época, así como otros males eran propios de otras épocas. Si antes se habló de los virus y estaba en boga hablar de vacunas, hoy hablamos del cansancio. La Edad Media estaba regida por la idea

de Dios, el siglo XVIII por las ideas del contrato social, el siglo XIX era la idea del progreso y la lucha de clases y las bacterias, y el siglo XX fue la era de la inmunología. En cuanto a que haya o no un paradigma para cada época, podemos discrepar, en el sentido de que resulta casi metafísico pensar que todos obramos de acuerdo con el paradigma de un tiempo como si estuviésemos determinados a hacerlo. De esta forma, todos los que vivimos el siglo XX sentíamos la necesidad de vacunarnos, el miedo a los enemigos, la trama de la guerra fría. Sobre todo, como si ahora no sintiésemos lo mismo. Y lejos esta-

*Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.

¹ Para las citas se usa el método simbológico de acuerdo con los capítulos de *La sociedad del cansancio*, de modo que VA es Vita activa, B es Bartleby, VN violencia neuronal, A aburrimiento, SC sociedad del cansancio, SD sociedad disciplinaria, etc. Las páginas corresponden al libro y están referidas de inmediato a la clave simbólica. A su vez hemos seguido los capítulos por medio de los números con letra UNO, DOS hasta el SIETE.

mos de haber superado la idea del otro, de los enemigos que nos rodean. De la necesidad de las bardas que separan a los deseables de los impresentables. Sigue habiendo migrantes, pobres, parias, excluidos, y se les ve como un virus que hay que erradicar; como agentes patógenos. Si la idea de Chul Han es que ha desaparecido el otro, pues está equivocado. Sin embargo, algo de cierto hay en la tesis de que estamos cansados. Afirma que en la sociedad del rendimiento se vive la necesidad incesante de poder. El miedo a no “poder hacer” algo. Las demandas de la industria, las empresas y los medios de comunicación saturan de positividad la existencia. Es verdad que ya no hay tiempo para pensar en los otros. No se dialoga, no se intercambian argumentos. Se vive un bombardeo constante de noticias que no dicen nada. Programas insulsos en la televisión en los que el objetivo es paralizar de miedo con muertos vivientes, robots perversos, máquinas, casos de detectives y enfermedades horribles. Y los análisis serios se extinguen. Es verdad que cada quien está perdido en su pantalla o en el teléfono inteligente en cuyo extremo está el “otro” al que le enviamos el mensaje, todo el tiempo alienados en un texteo muchas veces superficial.

Esa positividad se da igualmente en las empresas. En ellas, el objetivo

es que la persona trabaje, rinda, desquite el tiempo. Ya no se ve al jefe, a los colegas. No se guarda una relación con el patrón en el sentido de ese dueño que iba por la fábrica hablando con sus empleados. Podemos pasar meses sin ver al director de la empresa y a veces el año entero sin haber podido hablar con él.

Cada vez hay menos sometimiento del tipo amo-esclavo en el que la lucha por el reconocimiento implicaba que el esclavo deseaba ser visto por el amo, y por eso se esforzaba buscando en el otro-amo² la mirada gratificante que correspondiera al esfuerzo. Por eso uno es amo y esclavo de sí mismo. Uno se impone las tareas, las demandas excesivas, las metas inalcanzables. Entonces uno vive para el trabajo sin necesidad de que el amo lo recuerde. La esperanza de ser reconocido se desvanece y en ocasiones ya no importa. Es como si hubiésemos introyectado al amo en cada uno de nosotros. Por eso, la gente va corriendo al gimnasio, come a la carrera, vuelve a la empresa y durante años pasa horas haciendo lo mismo todos los

²La idea de otro-amo no se refiere al amo que tiene a su esclavo en propiedad, en sentido literal. Se habla del otro-amo como el ser que manda, que otorga el reconocimiento, que tiene el poder y del cual se busca la mirada y el apoyo. La dualidad amo-esclavo tiene que ver con relaciones de dominio, lucha entre conciencias y demanda de reconocimiento.

NOTAS

días. Mientras tanto, no habla siquiera una hora con nadie. De la mano con lo anterior hay trastornos depresivos, ansiedad, trastornos de la personalidad (el sujeto no sabe ya qué quiere, para qué quiere algo, tiene problemas de identidad de todo tipo) y se padece el narcisismo en todas sus formas.

Luego, la sociedad es sumamente competitiva, cada quien ve por sí mismo. Muere la colaboración, el trabajo conjunto, el esfuerzo de hacer cosas entre todos. Hay una especie de temor disperso que remite a alguien que lo sabe todo acerca de uno. Pero no se sabe cuándo lo sabe. Tampoco quién está vigilando. Cámaras escondidas, inspección de los correos electrónicos, verificación de las páginas que se visitan en la red. Además, todos saben todo de todos en esas redes mal llamadas sociales. Se publica todo en el muro del Facebook: fotos, historias, reseñas personales. Nada se deja en secreto. Hay una muerte del misterio y, por lo mismo, se pierden los intercambios personales. Bastan unos minutos virtuales para suponer que uno se relacionó con otro. La relación es una irrelación. Esa es la positividad como negación del otro que nos niega. Velocidad, violencia, consumo, competencia, individualismo, hartazgo, silencio, pensamiento escaso, atención fugaz, desprecio por los pobres,

guerra sin remisión, hambre y lo que se conoce como darwinismo social (el mundo es para los más aptos, que merecen tener más que los menos aptos). Eso es lo que nos tiene cansados. Chul Han se refiere a la sociedad del *burnout* (extenuación), en la que uno llega cansado y sale cansado de todo.³

Se ha perdido el espacio de frescura. La relajación de poder estar con el otro en calma, ya sea trabajando en un ambiente grato, manteniendo una comunicación verdadera, informándose críticamente, recreándose con los otros o simplemente haciendo lo que a uno le gusta. Y es que en la negación del otro, lo que pasa es que muere la diferencia, todo se iguala. No importa lo original de cada quien. Importa lo que uno hace en la medida en que eso da puntos para ganar más dinero. Lo que uno hace importa si permite que a uno lo reclasifi-

³ De acuerdo con los psicólogos, es el resultado de un desgaste ocupacional crónico, exceso de trabajo, falta de energía, desmotivación, agotamiento constante. Son síntomas semejantes a los de la depresión, por lo que el DSM-III y el ICD-10 no consideran el *burnout* como un síndrome independiente, sino que lo relacionan con la depresión. Empero, hay autores como Christina Maslach, Susan Jackson, Michel Leifer, que piensan que el problema del desgaste laboral es diferente de la depresión como tal. Si el ambiente de trabajo cambia, entonces el sujeto supera ese desgaste; la depresión va más allá del trabajo, aunque es claro que muchas veces la situación laboral empuja a algunos trabajadores a la depresión y el agotamiento. Extenuado es el que trabaja en exceso, pierde energía, deja de rendir por tanto que tiene que rendir.

quen en el trabajo, si permite que uno conserve el trabajo. Tampoco se estudia con gusto y amor a la vocación. El joven simplemente quiere mantener el promedio para no perder la beca. Nunca va a la oficina del profesor enamorado de una idea, peleando por una ideología. Quiere pasar y pasar con diez. Y a las autoridades les importa la excelencia pero mediando horarios infames, exigencias que enferman a estudiantes y profesores, con controles de todo tipo que apenas se dejan ver. Y eso en todas las escuelas, en todo el sistema. Hoy que todo se controla es cuando menos se educa. Y ahora que en las empresas hay capacitación los empleados viven enajenados y con temor. Esclavizados y ganando poco. Todos hacen lo mismo, todos padecen lo mismo. Todos indiferentes a todos. Esa es la positividad de la que habla Chul Han.

Por lo que respecta a la violencia neuronal vemos un acoso al cerebro. Los sistemas neurológicos son agredidos todo el tiempo. Baja la serotonina, sube la dopamina. Hay estrés, agotamiento mental, irreflexión. Los neurotransmisores están envenenados por todo tipo de tóxicos químicos y biológicos. Entonces, somos una sociedad de enfermos mentales. Uno podía hablar de la vacunación en tiempos inmunológicos, ahora no hay

vacuna para la muerte del otro ni para los infartos psíquicos.

Dice Chul Han:

El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la *negatividad* de lo otro inmunológico, sino por un exceso de *positividad*. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño. [VN, 11, 12]

La idea central es que el otro ha desaparecido. El lenguaje inmunológico necesita identificar un invasor externo que puede hacer daño. Y en ese sentido nos niega. Un virus que infecta al sistema es un agente pequeño que entra en la célula y causa la enfermedad que descompone el orden de lo vivo. Las bacterias entran al cuerpo, invaden los órganos y causan otras enfermedades. La ciencia diseña antivirales o antibióticos. Se buscan vacunas porque el objetivo es la destrucción del enemigo.

NOTAS

Igual sucede en otras áreas de la vida humana. Como una extrapolación del lenguaje inmunológico, en el siglo XX se habló de la guerra fría. Enfrentaba dos modos de vida, dos regiones del mundo y sus satélites. Uno sabía de qué lado estaba el enemigo, el otro. Y había que defenderse de la negación que ese extraño podía representar. El comunismo podía, como los virus, infectar el capitalismo. Pero también el pensamiento burgués capitalista podía infestar la mentalidad de los comunistas. De uno y otro lado hubo vacunas, resistencias, misiles, armas nucleares, amenazas. La tensa guerra se debía a dos formas de ver enemigos o extraños de un lado o de otro. Y solamente donde hay *otredad* hay enemistad. La muerte del otro es la muerte del extraño. Y entonces todo se torna igual. Que es lo que ocurrió con la caída del socialismo real. En el siglo XXI todos superan la idea del otro como agente patógeno. El triunfo liberal, la globalización económica, el mundo virtual y los sistemas de intercambio matan las diferencias. En todo caso, el otro puede ser neutralizado, asimilado. Ya no es enemigo o extraño sino diferente. Y entonces, en lugar de que haya que ver al otro como invasor se lo tiene que asimilar o neutralizar. Los países se distienden; se castigan con sanciones económicas,

hacen diplomacia. Acaso hay que invadir al país enemigo, como en el caso de Irak. Pero la idea es llevar los sistemas de Occidente al mundo que no tiene idea de lo verdadero. Y en poco tiempo ese otro se positiviza. Aprende las reglas del intercambio, las formas “democráticas”, y asume que hay quienes ganan y quienes pierden en la competencia. Los pobres ya no son la clase proletaria que hará la revolución. Son una carga que los Estados, los sistemas de intercambio, pueden aprovechar. A fin de cuentas son mano de obra barata. Migrantes expulsables o asimilables. Nada afecta al sistema. Porque en lugar de ver al otro como peligro se lo ve como prescindible. Dice Chul Han:

Hoy en día, la sociedad incurre de manera progresiva en una constelación que se sustrae por completo del esquema de organización y resistencia inmunológicas. Se caracteriza por la desaparición de la *otredad* y la *extrañeza*. La *otredad* es la categoría fundamental de la inmunología. Cada reacción inmunológica es una reacción frente a la *otredad*. Pero en la actualidad, en lugar de esta, comparece la *diferencia*, que no produce ninguna reacción inmunitaria. [VN, 13, 14]

La muerte del otro como ser que nos amenaza hace que se convierta en un ser meramente diferente. Y lo

diferente ya no es una amenaza. Entonces se puede neutralizarlo sin necesidad de aniquilarlo. Basta con disciplinarlo, ubicarlo en procesos de asimilación e identificación. Así, el diferente querrá su celular, su coche, su pantalla de televisión. Se alienará viendo el fútbol dondequiera que esté (sea pobre o rico, en Brasil o en Japón). Trabajará por 2000 pesos al mes (unos 150 dólares) ocho o diez horas diarias. Se volverá parte del sistema de rendimiento. Tendrá acceso a la red, y si forma parte de las masas de parias que emigran, será expulsado. Usar la guardia nacional, levantar un muro, poner aviones inteligentes y radares no es complejo. Cuesta, pero el beneficio económico está calculado: la cosa es saber cuántos diferentes entran y cuántos salen. Y si eso satura el sistema, entonces se hacen controles más rígidos. La idea es que los prescindibles no den lata; que no se conviertan en agentes infecciosos. Eventualmente serán asimilados, porque en el fondo lo que desean es lo mismo que buscan los exitosos. Tendrán algo de eso o nada. Pero querrán lo mismo.

La idea de extrañeza se desvanece y toma su lugar la idea de lo idéntico. Los matices se desvanecen como diferencias. Es lo mismo pedir que un político corrupto sea castigado, que un migrante sea repatriado o que el virus informático sea aislado. Como

temas separados los elementos cambian. Es obvio que pensar en una bacteria que hay que eliminar tiene un sentido en medicina. Un político sancionado tiene otro sentido en derecho y un virus informático eliminado tiene otro sentido en cibernética. Pero en el fondo todo es lo mismo: que lo extraño sea suprimido y todo sea controlado. Mas no se trata de que todo sea recortado en el horizonte del sentido de la inmunización (que era el lenguaje del siglo XX). Ahora ya no hay amenazas. El inmigrante es una carga, no un peligro; el corrupto no deshace el sistema, sino que es una de sus partes y si se sale del carril es usado para reforzarlo. Los virus informáticos están en cuarentena gracias a los múltiples medios de que disponen las computadoras, “vacunas” que más bien hacen que esos virus peligrosos sean menos amenazantes.

En todo caso –dice Chul Han–, tanto la otredad como la extrañeza del otro han desaparecido. No hay que inmunizarse ante ello. Solamente hay que visualizar lo diferente y contenerlo. Eso es todo. Incluso la visión de Foucault sobre los sistemas de control y disciplina, que parten de la idea de un panóptico donde unos ven y diseñan las prácticas y discursos de ordenamiento de los demás, ya no es así: todos estamos dentro de los discursos y prácticas de autocontrol y autoordenamiento. E incluso

NOTAS

lo deseamos así al ser amos y esclavos de nosotros mismos.

Hoy en día todo es promiscuo. La separación de “yo y otro” se desdibuja, por lo que se anula la distinción entre fronteras, límites, discursos. La distancia entre moral, religión, derecho, economía, filosofía ha muerto. Entonces, se crea una cultura de la hibridación donde lo inmunológico no tiene lugar, porque ya no hay una religión que marque el sentido. O una moral unívoca que separe de otras formas morales. O un sistema de leyes que de pronto entre en régimen de excepción. Cada uno invoca su moral; la religión decae; las leyes se pervierten todo el tiempo y la excepción desaparece porque no hay un sistema normativo fuerte. Las ganancias son de pocos y las miserias del resto, toda vez que no todos son aptos para ganar de la misma forma. Todos aceptan su condición en el sistema mientras sobrevivan. Estamos en la promiscuidad que todo lo confunde en la era de los derechos humanos. Curiosamente, hablar de derechos determina que las diferencias se supriman. O que se admita todo. Derecho a la transexualidad, a la homosexualidad, al matrimonio entre homosexuales, al matrimonio heterosexual y el divorcio *fast track*, el derecho a toda protesta. En el contexto de esas promiscuidades donde todo se vale hay, empero,

controles feroces. Todo se mide; todo se observa. Todo está vigilado y auto-vigilado. Los que protestan encuentran el control de sus diferentes; y los controladores neutralizan a sus diferentes que protestan y al hacerlo quieren someter a los controladores. Y si todos los diferentes se controlan unos a otros entonces todo es indiferente.

Dice Chul Han:

La dialéctica de la negatividad constituye el rasgo fundamental de la inmunidad. Lo otro inmunológico es lo negativo que penetra en lo propio y trata de negarlo. Lo propio peca ante la negatividad de lo otro si a su vez no es capaz de negarlo. La autoafirmación inmunológica de lo propio se realiza, por tanto, como negación de la negación. Lo propio se afirma en lo otro negando su negatividad. También la profilaxis inmunológica, es decir, la vacunación, sigue la dialéctica de la negatividad. En lo propio se insertan solo fragmentos de lo otro a fin de provocar la reacción inmunitaria. [...] La desaparición de la otredad significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad. [VN, 16, 17]

Hay, entonces, un exceso de positividad. El otro ya no me niega. Niego su negación asimilando parte de lo suyo y eliminando el resto. La vacuna no consiste en defenderse del

otro admitiendo que es un peligro allá. En su lugar entra en escena una vacunación donde se niega al otro en su peligro, se le anula, ignora, despidе, excluye, mata. Nada más. Unas bombas, miles de muertos, y luego el olvido como si nada hubiese pasado. Un muro y repatriaciones. Sicarios y miles de muertos en guetos aislados, todo igual. Indiferencia en la que lo negativo del otro se asimila en parte. Todos nos volvemos egoístas, solitarios, mudos, y a la vez públicos y elementales. Nada es secreto, nada es importante. Pero tampoco nos interesa saber mucho de los otros. Si el ladrón amaga, uno puede ser ladrón de otros. Ante los que matan hay que disponer de ejércitos fuertes, policías letales, cuerpos de élite, e ir por la vida sin que importe morirse. Mientras tanto, si uno puede matar al que quiere matar la equidad depende de la impunidad. Nada sorprende ya; los niños no se sorprenden ya.

Esa es la positividad de la que habla Chul Han. No está diciendo que vivimos sin negatividad. La pobre negatividad significa que cada vez es más fácil negar esa negatividad. Por ejemplo, se prohíben los vuelos a África para que la gente no se contagie de ébola. Y si algunos viajan a Liberia, Guinea, Sierra Leona, pues que se mueran allá. Se destinan unos miles de dólares para “paliar la

enfermedad” jugando a que ese es un asunto humanitario, pero las cantidades fuertes se destinan a armamento. La idea es negar la negación del mal evitando que nos dañe y dejarlo donde está. O se sabe del genocidio en la franja de Gaza y de los túneles de Hamas que amenazan a Israel, pero luego hay muertos y algunas semanas después eso se olvida. Las mediaciones debilitan la negatividad del conflicto para contenerlo donde está.

Es lo mismo que ocurre en los planos de la vida privada. Dos personas se aman por internet, se mandan mensajes, se cuentan sus cosas. Pero si se ven o no se ven no importa. ¿De qué trata la positividad y su exceso? De negar la dimensión del otro y su extrañeza, y al debilitar su capacidad de negar uno se mantiene inmune. La positividad significa que no hay otro que me ponga en peligro, no hay otro que sea importante; no hay otro que deba ocuparme más allá de cierto nivel. Entonces las relaciones humanas devienen débiles. El olvido es fácil, la sexualidad es un goce efímero. Las amistades se hacen y deshacen fugazmente. Lo que se dice en la red no importa. La pareja es prescindible. El empleado que no funciona es expulsado. La intimidad es escasa, el misterio inexistente. Todos se vuelven idénticos. La identidad en exceso anula las diferencias o vuelve indiferente la diferencia misma. La idea

NOTAS

de exclusión de lo extraño no es ya parte de un sistema inmunológico que preserva a uno respecto de otro. Lo que se tiene es un cuántum de reacción ante lo diferente. Se asimila y ya. O se desplaza sin problemas. La exclusión no plantea retos formidables. Todos repelemos a todos. Y hacemos lo que hacen todos. Por lo que todos vivimos indiferentes. Es el fin de la empresa en la que cada uno es importante. El fin de la verdadera comunicación. El fin del diálogo largo e interesado. El fin del compromiso erótico. El fin de la amistad. Es el fin de las relaciones estables. Y es el fin de conflictos internacionales que quiten el sueño. Ya se olvidará la masacre en Gaza como se olvidó el terremoto en Haití o el avión perdido de Malasia. Ya se olvidará lo del ébola como se olvidó ya lo de Irak. Nada es ese “otro” cuyo amago merezca memoria. Vivimos una era de aburrimiento tal que la memoria cansa. Se trata de asimilar y expulsar al otro. Como un estómago gigantesco de disgregaciones, agregaciones y expulsiones. Vivimos neuronalmente digiriendo procesos de asimilación y expulsión las saturaciones del exceso. Así “procesamos” la información a granel, los bienes de consumo abundantes e inabarcables, los millones de masas y gentíos por doquier; la cantidad de reglas y controles. Así es como vemos en el otro –por peligroso que parezca– algo que no se puede

eludir. Sí, hay asesinos por todos lados, quizá me maten mañana, ¿qué más da? Esa negación del asesino en potencia se eyecta del sistema y uno vuelve a la calle. Como los pacientes que desfilan dejando dinero en los consultorios a “médicos mercantilistas” (como carne reciclada, entran y salen), los quirófanos y las cirugías (que generan pingües ganancias), los niños maltratados (que dan trabajo a quienes en su nombre justifican un sueldo). Son solamente casos que se suman y restan. No ponen en riesgo el sistema, que los digiere. La sobresaturación nos alcanza, empero, porque estamos fatigados, hartos, agotados, asfixiados. La sobreabundancia violenta neuronalmente nuestra vida. Vivimos habituados ya a la depresión, a la falta de identidad, al cansancio. Y así seguimos. Y como hay una muerte de la otredad, entonces la violencia de la positividad consiste en que ya nadie es importante. El silencio aguarda atrás de todas las alharacas y nada es lo que dice ser. Pero tampoco importa. Dice Chul Han a la luz de una cita de Baudrillard:

Según la genealogía baudrillardesca de la enemistad, el enemigo aparece en la primera fase como un lobo. [...] En la siguiente fase, el enemigo adopta la forma de una rata. Es un enemigo que opera en la clandestinidad y se combate por medios higiénicos.

Después de una fase ulterior, la del escarabajo, el enemigo adopta por último una forma viral. [...] La violencia viral parte de aquellas singularidades que se establecen en el sistema a modo de durmientes células terroristas y tratan de destruirlo. El terrorismo como figura principal de la violencia viral consiste, según Baudrillard, en una sublevación de lo singular frente a lo global.

La enemistad, incluso en forma viral, sigue el esquema inmunológico. El virus enemigo penetra en el sistema, que funciona como un sistema inmunitario y repele al intruso viral. *La genealogía de la enemistad no coincide, sin embargo, con la genealogía de la violencia.* La violencia de la positividad no presupone ninguna enemistad. Se despliega precisamente en una sociedad permisiva y pacífica. Debido a ello, es menos visible que la violencia viral. Habita el espacio libre de negatividad de lo idéntico, ahí donde no existe ninguna polarización entre amigo y enemigo, entre el adentro y el afuera, o entre lo propio y lo extraño. [VN, 21, 22]

Ya veníamos diciendo que todo se vuelve indiferente en la positividad. Al incluir esta referencia a Baudrillard es importante admitir que el pensador francés todavía cree en el otro como enemigo de lo global. Como una singularidad que se enfrenta a otras singularidades. Baudrillard

todavía cree en ese virus que es el otro que me puede destruir. Y por ende, aún cree en la polaridad amigo/enemigo, de la que da buena cuenta Carl Schmitt en *El concepto de lo político*. Pero la violencia de la positividad tiene que ver con la desaparición del otro. No hay enemigo, ni afuera, ni extraño. La muerte de la otredad significa que en la sociedad de lo idéntico el sistema incorpora al enemigo y lo hace igual; convierte al extraño en similar; y ese que está afuera como excluido (hombre del no paso: pobres, migrantes, enfermos, subordinados), es tolerado, admitido, aceptado como una carga a la que se puede neutralizar sin problemas porque o bien se asimila o bien es expulsado. Los parias seguirán en las calles ante la mirada indiferente de los ricos. Los que no tienen empleo harán protestas y se cansarán. Los que delinquen irán a la cárcel o a los sectores de la delincuencia que se habrán de combatir, eventualmente matar. Los subordinados tendrán que obedecer o serán insubordinados que se irán, y si se van ya no se subordinarán más. Lo que quiere decir que el enemigo ya no es ese otro al que se teme. Lo político no consiste en superar la confrontación inmunizando al amigo contra su enemigo. Lo político es desaparecer al enemigo, acabar con esa dualidad. ¿Cómo, si ya no hay lobo, rata

NOTAS

o virus?; entonces, ¿qué hay? Una tendencia a igualar todo y hacerlo inmanente al sistema que absorbe al otro con plena indiferencia. Lo aplasta o lo asimila. El terror a la inmanencia del sistema es que hay un infarto psíquico donde uno ya no es enemigo de nadie. Uno se adapta a la extinción de la otredad y a la expresión de la mismidad. Uno ya no se tiene que sustraer sino que se tiene que sumar. Ya no es original sino común y corriente. Peor que eso: no rinde dentro del sistema lo mismo que rinden los que sobresalen de modo exhaustivo. Porque el sistema inmanente iguala todo pero diferencia a los mejores de los peores. Los más exitosos y los mediocres. La lucha por prevalecer culmina en el agotamiento. Incluso el cansancio a seguir luchando.

La gente dice: “sí, ya se privatizó el petróleo. ¿Qué importa? Nada se puede hacer; y si se intenta algo será inútil”, o dice “ya despidieron a fulano, mejor me callo porque yo puedo ser zutano, el nuevo despedido”, o dice “me pueden asaltar pero ni modo que me quede encerrado; si me asaltan o matan ni modo”, o se decide “protesto y acabo encerrado, golpeado, muerto, pero no importa; tampoco importa la causa, ya no hay causas”. ¿Quiere esto decir que ha muerto el romanticismo? Si eso significa la muerte de la separación entre amigos

y enemigos, afuera y adentro, justicia e injusticia, la muerte de la originalidad en la diferencia, entonces sí es verdad que ya cansa soñar en nada o en algo. La muerte de todo sueño nos empareja en la maquinaria de la funcionalidad.

Podemos dar muchos ejemplos, como el caso de quien se dice marxista pero trabaja como todos, inmanente al sistema de las ganancias, compra, vive a todo lujo, consume, presume, se queja de todo pero no ve a los otros, y termina siendo un grano más del conjunto, un síntoma de trastorno de la personalidad como yo escindido que dice una cosa pero hace otra (y de ese tipo de positividad violenta estamos saturados: demagogos de la democracia que trabajan para minorías; “comunicadores” que hablan pero no analizan nada o hablan de todo porque “saben todo” y nada dicen; millonarios que dicen ayudar a la sociedad pero pagan salarios de hambre; jefes que hablan de justicia y buen trato pero hacen lo que hacen todos los jefes cuando distribuyen cargas y prefieren a unos sobre otros repartiendo esas cargas a capricho (siendo ellos –los jefes mismos– subordinados de ese trato respecto de sus jefes). La violencia positiva de Chul Han describe una sociedad en la que hay una sobreabundancia de lo idéntico. Y se masifica la positividad.

Todos estamos condenados a ser incorporados en el sistema; tragados por el sistema. Y si queremos salirnos del sistema es porque estamos dentro del sistema. Se crea el espejo del otro para jugar a una diferencia que en el fondo iguala todo. Al final estamos extenuados (*síndrome del burnout*), trastornados en nuestra personalidad (decimos una cosa y hacemos lo contrario, nos pensamos originales pero somos copias), deprimidos (sin motivación, burocratizados, apáticos, indiferentes). Y eso es algo que marca cada vez más a los jóvenes de nuestro tiempo. Concluye Chul Han:

La violencia neuronal no parte de una negatividad extraña al sistema. Más bien es *sistémica*, es decir, consiste en una violencia inmanente al sistema. Tanto la depresión como el TDAH o el SDO indican un exceso de positividad. Este último significa el colapso del yo que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la *sobreabundancia de lo idéntico*. El *híper* de la hiperactividad no es ninguna categoría inmunológica. Representa sencillamente una *masificación de la positividad*. [VN, 23]

En esencia, lo que dice Byung-Chul Han es que vivimos en un sistema enfermo que produce enfermos mentales. Y que estamos enfermos. Nuestro

sistema neuronal está dañado porque el sistema social está diseñado para que así suceda. Entonces, vivimos en una sociedad tardomoderna de depresivos, esquizoides, extenuados, desgastados, indiferentes, apáticos, reproduciendo en identidad lo que todos hacen. Las viejas distinciones que daban sentido han muerto. Ya no hay otro que nos importe en su otredad. Por eso muere el diálogo. Los argumentos son cada vez más pobres. El tiempo que dedicamos a los otros es nulo. La capacidad de procesar la información es mínima. Y desde luego los vínculos amorosos se rompen. La idea del enemigo se convierte en algo suave: es un agente pernicioso que se puede incorporar o expulsar del sistema. Se consumen cosas y la capacidad para hacerse de bienes es escasa por su enorme cantidad. Las patologías son tan comunes que el trabajo de los psicoanalistas enfrenta un dilema: si la sociedad está diseñada como sistema que positiviza todo, anula la otredad y genera cansancio, entonces, ¿qué es normal? Alguien que pretenda devolver al otro las tiernas capacidades de amor, diálogo, respeto, devoción por la familia, idealización de la pareja parental no triangular, o alguien que suponga que hay que eludir lo promiscuo, no entiende que él mismo, en su calidad de analista o psiquiatra, está positiv-

NOTAS

zado, extenuado, deprimido, cansado, trastornado, violentado neuronalmente por la mismidad masificada de lo idéntico. En la sociedad del cansancio la distinción entre normal y patológico se pierde. Y quizás solamente el filósofo puede señalar el problema y devolverle su praxis a la psicología.

Y sin embargo, ¿no acaso los inmigrantes son vistos como una amenaza? ¿Los pobres no son acaso la fuente de posibles disturbios y rebeliones sociales? ¿Ya no hay diálogo entre personas? ¿No hay jefes humanos y humanistas? ¿Ya murió la fe? Las guerras, ¿no siguen amagando por doquier? Posiblemente en las sociedades desarrolladas, como es la Alemania en la que vive y escribe Chul Han, la sobreabundancia de lo idéntico y los trastornos están a la orden del día. Es posible que eso se de en las clases más privilegiadas de las sociedades. Lo que no se puede negar es que hay una tendencia a negar la negación del otro igualando todo. Y que la propia crisis de las humanidades y de la filosofía como registro de reflexión profunda apunta a una sociedad apresurada en la que el rendimiento es lo que importa: las utilidades.

Dos

Sociedad disciplinaria

El comienzo del texto sobre la sociedad disciplinaria de Byung-Chul Han es sorprendente.⁴ Dice:

La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéricos. [SD, 25]

Chul Han supone que la sociedad de hoy ya no es la de la servidumbre, el control, la determinación de los cuerpos por medio de prácticas y discursos que justifican los dispositivos de poder (que era el proyecto analítico de Foucault). Y no porque ya no haya psiquiátricos, cárceles, hospitales y todo un sistema de controles que son vigentes en las escuelas y sus programas de producción en masa de egresados sistematizados o normados. Lo que pasa es que el sistema tiende a contemplar la disciplina como parte de un proceso más

⁴Se titula “Más allá de la sociedad disciplinaria” y es el segundo capítulo del libro *La sociedad del cansancio*.

amplio: no es que haya un grupo que disciplina al resto, sino que todos se autodisciplinan, autoconfinan, auto-determinan, en un marco en el que, evidentemente, de lo que se trata es de anular la diferencia que separa lo normal de lo anormal. Esa fue la conclusión de nuestro apartado anterior.

Al perderse la diferencia entre enfermos y no enfermos, los psiquiátricos se vuelven casi extravagantes. Los únicos que tienen que ser encerrados son los dementes peligrosos. En general, si todos padecemos trastornos de la personalidad, depresión y cansancio, producto de la sociedad del rendimiento en la que todos somos amos y esclavos de nosotros mismos, entonces todos habríamos sido internados en otra época. Ahora internamos a los que matan a mansalva en las calles, a los que alucinan y que las familias con dinero no saben dónde meter. Dentro de las prisiones saturadas a más no poder están criminales de toda laya, pero también los que simplemente no se autodisciplinan en la sociedad de lo idéntico (los que no encajan, digamos). De modo que si bien sigue habiendo gobernantes y gobernados, médicos y enfermos, locos y cuerdos, la verdad de las cosas es que todos estamos patogenizados en la sociedad del control. Los mismos gobernantes, médicos, psiquiatras, criminólogos, viven dentro de un sistema inmanente de

la sobreabundancia de lo idéntico, cansados, deprimidos, esclavizados del rendimiento constante, ávidos de poder, de poder “poder” y tener.⁵ Todos estamos enfermos. La distinción clásica se borra.

Lo que nos queda es separar a los que no se dejan igualar. Pero eso lo hace el propio sistema. Porque la sociedad disciplinaria se ha convertido en una sociedad del rendimiento y eso convoca cambios topológicos y psicológicos respecto de la sociedad del control. Ya no se trata de preguntarse dónde meter a los locos o cómo curar a los desesperados. Ahora de lo que se trata es de poder pagarse las medicinas, tener las mejores casas y coches, tener cuerpos modelados por aparatos sofisticados, contar con tarjeta de crédito, es decir, poder. Y por ende, el uso de cárceles y hospitales se refiere a los que no se ajustan al rendimiento. Y en los hospitales, a lucrar con los que pueden pagar, llamados “pacientes”, pero que son verdaderos agentes de la automedicación, de la autocirugía. Los pobres pueden morir-se en hospitales donde ni se les ve: en ellos, el dolor corresponde a su impotencia, a su no poder poder.

⁵ Hay que ver los consultorios de los analistas como clientelas que entran y salen en procesos de producción que en nada difieren del mercado. Son como embutidos reciclados. Los analistas se hacen ricos, y no son pocos los charlatanes ni tampoco los que acaban locos y viven deprimidos.

NOTAS

Sin embargo, los que no pueden se sublevan. Habrá que apartarlos como elementos que constituyen una carga que el sistema mismo hace a un lado. Pero eso nada tiene que ver con el diseño de prácticas y discursos de control de unos sobre otros. Todos nos castigamos, nos disciplinamos, todos queremos poder rendir para sobrevivir. No importa si es trabajando quince horas en una tienda de conveniencia o como magnates de un grupo empresarial; como profesores de tiempo completo o de asignatura –de escuela en escuela–; como médicos generales de la seguridad social o cirujanos de hospitales caros. Todos tenemos que rendir. La principal diferencia entre la sociedad disciplinaria y la del rendimiento es la negatividad. La sociedad que disciplina tiene una carga de negatividad tremenda. Prohíbe todo, o casi. La sociedad del rendimiento también disciplina. Y en ese sentido sigue habiendo prohibiciones, por lo que sigue habiendo negatividad. Pero es evidente que la negatividad se refiere a “no poder”. En la sociedad disciplinaria no se puede lo que se quiere. Y la cantidad de obligaciones se vive como un “tener que hacer” lo que no se quiere. Lo que también es negativo. Empero, en la sociedad del rendimiento el verbo dominante es “poder”. Uno se capacita para poder. Entonces, se niega la negación de la disciplina y se dan tres

fenómenos: primero, uno crea las obligaciones que impone a otros (fuerte expresión de poder poder); segundo, uno se impone a sí mismo obligaciones que nadie inventa (fuerte expresión de poder someterse para poder más); tercero, uno introyecta los deberes como deseos con tal de poder más (lo negativo deviene positivo).

Como hemos visto, estamos ante un cambio de paradigma: de la negatividad a la positividad. Dice Chul Han:

La sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad. La define la negatividad de la prohibición. El verbo modal negativo que la caracteriza es el “no-poder” (*nicht-dürfen*). Incluso al deber (*sollen*) le es inherente una negatividad: la de la obligación. La sociedad de rendimiento se desprende progresivamente de la negatividad. Justo la creciente desregularización acaba con ella. La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* (*können*) sin límites. Su plural afirmativo y colectivo, *yes*, *we can*, expresa precisamente su carácter de positividad. Los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplazan la prohibición, el mandato y la ley. A la sociedad disciplinaria todavía la rige el *no*. Su negatividad genera locos y criminales. La sociedad de rendimiento, por el contrario, produce depresivos y fracasados. [SD, 26, 27]

Es claro que la sociedad disciplinaria es un *no* a todo lo que se quiere. Consiste en una saturación de reglas, códigos y normas, que todo el tiempo constriñen a la gente. Se vive con el miedo a ser castigado por alguien muy definido; y de la misma forma se vive bajo el temor de que haya un castigo por alguna transgresión al conjunto normativo. En las sociedades disciplinarias los individuos viven de tal modo ese *no* que dentro de ellas todo se traduce en prohibición, por lo que el sentido de libertad se cancela. La enfermedad que se genera es la psicosis, la esquizofrenia, las adicciones, y desde luego, la criminalidad. Ese es el efecto de la negatividad extrema. En cambio, la sociedad del rendimiento es una sociedad donde la negación es negada. Se trata de poder, y de poder todo. De poder tener poder y cada vez más poder. Poder tener dinero y cada vez más dinero. Poder tener un buen cuerpo y el más sano o el más bello. Poder dominar a los otros y ser de los que mandan. Poder consumir y consumir los mejores bienes. En ese sentido, es una sociedad del *sí* y no del *no*.

Pero dado que no siempre se puede, entonces lo que ocurre con quien desea pero no puede es que se deprime. Se le pide que pueda pero no puede. Y por eso se deprime. O, en el mejor de los casos, se siente fracasado. Y generalmente un “fra-

casado” (un *loser*), es un hombre resentido, triste, mediocre, que se conforma con poco y vive envidiando a otros. Hay una diferencia de grado enorme entre “locos y criminales” y “deprimidos y fracasados”, lo que nos lleva a pensar que en la sociedad del rendimiento los locos son los que quedan fuera de la sociedad porque simplemente no pueden rendir nada dentro de ella. Un esquizofrénico que ni con medicina puede tener una vida funcional puede vivir dentro del psiquiátrico si no hay quien se haga cargo de él o dentro de su casa si acaso la familia lo contiene medicado. Pero los locos peligrosos son los confinados como efecto no tanto de la disciplina social, sino de su incapacidad de rendir. ¿A qué se debe esa incapacidad? Puede ser la historia familiar, la herencia, el resultado de las adicciones, el caso es que el loco peligroso está fuera de la sociedad de rendimiento. Y si mata, se le encierra donde quepa (cárcel o manicomio).

Chul Han no está diciendo que los locos hayan acabado en la sociedad del rendimiento. Únicamente se trata de individuos que no se pueden autodisciplinar. Quedan al margen de la sociedad y la dañan. Entonces se vuelven peligrosos. Sean locos o criminales. Más, a diferencia de los sistemas totalitarios que producen esos locos a granel, en la sociedad del rendimiento lo que importa es

NOTAS

apartarlos. Y los que quedan dentro de ella, inmanentes al sistema, tienen que mostrar su capacidad de rendimiento. Se disciplinan, trabajan, acatan las reglas. Pero frecuentemente les ocurren dos cosas. No pueden lograr lo que persiguen (primera cosa) o lo logran pero mediocrementemente (fracasan). Y eso sí genera deprimidos, cansados, trastornados. Pero no locos criminales. Si alguien pregunta por qué alguien se dedica al narcotráfico o es un sicario, posiblemente haya que rastrear historias familiares y herencias. Pero la pobreza por sí misma no produce eso. Aunque puede ser un incentivo para hacerse criminal: justo porque hay que poder todo, rendir, entonces se elige el camino de la criminalidad; y dentro de la criminalidad se va uno volviendo loco. En general, los adaptados a la inmanencia solamente son depresivos crónicos.

Algo peculiar a las sociedades disciplinarias es que todo lo que hacen es obligar a los individuos a hacer lo que hacen. Entonces la motivación para actuar es pobre. El sujeto hace lo que debe hacer so pena de castigos severos. Esa negatividad impuesta sobre él genera su propio efecto negador, que deviene pasividad por parte del sujeto obligado. Por otro lado, en la sociedad disciplinaria hay que decir cómo hacer las cosas, por lo que la iniciativa es igualmente pobre. El cambio es notable en las sociedades

del rendimiento, porque en ellas el individuo quiere más poder. Quiere poder “poder más” y eso impulsa la productividad. Pero la falacia sería suponer que en la sociedad del rendimiento no hay disciplina y obligación. El sujeto ya fue preparado, indoctrinado, disciplinado. Sigue los pasos que le han inculcado con obsesión. Introyecta ese deber en forma de autoobligación sistémica y por eso la presunta libertad e iniciativa con la que rinde está al servicio de un auto-dominio radical. Los mejor “preparados” tienen éxito (y ese es el eslogan de muchas escuelas), lo que no pierde su verdad: esencialmente el que mejor capacitado o entrenado se autode-termina mejor para obrar inmanente al sistema donde es amo y esclavo de sí mismo.

El deber y el poder no se separan en la productividad. Chul Han sostiene que los que afirman que la depresión se asocia a los que se exigen mucho a sí mismos confunden la demanda de rendimiento con el aislamiento. Una cosa es el sujeto cuya economía se centra en sí mismo, como ser que se pertenece a sí mismo y carece de referencia al otro, y otra cosa es el sujeto que se exige más para rendir más. El problema es el trabajo que le cuesta a una persona llegar a ser lo que quiere ser. Alain Ehrenberg sostiene que la depresión es la expresión patológica del fracaso del hombre

tardomoderno en devenir él mismo. O sea, actualmente la mayoría de la gente no llega a ser lo que desea. No alcanza a conocerse a sí misma, no conquista sus metas. Y entonces se deprime, lo que aísla a las personas produciendo atomización social. Pero “Ehrenberg no plantea este aspecto de la depresión; es más, pasa por alto asimismo la violencia *sistémica* inherente a la sociedad de rendimiento, que da origen a *infartos psíquicos*” dice Chul Han (SD, 29). Lo que significa que en lugar de pensar que la causa de la depresión es el desafío de llegar a ser sí mismo sin lograrlo, hay que pensar en la sociedad violenta que demanda rendir al máximo como causa de depresión, trastorno de déficit de atención, trastorno de la personalidad y síndrome de cansancio ocupacional. En una sociedad del rendimiento se dan contextos de competencia excesiva, sobreabundancia de bienes, masificación de lo idéntico, y, por ende, los llamados *infartos psíquicos*. La depresión se asocia con nunca llegar a rendir de acuerdo con las expectativas demandadas. Ahí, Ehrenberg tiene un acierto. Pero sobre todo hay una *presión de rendimiento* que mantiene a la gente desesperada. Si eso no es razón para deprimirse, ¿cuál puede serlo? Dice Byung-Chul Han:

Alain Ehrenberg equipara de manera equívoca el tipo de ser humano

contemporáneo con el hombre soberano de Nietzsche: “El individuo soberano, semejante a sí mismo, cuya venida anunciaba Nietzsche, está a punto de convertirse en una realidad de masa: nada hay por encima de él que pueda indicarle quién debe ser, porque se considera el único dueño de sí mismo”.⁶ Precisamente Nietzsche diría que aquel tipo de ser humano que está a punto de convertirse en una realidad de masa ya no es ningún superhombre soberano, sino el último hombre que solamente trabaja.⁷ [SD, 30]

No es la transición a una masa de individuos fragmentados, que se comportan como soberanos y llegan a ser sí mismos. Dentro de una sociedad de masas se pierde la singularidad de la soberanía. Y todos son iguales, por lo que nada tienen que ver con el superhombre de Nietzsche. El hombre contemporáneo no es un “dueño de sí mismo” entre otros. Los últimos hombres forman parte de la masa. Y son felices porque son sanos, y son sanos porque cuidan su vida. Y cuidan tanto su vida que se inventan formas

⁶ A. Ehrenberg, *La fatigüe d'être soi-même. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 108, citado por Byung-Chul Han. Hay edición en español: *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

⁷ Comenta Chul Han: “El último hombre de Nietzsche eleva la salud al estatus de diosa: ‘Se honra la salud’. ‘Nosotros hemos inventado la felicidad —dicen los últimos hombres, y parpadean’ (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011 [1972], p. 40”.

NOTAS

comunes de felicidad. Todos van al gimnasio, hacen pesas, trotan, caminan, escalan, van al sauna a sudar y luego se echan agua fría, comen la dieta apropiada, se engalanan y vuelven al trabajo. Precisamente eso, al trabajo. Constituyen eso que se llama *animal laborans*, pues su vocación es reventarse trabajando diez horas diarias y hacer todos los días lo mismo hasta la jubilación y el descanso en paz. Hay que tener mujer, hijos, casa, casa de campo, vacaciones, vacaciones sofisticadas, mejor coche, coche elegante mejor, servidumbre, chofer y mucamas y buenos doctores. Es el predecible hombre que se explota a sí mismo para lograr todo lo posible y hasta lo imposible, si se puede. Porque nada es imposible para el optimista. En cambio, el hombre depresivo piensa que nada es posible. Dice Chul Han que el hombre del rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y en medio de todos los que no logran sus propósitos (que son innumerables) campea la depresión. Es la enfermedad de una sociedad positiva sumamente productiva. Ese hombre poderoso que va al gimnasio es tristemente un ser deprimido, aunque no lo sabe. Tanto se explota a sí mismo que no ve su autodestrucción física. Y un día de tantos lo despiden, revienta, se va. Mas lo mismo nos ocurre a todos en ese gimnasio. Y la imagen de autoexigencia que se mide

en marcas, peso por levantar, resistencia, se traslada a todos los espacios vitales. Así tenemos un sujeto libre que se obliga a sí mismo a rendir. Es libre pero obligado. Se obliga a sí mismo y se abandona a una inercia que lo despedaza por años. Hay que *maximizar* el rendimiento, las utilidades, las ganancias. Concluye Byung-Chul Han:

El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación. Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia. [SD, 32]

Dado que todos se explotan, nadie soporta a nadie. Todos viven escindidos en un escenario de libertad obligada a la que se abandonan, por lo que odian su libertad que tanto defienden. Se quejan de lo que desean y nada los llena. Por eso tienen que rendir más, entablar un sistema de competencia cuya ferocidad destruye toda convivencia verdadera y se traduce en violencia.

Vivir en la trama de una libertad obligatoria lleva al cansancio, y eso conduce al aburrimiento.

Tres

Del aburrimiento

Vivimos en una sociedad del exceso en todo. La cantidad de estímulos que afectan nuestra vida es casi infinita. Todo el tiempo, a todas horas, hay noticias. Programas de radio en los que la misma música se repite todos los días, pero se multiplican las estaciones exponencialmente. De continuo se ofrecen paquetes de televisión a la carta con sistemas de paga en los que es posible contratar 800 canales, aunque la programación se repita. Cada diez minutos entra un mensaje al celular, los textos llegan y se envían sin cesar. Se navega en las redes sociales. Se suben mensajes bobos a Twitter para que todos sepan qué ocurrencia tuvo alguien, hay seguidores y uno va siguiendo a otros (a los que nunca ve, desde luego). Se suben fotos, historias, currículo, experiencias, comentarios, para que todo mundo sepa públicamente todo de todos y a la vez nada de nadie. Solamente se pide que se diga “me gusta” o “no me gusta”, sin opiniones en medio. La percepción de publicidad bombardea de comerciales insulsos a un televidente pasivo y acrítico. En la tienda hay tanto que no se sabe en qué anaquel está el pan o la leche, y hay hasta diez tipos de leche (como si fuera no leche). El umbral de atención es tan pobre que los periódicos

se leen excepcionalmente; se ven los titulares, algunas caricaturas, quizá un editorial y si uno es culto posiblemente algún artículo de fondo. Revistas, libros de autoayuda (hoy más que nunca y sobre cualquier cosa), libros virtuales. Marcas, submarcas, tipos y modelos, de coches o ropa. Vastedad del exceso en cuyo universo uno se pierde. Como mota de polvo dispersa entre cientos de cachivaches.

Así vivimos, y así nos convertimos en seres capaces de hacer muchas cosas a la vez. Somos *multitask human beings* o humanos multifactoriales (multitarea, o con elegancia eufemística, “versátiles”). Al mismo tiempo que escribo, tengo música en el iPod, el correo electrónico en otra computadora, pendiente de los mensajes que me han llegado, de los correos de mi amiga, viendo que se me acaba la botella de agua, pensando en la tienda abajo, esperando las clases que ya no tardan, la llamada al médico y puedo además pensar en el autor que comento. Uno puede estar en una conferencia y enviar mensajes al mismo tiempo. Uno sale, llama, vuelve a la conferencia. Y al cabo de un día uno hasta fue al gimnasio y dizque saludó a los “amigos”. La velocidad y el exceso obligan a ser hábiles en el manejo de equipo cuya tecnología cambia cada mes. Eso nos hace suponer que somos superiores, avanzados, civilizados: vemos a los indios

NOTAS

en su rezago porque no tienen internet, 800 canales, supermercado, ordenadores, cines y cafetines adonde ir, ni teléfono en su choza ni a la mano uno empotrado a la pared: son como seres abandonados entre cuatro paredes de tabla y techo de lámina.

Byung-Chul Han sostiene que esa peculiaridad multifactorial lo que hace es volvernos más atrasados y torpes. Nos rezaga en lugar de impulsarnos. Constituye una regresión a etapas previas del desarrollo, y al mismo tiempo, nos lleva al tedio, porque hay tanto que ya nada es novedoso. Dice Chul Han:

El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Modifica radicalmente la estructura y economía de la atención. Debido a esto, la percepción queda fragmentada y dispersa. Además, el aumento de la carga de trabajo requiere una particular técnica de administración del tiempo y la atención, que a su vez repercute en la estructura de esta última. La técnica de administración del tiempo y la atención *multitasking* no significa un progreso para la civilización. El *multitasking* no es una habilidad para la cual esté capacitado únicamente el ser humano tardomoderno de la sociedad del trabajo y la información. Se trata más bien de una regresión. En efecto, el *multitasking* está ampliamente extendido entre los animales salvajes. [A, 33]

Cuando un animal caza tiene que estar pendiente de su presa, muchos otros depredadores le pueden robar lo que ha cazado; tiene que cuidar a sus cachorros a los que además debe alimentar; cuidarse de otros animales más poderosos y huir a tiempo antes de ser cazado y no perder de vista a sus parejas sexuales. Algo así hace el hombre primitivo que vive en estado semisalvaje cuidándose de todos los peligros, de suerte que la fragmentación de la percepción en muchas acciones y elementos destruye la capacidad de contemplar. La estructura de la atención es variada, cambiante, dispersa, poco atenta, está en todo y en nada, pasa de una cosa a otra, es variable sin descanso. Por el contrario, la inmersión contemplativa hace epojé o abstracción del entorno. Es un estado, el contemplativo, en el que uno se aleja de los otros. Piensa, reflexiona y luego retorna a la acción. Se puede detener a pensar. Después, atiende otras necesidades. Pero en estado de agitación y peligro no se puede vivir la inmersión contemplativa. Al tener que distribuir la atención entre muchas actividades el animal no puede centrarse en sí mismo. Va al afuera, no hacia dentro. Por lo mismo, estamos hablando de que mientras copula no medita, mientras se alimenta no medita, mientras defeca no medita.

Hay dos planos: lo que se tiene enfrente y el trasfondo –dice Chul

Han. Si tiene que ocuparse de lo que está enfrente, el trasfondo es descuidado. Simplemente no está. Así vive un animal salvaje. Un hombre “primitivo” vive casi de esa manera. Un hombre contemporáneo, tardomoderno, ligado a una computadora ¿vive diferente? ¿Es acaso distinto a ese animal salvaje? ¿Se diferencia mucho del hombre primitivo? Frente al ordenador el hombre sufre el fenómeno de estar sujeto a una atención superficial aunque amplia: pasa del internet al correo, luego al texto si escribe, de nuevo a otra página en la red, se mete a las redes, y eventualmente se pone a jugar o ver pornografía: hay todo y nada. Es una estructura de atención veloz, dispersa, poco concentrada, sin inmersión contemplativa. Las redes conforman la plataforma del salvajismo en su máxima expresión, porque una cosa es la utilidad que eventualmente tienen esos recursos y otra muy diferente es perderse en la frivolidad de su universo dispersante.

Hoy hemos pasado de la preocupación por una buena vida a la ocupación por la sobrevivencia, nos dice Chul Han. Somos apenas sobrevivientes. No alcanza el tiempo, no hay espacios de convivencia, no hay lugar para la otredad que, como hemos visto, está anulada. Por eso las caras que se ven en Facebook son solamente eso: *faces*, fotos, y los mensajes de texto mues-

tran superficies sin trasfondo. Lo que se ha diluido es la existencia del otro en tanto que el otro es una persona. En realidad, los grandes logros de la humanidad en lo cultural tienen que ver con la filosofía. Obviamente, muy pocos estudian ahora filosofía: no deja dinero –dicen–, es inútil.

El exceso de información, procesos y tareas de la vida diaria convierten al ego tardomoderno en un ser distraído, que no focaliza su atención en algo definido y a fondo. Vive tenso, agobiado. Y por lo mismo no escucha ni construye una comunidad activa. Antes bien, va como autómeta a lo suyo, prescinde de la comunidad y oye lo que quiere oír. Es el ego hiperactivo que no accede a la vida contemplativa. Y es que se asocia la contemplación con una actividad ociosa o aburrida. Empero, no todo aburrimiento es malo. En realidad, alguien puede aburrirse de caminar y caminar, y posiblemente después de un tiempo se preocupe por cambiar su forma de caminar. Se puede tornar innovador. Es decir, contempla con aburrimiento, fijamente, una serie de acciones y las modifica. Pero el que está disperso no contempla, pasa de una acción a otra con torpeza. No innova nada.

Pero, ¿qué es vida contemplativa? Solemos asociar eso con monasterios, mística, reposo abocado a lo trascendente. Tiene que ver con una experiencia del Ser y de lo Bello, de

NOTAS

lo Perfecto. Por ende, de alguna manera es una experiencia de Dios. Y lo Perfecto y lo Bello escapan a lo humano, que es precedero y lleno de imperfecciones. Hoy vivimos una era de duda cartesiana que es muy diferente a la era del asombro. El asombrado se queda mirando con éxtasis lo que tiene enfrente. El que duda pretende resolver un problema tras otro. Da la impresión de que el cartesiano deviene práctico mientras que el asombrado deviene contemplativo. Un cartesiano está agitado, nervioso. El sosiego de la contemplación va de la mano con el asombro, el arrobamiento. Entonces escapa de la hiperactividad y se queda estático. Se queda quieto. Uno sale de su mundo interior, plagado de ideas, emociones, reflexiones, y se centra en las cosas hasta fundirse con ellas. Mirar la montaña detalle por detalle hasta olvidarse de uno mismo. Contemplar la montaña en lugar de preguntarse por las rutas de ascenso, las cuerdas que se necesitan, el clima que hace, la ropa apropiada. Uno se sustrae a lo práctico que se hermana con el ego hiperactivo, y, por un momento, se pone a mirar. Chul Han nos da un ejemplo de contemplación que toma de Merleau-Ponty:

Durante el estado contemplativo, [el individuo] se sale en cierto modo de sí mismo y *se sumerge* en las cosas.

Merleau-Ponty describe la mirada contemplativa de Cézanne sobre el paisaje como un proceso de desprendimiento o desinteriorización. “Al comienzo, se trataba de hacerse una idea de los estratos geológicos. Después, ya no se movía más de su lugar y se limitaba a mirar, hasta que sus ojos, como decía Madame Cézanne, se le salían de la cabeza. [...] El paisaje, remarcaba él, se piensa en mí, yo soy su conciencia”.⁸ Sólo la profunda atención impide “la versatilidad de los ojos” y origina el *recogimiento* que es capaz de “cruzar las manos errantes de la naturaleza”. Sin este recogimiento contemplativo, la mirada vaga inquieta y no lleva nada a expresión. [A, 38]

Tampoco se trata de fundirse con las cosas y dejar de lado la vida interior. Así como el estado de mera interioridad se satura de dudas, el estado de objetivación afuera permite divagar en los aspectos de las cosas. Se trata de un recogimiento que al mirar da sentido a lo mirado en un proceso de afuera hacia adentro, y retorno. Miro la montaña y me recojo espiritualmente para sentir y pensar en algo de la montaña. La armonía de sus formas, los colores que percibo, un ave sobre su cima, el cielo azul entre los riscos. ¿No es eso perderse como Cézanne en las cosas que

⁸ Chul Han da la fuente: M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburgo, Meiner, 1984, p. 16.

luego hablan a través de mí? Si esa metáfora tiene sentido, entonces soy conciencia de lo que miro porque a partir de ahí siento y pienso algo en mi mundo interno y doy sentido. Pero me olvido de las acciones y distracciones. Me aparto de la ansiedad, del desasosiego de las mil cosas por hacer; me concentro en algo que da sentido y me abstraigo de las mil cosas.

Hoy, los hombres tienen muchas cosas que hacer, pero no miran con cuidado. No reflexionan en lo que miran. No dejan que las cosas hablen. No tienen tiempo. Deben llegar a las siete, ir a junta, ir a dar clase, atender alumnos, ir al gimnasio, bajar a comer, volver aprisa a otra clase, ver otros alumnos, ir a clase una vez más. Luego, a casa. ¿A qué hora se puede contemplar algo? Los hombres tar-

domodernos han perdido la capacidad de contemplar. Ya no saben aburrirse correctamente. El aburrimiento no es negativo cuando se liga a la actitud contemplativa. Hay que decirlo así: uno se aburre de algo y se pone a pensar, contempla. La contemplación *per se* no aburre. Pero el síntoma es que hoy aburre pensar, escuchar, meditar. Hay que hacer cosas. Como lo demanda la sociedad de los últimos hombres del trabajo. Los políticos dicen que debaten horas perdiendo el tiempo en cosas que ya están decididas. No escuchan a la gente. Tienen prisa porque deben rendir, poder tener poder y tener dinero. Eso es todo lo que les importa: son animales salvajes. Dispersos, distraídos. No estudian nada.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL ÁLBUM FOTOGRÁFICO DE MARTÍN LUIS GUZMÁN PARA LAS FIESTAS DE LA CONSUMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA EN MÉXICO EN 1921

*Ma. de las Nieves Rodríguez y Méndez**

MARTÍN LUIS GUZMÁN'S PHOTO ALBUM CHRONICLING THE 1921 MEXICAN INDEPENDENCE FESTIVITIES

RESUMEN: Las fiestas del Centenario de la Independencia de 1921 fueron de gran importancia en México. Durante el mes de septiembre, bajo la mirada de embajadores y delegados extranjeros, se celebró y mostró al país como una nación estable y pacífica. El álbum fotográfico de Martín Luis Guzmán fue la crónica visual de ese mes, de los festejos, la sociedad y la aceptación del pueblo del primer gobierno posrevolucionario e institucional.

PALABRAS CLAVE: Álvaro Obregón, Revolución Mexicana, Centenario, Guerra de Independencia, Martín Luis Guzmán.

The festivities of the Centenary of Independence of 1921 were highly significant in Mexico. During the month of September, celebrations were held in the presence of ambassadors and foreign dignitaries, presenting the country as a stable and peaceful nation. Martín Luis Guzmán's photographic album was a visual chronicle of that month's festivities, the society, and people's acceptance of the first post revolutionary and institutional government.

KEYWORDS: Álvaro Obregón, Mexican Revolution, Centenary, Independence War, Martín Luis Guzmán.

RECEPCIÓN: 18 de diciembre de 2014.
ACEPTACIÓN: 7 de enero de 2015.

* Licenciada y maestra en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México.

EL ÁLBUM FOTOGRÁFICO DE MARTÍN LUIS GUZMÁN PARA LAS FIESTAS DE LA CONSUMACIÓN DE LA INDEPENDENCIA EN MÉXICO EN 1921

Cada sociedad inventa su propia memoria y es a través de las celebraciones que escoge conscientemente qué sucesos o personajes retomar como concreción de los ideales de la nueva nación moderna. Estas naciones, limitadas y soberanas, se imaginan a sí mismas como comunidades plurales, asentadas tras un período de guerras sobre la memoria de una fraternidad que los asume dentro de una determinada sociedad. La celebración de los festejos del Centenario de la Independencia fueron una muestra exultante de la visión estatal de la memoria nacional. Durante el Porfiriato la memoria fue utilizada como una “conmemoración política y discurso histórico, así como para organizar las referencias al pasado en función de los imperativos del poder”. Mientras que en la celebración de 1921 esta memoria autoritaria cedió su lugar a “una nueva que ya no pasaría por el discurso histórico, sino que abordaría el pasado con enfoques cultural, antropológico y arqueológico”.¹ Fue así, como apunta Lempérière, que tras la crisis porfirista y el movimiento armado la memoria histórica del nuevo régimen posrevolucionario encontró en el relativismo cultural una nueva forma de sensibilidad histórica.

Monumentos y celebraciones, como expresión de la sensibilidad histórica de su tiempo, funcionaron como una afirmación del poder presente contri-

¹ Annick Lempérière, “Los dos centenarios de la Independencia Mexicana (1910-1921): De la historia patria a la antropología cultural”, *Historia Mexicana*, 178 (2), México, 1995, pp. 318-9.

buyendo a definir la relación de las colectividades con su pasado y la consecuente construcción de su memoria histórica al atribuir a los nuevos espacios un sentido comunitario. Estas prácticas ejercían una transmisión de la memoria a través de la rememorización del discurso oficializado mediante los festejos, la obra pública y la difusión de los libros y álbumes que circularon profusamente en el primer tercio del siglo XX. Estos trataban de “definir y reforzar sentimientos de pertenencia, que apuntan a mantener la cohesión social y a defender fronteras simbólicas [expresadas en] narrativas canónicas oficiales que se difunden en los textos de Historia”.² Así, la memoria se convierte en una religión civil que debía ser mantenida por el Estado y rescatada en el marco de las celebraciones como un baluarte fundamental de construcción de la nación. La nación, entendida como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”³ donde los ciudadanos son capaces de imaginarse en un contexto social colectivo que se concretaría en las fiestas patrias.

De acuerdo con Paul Ricoeur, la historia institucional presentaba dos componentes: por una parte un significativo cognitivo en el cual debíamos preguntarnos qué se recuerda y, por la otra, uno pragmático en el que preguntamos cómo se recuerda.⁴ Partiendo de la base de que el pasado está ligado inexorablemente a una imagen ideológica del mismo podría decirse que entonces la memoria quedaría vinculada con la imaginación que podía limitarla en algún momento. Si, como Pascal, sujetamos la condición imaginativa a un estrato básico del saber, adheriríamos el concepto de la imaginación a un mundo fenomenológico externo de tal manera que sumergiríamos en la confusión los conceptos de rememoración e imaginación comprometiendo la función veritativa de la memoria. En las celebraciones del Centenario y las diversas representaciones fotográficas que se difundieron se reivindicó la imaginación por medio de lo fantástico y lo irreal (desfiles, rememoración de los tiempos históricos pasados) a través del desarrollo de un programa sujeto a la memoria que, paradójicamente, estaba en la búsqueda de la verdad a través de una fenomenología de los fragmentos necesariamente sujetos al entendimiento propio de la Historia en cada una de las etapas en la que fue celebrado.

En el Centenario de 1910 el gobierno porfirista celebró la conmemoración mediante un derroche de recursos que sirvió también para mostrar un país

²Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, 2002, pp. 40-1.

³Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, 1993, p. 23.

⁴*Apud* Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, México, 2004.

NOTAS

moderno que difundía su particular visión de la historia. En el álbum *México en el centenario de la Independencia* publicado por Eugenio Espino se retrató fotográficamente un país que comenzaba a “marchar rápidamente hacia el progreso, hasta llegar a la altura que aquí se ve”.⁵ Estos festejos, previstos desde 1907, estuvieron a cargo de una Comisión Nacional que debía organizar cuidadosamente la conmemoración.⁶ Ramón Corral, como presidente de dicha comisión, informó personalmente a Guillermo de Landa y Escandón, Gobernador del Distrito Federal, la decisión de nombrar una Comisión para organizar los festejos. Fueron designados como vocales Francisco D. Barroso, Serapión Fernández, Rómulo Pasquel, Fernando Pimentel y Fagoaga, Eugenio Rascón, Rafael Rebollar, Carlos Rivas, Manuel Vázquez Tagle y como secretario José Casarín.⁷ Se reunieron un total de 70 veces durante tres años con el fin de nombrar las subcomisiones capaces de manejar los recursos para financiar el programa que se desarrollaría en cada uno de los estados de la República.

El modelo de celebración para la conmemoración tuvo sus antecedentes en la celebración del centenario del natalicio de Benito Juárez y en la instalación del pabellón mexicano en la Exposición Universal de París de 1889. Annick Lempérière indica también que la Comisión se basó en el modelo de celebración francés de 1889, en el que la asociación entre la exaltación de la memoria histórica y la proyección del progreso se realizó con una dimensión internacional que el gobierno confirió al invitar a participar a las distintas delegaciones diplomáticas. Al pueblo se le “ofreció la unidad negada a través de un período festivo que otorgaba la suspensión de las reglas y colocaba a sus asistentes fuera de las condiciones ordinarias de la vida. Algunos lo tomaron como el ejemplo más refinado del patriarcado porfirista; otros, la mayoría de los mexicanos, como el reflejo de sí mismos en su propia esencia. Esta fiesta produjo un ensanchamiento del campo de la conciencia; expandió y amplificó la vida del mexicano participante que intuía un cambio, que reconocía sus barreras [y] sus autocontroles”.⁸

⁵ Eugenio Espino, *México en el centenario de la Independencia*, México, 1910, p. 5.

⁶ Cfr. *Memoria de los trabajos emprendidos y llevados a cabo por la Comisión Nacional del Centenario de la Independencia designada por el Presidente de la República el 1 de abril de 1907*, México, 1910.

⁷ Manuel Vázquez Tagle renunció y fue sustituido en su puesto por Porfirio Parra, así como también Francisco D. Barroso, Serapión Fernández y Pedro Rincón Gallardo tuvieron que ser sustituidos por Ignacio Burgoa, Agustín Lazo y Porfirio Díaz hijo, debido a su fallecimiento durante el proceso. De igual forma cabe advertir que los liberales doctrinarios no fueron llamados a participar de la Comisión para la organización de los festejos y por ello mostraron su inconformidad saboteando algunas de las celebraciones o rehusándose de acudir a las procesiones cívicas y desfiles organizados para la conmemoración.

⁸ Zurián, Carla, “Noticias oficiales y crónicas incómodas: la prensa durante las Fiestas del Centenario (1910-1921)”, en <<http://historiadoresdelaprensa.com.mx/hdp/files/256.pdf>>, consultado el 4 de enero de 2015, p. 4.

De tal grado fue la celebración que abarcó, entre otros actos, la inauguración de la Universidad Nacional, del Manicomio General –conocido popularmente como “La Castañeda”–, de la Escuela Normal Primaria para Maestros, del Hemiciclo a don Benito Juárez y de la Columna de la Independencia⁹ a la que tan solo quince años después llevarían los restos de los héroes resguardados hasta entonces en la Catedral metropolitana. La festividad pronto hubo de suponer la despedida del régimen imperante.¹⁰ Todo parecía indicar que el estado de bonanza vivido hasta entonces se desmoronaba ante la crisis que atravesaba la nación y que desencadenó, tan solo un mes después, la Revolución mexicana.¹¹

Con la llegada de Álvaro Obregón al poder presidencial se puso fin a más de una década de enfrentamiento armado. Este, como gobernante que emergió de la contienda, ejerció un poder centralizado que fue considerado legítimo al estar apoyado en el sector popular. Fue durante su presidencia (1920-1924) que se sentaron las bases del nuevo Estado mexicano que habría de cohesionar las fuentes políticas y sociales del país que dieron como resultado un Estado autoritario pero legítimo que fomentó las bases para la formación de las distintas instituciones que habrían de regir la nación y el sentimiento nacionalista.

“La promesa de un verdadero gobierno, en manos del caudillo Álvaro Obregón, era atractiva para el imaginario colectivo, porque el único poder real era el suyo, con todas sus alianzas y su legitimidad. Obregón realizaría a plenitud el papel que su destino personal le deparaba, que era el de ser caudillo –el último– de México”.¹² Fue de ese modo que construyó Álvaro Obregón y, posteriormente, su sucesor Plutarco Elías Calles una nueva idea de Estado nación que entendió el concepto esencial de la Revolución para asentar las bases de un nuevo Estado moderno valiéndose de grupos que lo-

⁹“México Artístico. El nuevo Palacio de Comunicaciones es una obra magnífica”, *El Imparcial*, México, 1910, p. 11.

¹⁰Este hecho encontró su referente profético en el paso del cometa Halley en el mes de mayo de 1910, quedando registrado en las distintas zincografías de José Guadalupe Posada, quien hizo eco en “La llegada del cometa”, “El cometa del Centenario de la Independencia. 1810-México-1910”, “Dialoguito de Mamá Tierra con D. Cometa Halley” y “El Centenario de la Independencia de México en el año de 1910”. En las obras realizadas en honor a los héroes patrios, se muestra un claro desdén hacia los festejos del régimen porfiriano así como también hacia la figura del presidente la cual desdibuja en el horizonte en pro de la representación de Madero que, cual cometa, viene cayendo irremediabilmente sobre la ciudad.

Cfr: María de las Nieves Rodríguez y Méndez, “La celebración del Centenario de la Independencia de México en 1910 a través de algunos grabados de José Guadalupe Posada”, *Takwá. Revista de Historia*, 5, México, 2007, pp. 157-72.

¹¹*Apud* José Ma. Luján (pról.), *Entrevista Díaz-Creelman*, México, 1963.

¹²Pedro Castro, “Álvaro Obregón, el último caudillo”, *Polis*, 2 (3), pp. 209-229.

NOTAS

graron desempeñar el papel crítico más representativo de esta construcción: maestros, líderes e intelectuales que surgieron del movimiento nacional popular y cuya contribución artística y social fue incalculable.¹³

En el año de 1921 se conmemoró el centenario de la consumación de la Independencia mexicana. Los festejos estuvieron organizados por un Comité Ejecutivo conformado por Emiliano López Figueroa como presidente, Juan de Dios Bojórquez como vicepresidente, Martín Luis Guzmán como Secretario y Carlos Argüelles como tesorero.¹⁴ Juntos debían realizar el programa oficial de los festejos que, presididos por el General Obregón, debían llevarse a cabo durante el mes de septiembre de ese mismo año. Asimismo, se contó con la colaboración de algunas instituciones privadas como el periódico *El Universal*, la Compañía Independiente de Luz y Fuerza, la Universidad Nacional de México y el diario *Excélsior*, entre otras, que participaron realizando eventos y actos de carácter popular.¹⁵

Los actos ofrecieron una variedad de actividades y espectáculos que deleitaron a los habitantes durante todo el mes: el desfile de carros alegóricos, el festival floral en Xochimilco, varios concursos de corte literario y musical donde se eligió el Himno y el Poeta del Centenario, la inauguración del conjunto de la Ciudadela en Teotihuacán y el paseo en coche para niños pobres.¹⁶ La revitalización de la figura del indígena como imagen estereotípica del pueblo y la muestra de la magnificencia con que la patria resurgía tras el triunfo revolucionario fueron los bastiones del imaginario que se comenzaba a difundir a través de actos como este; la exposición itinerante de arte popular (organizada por Gerardo Murillo, *Dr. Atl*, Jorge Enciso y Roberto Montenegro) que tuvo como fin rescatar y exaltar la artesanía popular mexicana¹⁷ y la celebración en el Bosque de Chapultepec de la Noche

200

¹³ El descubrimiento de gran parte de los monumentos prehispánicos de Teotihuacan vitalizó la tradición indigenista en el país, a la cual se sumaban los esfuerzos de crear un lenguaje pictórico nacional que recuperase esta tradición y, al mismo tiempo, configurase el imaginario nacional mexicano. Fue por esto que se divulgó como parte del programa curricular de primaria el método de dibujo de Adolfo Best Maugard con el que se pretendería despertar en el mexicano el sentido más puro de la gráfica indígena. José Vasconcelos, como Secretario de Educación, comenzó a desarrollar programas de alfabetización de indígenas para lo que se comisionarían maestros rurales que serían enviados a toda la república.

¹⁴ Cfr: *Programa Oficial de las Fiestas del Centenario de la Consumación de la Independencia de México*, México, La Helvetia, 1921.

¹⁵ “El pueblo tendrá acceso a todas las fiestas del Centenario”, *El Universal*, México, 2 de junio de 1921, p. 1.

¹⁶ Clementina Díaz y de Ovando, “Las fiestas del ‘Año del Centenario’: 1921”, *México: independencia y soberanía*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 1996, p. 110.

¹⁷ Cfr: S. Suárez Longoria, “La exposición de arte popular”, *Azulejos*, México, octubre de 1921, pp. 28-30.

Mexicana,¹⁸ organizada por Adolfo Best Maugard, en la cual participaron de la modernidad de un Estado que quiso celebrar su centenario de modo “esencialmente popular”.

FIGURA 1



Paseo en auto para los niños pobres, ciudad de México, 1921.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Fondo Martín Luis Guzmán, Álbum fotográfico de Martín Luis Guzmán.

201

El álbum particular de Martín Luis Guzmán

En el rescate de la memoria histórica como parte de las actividades que se llevaron a cabo alrededor de los festejos del Bicentenario, se recuperó el álbum elaborado por Martín Luis Guzmán (1887-1976) en 1921.¹⁹ Este álbum, de carácter privado, se tornó de gran importancia al ofrecer la visión popular de los festejos por parte de uno de sus organizadores.

Martín Luis Guzmán estuvo ligado al movimiento revolucionario mexicano, militando primero al lado de Francisco I. Madero para luego unirse a la

¹⁸María de las Nieves Rodríguez y Méndez, “La ‘Noche Mexicana’ como parte de los festejos de celebración de la Independencia de 1921”, *Estudios. Filosofía. Historia. Letras*, XI (105), México, ITAM, 2013, pp. 57-71.

¹⁹El álbum se encuentra en el fondo homónimo del Centro de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

NOTAS

facción villista en su Chihuahua natal. Esta aventura lo llevó a retratar como nadie la cruel realidad de un México convulso y acaudillado que se sucedió en la primera década del siglo XX en sus novelas y que le ganó el Premio Nacional de Literatura en 1958. Hasta el año de 1920 residió en los Estados Unidos, donde trabajó activamente como periodista llegando a publicar y a colaborar en publicaciones de tiraje nacional como *El Universal*. Fue a su regreso a México cuando publicó dos de sus obras fundamentales, *El águila y la serpiente* (1928) y *La sombra del caudillo* (1929), que reflejó la crisis política que había vivido el país durante la contienda armada.

Martín Luis Guzmán vivió las celebraciones centenarias de modo contrapuesto. En 1910, él —aún parte del Ateneo de la Juventud— se enfrentó a una realidad dividida entre la crisis sustancial del país y los festejos del gobierno porfiriano; y, en 1921, como representante de la Secretaría de Relaciones Exteriores fue designado miembro del Comité Organizador de los festejos. Fue en este momento en que se inmiscuyó en las celebraciones del Centenario y, en su afán de cronista, adquirió un registro fotográfico de los acontecimientos. Estos documentos se convirtieron en parte fundamental de la memoria histórica que tanto los individuos como la nación quisieron rescatar como parte de la legitimación del nuevo Estado emergente y superviviente a la lucha armada revolucionaria.

El álbum (compuesto por 1009 fotografías) se circunscribió a una necesidad de historiar que iba más allá del mero registro familiar que tanta fascinación producía entre las clases pudientes de la época.²⁰ Debe analizarse como la crónica gráfica de los propios festejos que seguía cronológicamente el programa de actos oficial. El carácter narrativo se dejaba advertir desde las primeras páginas del álbum,²¹ el cual daba inicio con los héroes de la Independencia: Miguel Hidalgo y Agustín de Iturbide. Estos héroes conformaron la base sobre el que se erigió y legitimó el presidente que ocupó inmediatamente el tercer lugar de aparición en el álbum. Obregón, como Hidalgo o Iturbide, formaba parte de ese árbol genealógico nacional que era “la familia de la Patria”, familia de gran coraje que había recuperado sus tierras

²⁰ Se debe notar en el tratamiento y la organización, el cuidado del documento histórico como un recuerdo familiar que apunta, así, a la importancia de la representación y preservación de la memoria de la patria, de una nación que celebra la conmemoración de la independencia y que debe respetarse como un hecho solemne y representativo de su valor histórico.

²¹ El álbum es un libro de 37 x 25 cm aproximadamente, de pasta dura y de color beige que se importa de Estados Unidos. En la parte posterior de la portada hay una apostilla circular que representa a un águila sobre la bandera estadounidense con número de referencia 63342 de la American Book & Printing Company.

bajo el grito de “¡Muera el mal gobierno!” y cuyo legado se mantenía vivo. A continuación, dos páginas dedicadas a retratos de los personajes más sobresalientes del momento como Alberto J. Pani, Adolfo Best Maugard, Gerardo Murillo, *Dr. Atl*, De la Huerta o Estrada resaltaba a los intelectuales que manejaban las redes de poder establecidas en México en la década de 1920.

FIGURA 2



Carroza del periódico *El Universal* con la India Bonita, Ciudad de México, 1921.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Fondo Martín Luis Guzmán, Álbum fotográfico de Martín Luis Guzmán.

Una vez legitimado el discurso, se dispuso la correlación de los distintos actos marcados para el Centenario, constituyendo un documento importantísimo para su estudio. Las cinco páginas siguientes muestran las fotografías de los delegados miembros del cuerpo diplomático de Brasil, España, Japón y Perú con sus respectivas esposas. Ahí se observa la delicadeza del tratamiento fotográfico que enaltecía a los personajes y mostraba la relevancia de sus cargos políticos. Continuó con la visita del presidente a la ciudad de Córdoba, Veracruz, donde encabezó varios actos y asistió a una recepción en su honor en la que se recreaba la firma del Tratado de Córdoba,²² la elección de la Reina

²² El Tratado de Córdoba, por el que España reconoce la Independencia de México, fue firmado en la ciudad homónima el 24 de agosto de 1821 por Agustín de Iturbide –jefe de la facción independentista– y por Juan O’Donojú –virrey de la Nueva España.

NOTAS

de las Fiestas y el desfile de carros alegóricos fabricados por el pueblo y con temas populares. La importancia de que el presidente fuera a Córdoba fue fundamental, puesto que, según la prensa de la época, los festejos de provincia más importantes fueron los de los estados de Guanajuato y Jalisco.²³ De las fotografías se planteaba la posibilidad de que el desfile histórico y el de carros alegóricos se hubiera fusionado en uno solo dando lugar a la representación de distintos momentos de la historia mexicana hasta 1921, como fue el caso de una de las fotografías que muestran el episodio de la llegada de los españoles a México en 1531, tomas sobre las que realizaban anotaciones manuscritas que otorgaban gran detalle informativo a las escenas.

FIGURA 3



Carroza de la llegada de los españoles a México, Ciudad de México, 1921.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, Fondo Martín Luis Guzmán, Álbum fotográfico de Martín Luis Guzmán.

En definitiva, el álbum particular de Martín Luis Guzmán supuso un esfuerzo por registrar los festejos de Independencia en el que se destacó su carácter narrativo social, la necesidad de historiar y de hacer historia y la ausencia de referencias personales o familiares. Siguió el modelo de álbum

²³ Véase “Las fiestas patrias en Guadalajara”, *Revista de Revistas*, XIII (646), México, 24 de septiembre de 1922, pp. 42-3; Rangel, Nicolás, “Guanajuato, cuna de la insurrección de 1810”, *Revista de Revistas*, X (489), México, 14 de septiembre de 1919, p 7.

oficial dando preponderancia a los homenajes, los honores a bandera y los desfiles hechos a la francesa, pero sobre todo, destacando el papel que la sociedad representó en tal celebración.

Los álbumes oficiales y el particular de Guzmán supusieron una expectativa de registro y el mejor escaparate internacional de México como un país democrático y moderno. Si bien las fiestas celebradas por el general Porfirio Díaz y el caudillo revolucionario Álvaro Obregón fueron muy distintas, ambas pretendieron ser un factor de cambio en la historia del país para promover la festividad como una herramienta para estrechar y consolidar los intercambios comerciales que se habían forjado con las potencias extranjeras. Constituyeron entonces y en la actualidad un verdadero testimonio documental y gráfico para el estudio de sus respectivas celebraciones.

©ITAM Derechos Reservados.

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

Zygmunt Bauman, *Arte, ¿líquido?*, Madrid, Sequitur, 2007, 113 pp.

RECEPCIÓN: 26 de febrero de 2015.

APROBACIÓN: 27 de marzo de 2015.

Como hemos indicado en otras partes, los libros producidos por este autor son siempre sugerentes y dan lugar a múltiples comentarios y frecuentes controversias. Por la variedad de temas que analiza, y que suelen derivar de la idea central de los tiempos líquidos en los cuales vivimos, sus análisis agudos originan en ocasiones reacciones contrarias que ilustran igualmente cuestiones de gran actualidad. La obra que nos ocupa es un buen ejemplo de lo anterior.

El título de la obra tiene ya un carácter interrogativo, en la medida en que la naturaleza “líquida” del arte aparece rodeada claramente de un aspecto inquisitivo. En otras palabras: ¿tiene el arte, en nuestra época, un carácter “líquido”?

El volumen reproduce básicamente el texto de cuatro conferencias pronunciadas en 2003 por autores diversos en el Centro CATH de Leeds en torno al concepto de *modernidad*. Están precedidas por la conferencia que dictó Zygmunt Bauman en 1997 sobre “Arte, muerte y postmodernidad”, publicada en Helsinki al año siguiente en el libro *Stopping the Process*. También el texto de esas cuatro conferencias está seguido por la transcripción de un diálogo llevado a cabo en 2007 entre Bauman y Maaretta Jaukkuri, publicado por la Academia Nacional de las Artes de Bergen, Noruega, e intitulado en el presente volumen “Tiempos líquidos: Arte líquido”. A tal diálogo siguen tres breves escritos: uno, “Del ‘Collage’ al ‘Décollage’”, de Jacques Villeglé, artista francés y firmante del manifiesto de los Nuevos Realistas; otro, de una carta al editor enviada por el pintor de origen peruano Herman Braun-Vega, en la cual reacciona vivamente contra lo que Bauman había dicho y escrito sobre él en el ciclo

RESEÑAS

de las conferencias de 2003 en su intervención intitulada “Arte líquido”. La obra se cierra con un epílogo intitulado “La mirada líquida”, de Francisco Ochoa de Michelena, creador de los interrogantes que aparecen en el título de la obra por él editada.

Las tesis generales de Bauman son conocidas: en sus posiciones muy relacionadas con las de Alfin Toffler y de Alain Touraine (con quien recibió, en 2010, el premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades), destaca la importancia que tiene en nuestra época el tema de la rapidez con la cual se suceden las transformaciones del universo material producido por el hombre: los cambios que se producen, sobre todo a nivel tecnológico, se llevan a cabo a una velocidad cada vez más vertiginosa, de modo que los tiempos que se viven son más y más cortos y las instituciones y valores producidos en tiempos “estables”, “fijos” tienden a ser cada vez menos sólidos y más “líquidos”. La “vida líquida” es la que ahora vivimos y en ella todo cambia sin cesar. La filosofía que sostiene Bauman no es otra que la sostenida en la Antigüedad por Heráclito de Efeso: *pánta rei* (“todo cambia, todo fluye”). En estos parámetros de cambio acelerado imperan los principios de un liberalismo económico desenfrenado, centrado en la producción y el consumo. Lo esencial es convertir a las personas en sujetos de consumo, un consumo acelerado que mantiene la atención y el interés en la producción y apropiación de aquello que es nuevo. Lo novedoso se sucede sin cesar y obliga a deshacerse de aquello que ha dejado de serlo: esta sociedad de consumo incesante es una sociedad de permanente desperdicio. Los sujetos que son incapaces de adquirir, de comprar, pronto se vuelven inútiles y se convierten en vidas desperdiciadas. Este carácter explica las migraciones constantes e imparables de sujetos que no encuentran acomodo en ningún territorio, y aparece el fenómeno de las migraciones masivas forzadas de personas que tratan de encontrar algún sitio donde acomodarse. Las guerras internacionales y la violencia interna en los países son verdaderos “canales de desagüe” que ayudan a dar “salida” a esos productos de un acelerado liberalismo. Migrantes internacionales, individuos en busca de refugio, desplazados en el interior de los países, personas sin hogar ni trabajo, personas –en su mayoría mujeres y niños– víctimas de los traficantes de seres humanos, son los nuevos parias de los actuales paradigmas económicos.

En este contexto surge la reflexión de Zygmunt Bauman de 1997 que precede a las cuatro conferencias citadas, inspirada por las obras de Andy Warhol, Piet Mondrian, Marcel Duchamp, Damien Hirst, Jonna Przybyla

y otros artistas de nuestra época. El arte de nuestro mundo, sostiene Bauman, se caracteriza por mantener descubierto lo que hasta hace poco se procuraba mantener oculto, esto es, el caos. “Ahora el caos ya no está tapado. Y el arte lo mantiene visible. El arte es como una ventana sobre el caos” (14). Si una herencia de la modernidad y de la Ilustración era la afirmación de fundamentos absolutos, de certezas definitivas y exhaustivas, la posmodernidad afirma la total relatividad y contingencia de lo real. Frente a la concepción según la cual la obra de arte tiene como función diversos objetivos, que pueden variar desde el logro de la eternidad del tema o bien la propia inmortalidad individual, algunos autores, entre los cuales se cuenta Hannah Arendt, sostienen que la obra de arte no tiene una función práctica, sino tan solo despertar en el espectador emociones estéticas y disfrute intelectual. “El arte respira eternidad. Gracias al arte, una y otra vez la muerte queda reducida a su verdadera dimensión: es el *fin* de la vida, pero no el *límite* de lo humano” (17). Si “hasta entonces la inmortalidad había sido el material bruto en el que el artista esculpía sus obras, ahora le tocaba al artista esculpir una forma inmortal con un material tan frágil, efímero y perecedero como cualquier otra cosa del mundo de lo humano [...] Fenecida la tradición de lo sagrado, cualquier objeto que se representara era mortal y representarlo significaba reflejar su carácter de efímero” (18).

En la posmodernidad lo nuevo es la conciencia de que no existe la eternidad, la inmortalidad, ni la del artista, ni del tema de su obra ni la obra misma. La obra de arte se transforma en un objeto más de consumo, buscada por las sensaciones que suscita y que son permanentes... hasta nuevo aviso.

La postmodernidad es una época de deconstrucción de la inmortalidad: el tiempo eterno descompuesto en un sucederse de episodios que se valoran y justifican en función de su capacidad para proporcionar una satisfacción momentánea. Una época que sustituye el patrón oro de la fama por la circulación fiduciaria de la notoriedad. Nada distingue el trato que reciben los objetos de arte: comparten la misma suerte que todas las otras cosas que mueblan nuestro mundo vital. [22]

Estas ideas son profundizadas por Bauman en su intervención de 2003 intitulada “Arte líquido”, en la que ilustra sus tesis con la obra de tres artistas presentada en París. Tales obras eran de Jacques Villeglé, Manolo Valdés y Herman Braun-Vega, y, sostiene nuestro autor, destacan el hecho de que las obras de arte de esta modernidad líquida se realizan en materiales pasajeros y caducos, como carteles, papeles y paredes, que reflejan un concepto de la

RESEÑAS

historia concebida como una fábrica de deshechos, que muestran que “nada nace para vivir mucho tiempo, pero tampoco nada muere” (38). Son obras en las cuales creación y destrucción son lo mismo, que se centran sobre acontecimientos efímeros, realizadas con materiales frágiles y transitorios, que terminan desintegrándose en poco tiempo. El arte se expresa en obras propias de una sociedad consumista y que pronto se desechan.

Pensamos que el consumismo es una ansia por adquirir, un deseo de acumular, de tener siempre más. ¿Sigue siendo así? Creo que el secreto del actual consumismo está en la rapidez, en la disposición a prescindir de las cosas y no en la acumulación: no en la adquisición, sino en el cambio. Deshacerse de lo que había para sustituirlo con otras cosas, con cosas nuevas. Resulta ya muy difícil ver alguna publicidad que recomiende un producto porque sea duradero. [44-45].

Las otras tres conferencias que acompañaron en 2003 a la de Bauman son consideraciones relativas a “la modernidad líquida” realizadas desde perspectivas diferentes: Griselda Pollock establece cómo los esfuerzos de Bauman consisten en practicar la sociología crítica para explicar lo que ocurre en nuestro mundo de experiencias concretas de vida social, grupal o individual y, en su conferencia, presenta por primera vez y de manera sistemática su concepción de lo que es el arte en la modernidad líquida. Gustav Metzger, desde su perspectiva como artista recuerda su propia publicación en 1959 del primer manifiesto del arte auto-destructivo y los esfuerzos que debe hacer el arte para cuidar y arreglar el mundo. Antony Bryant, sociólogo de la sociedad de información, desarrolla algunas ideas de Bauman y establece que este “no propone ninguna solución, ningún paliativo” (68), por lo que no da pie al optimismo.

El carácter fugaz y perecedero de las obras de arte es acentuado en el diálogo sostenido por Bauman en 2007 con Maaretta Jaukkuri, en el cual se presentan reflexiones sobre la cultura en la modernidad líquida y el sentido que el progreso puede tener en la nueva época. En ella se recuerdan los *acontecimientos promocionales* que reúnen a millares de personas, en los que se venden montones de entradas y se forman largas colas y en lo cuales se procura llamar la atención y buscar un “impacto máximo con obsolescencia inmediata” (85). En todo esto

se percibe la tendencia a reducir cada vez más la vida de los productos artísticos a la categoría de *performances* y *happenings*, en el escaso tiempo que transcurre entre la apertura y el desmantelamiento de una exposición, en la preferencia por

materiales frágiles y friables, claramente degradables y desintegrables, en las obras expuestas a la intemperie que no resistirán las inclemencias de la climatología: en definitiva, en la preeminencia que se concede a la decadencia y a la desaparición en la apariencia material del *objet d'art*: una obra de arte suicida. [89]

Con una comparación que no puede ser menos que osada, Bauman dice que en este mundo líquido los museos solo pueden ser semejantes a los cementerios: “Los cementerios y los museos están alejados del ajetreo del día a día, alejados de los quehaceres de la vida, con sus espacios acotados y sus horarios de visita. En los museos como en los cementerios, no se habla, no se come ni se bebe, no se corre ni se toca” (91).

Con todo ello uno tiene que ser consciente de que la obra de Zygmunt Bauman es la propia de un sociólogo y que presenta de manera aguda lo que aparece como un hecho. Recuerdo en este sentido una excursión que se presenta en Berlín sobre arte alternativo, en la cual el espectador recorre las calles de la ciudad para detenerse ante numerosos *graffiti* que son realizados por jóvenes —y no tan jóvenes— que usan ese medio para dar salida a su expresión pictórica, autores perseguidos por la policía y obras de corta duración realizadas sobre materiales frágiles y transitorios, edificios que están en proceso de venirse abajo y que son usados por “los artistas de vanguardia” para producir obras que son tan perecederas como el sitio donde se realizan... Todo esto aparece como un hecho, pero el problema central es quizá aquel que el propio Bauman señala:

La cuestión es dilucidar si el arte que se acomoda a esta exigencia, que satisface la necesidad de acumular sensaciones sigue siendo fiel a su función, a la función que tuvo en tiempos pre-modernos y modernos: revelar la dimensión trascendental del estar-en-el-mundo, traer al mundo de la pasajero y lo temporal elementos que resisten al paso del tiempo y desafían la norma universal del envejecimiento, el olvido y la desaparición. [22]

Por lo pronto, como ya señalamos, uno de los artistas citados por Bauman para ejemplificar lo que se entiende por “arte líquido”, Herman Braun-Vega, reaccionó fuertemente contra esa pretensión expresando su total desacuerdo por haber sido incluido como ejemplo para ilustrar tales tesis. “Creo que mi trabajo —escribe Herman Braun-Vega en una carta enviada al editor del libro que reseñamos— está en las antípodas de lo que el profesor Bauman define como cultura líquida” (106).

RESEÑAS

Y el propio editor de la obra, Francisco Ochoa de Michelena, quien pone en el título de la obra en español los signos de interrogación, escribe que la selección de artistas puestos para ilustrar la tesis de liquidez en el arte no es, al menos, la más indicada. Esas obras líquidas, sostiene, hechas para el consumo,

no es arte: es la larga prole del kitsch” (112). No se trata de verdadero arte, sino “del uso que hace el comerciante que vende por arte lo que solo es kitsch; o el turista retornado que dice no haber dejado de visitar ese museo cuando estuvo en esa ciudad (y nunca mejor dicho, solo correteó por el museo quince minutos); o ese “entretenedor musical” que pide privilegios (fiscales) porque, dice, es un artista; o el gestor que arropa artísticamente el *panem et circenses*. Pero, también ¡ay!, el sociólogo que hace (ab-)uso del arte para encajarlo en sus teorías. [112-113]

Es muy probable que tales críticas hechas a Bauman se deban a que fue más allá de lo que el propio método sociológico permite...

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Un asomo a la vida a través de la muerte: Julia Preciado Zamora, *El mundo, su escenario: Francisco, arzobispo de Guadalajara (1912-1936)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 183 pp.

RECEPCIÓN: 9 de enero de 2015.

APROBACIÓN: 21 de enero de 2015.

Mariano José de Larra, en su artículo de costumbres “El día de difuntos de 1836: Fígaro en el cementerio”, describe, con su habitual ironía pero acaso también con un subrayado pesimismo, una supuesta visita al panteón de Madrid, donde encuentra la tumba de la Santa Inquisición, del servicio de Correos, de la Bolsa, de la Imprenta Nacional, de los teatros, de la Victoria, entre otros elementos o instituciones de la vida española de aquellos años y que, a los ojos del joven articulista, habían *fallecido* por muy diversas dolencias. En el mismo artículo, el escritor español deja entrever que los epitafios y las callecitas de los panteones hablan en voz alta de quienes ocupan las tumbas, y diríamos, de quienes han dejado ahí la última ofrenda, a título individual o colectivo. En el vasto cementerio –asienta Mariano José de Larra– “cada casa es el nicho de una familia, cada calle el sepulcro de un acontecimiento, cada corazón la urna cineraria de una esperanza o de un deseo”.¹

El libro *El mundo, su escenario: Francisco, arzobispo de Guadalajara (1912-1936)*, de Julia Preciado Zamora, publicado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en 2013, coincide en valorar, como Mariano José de Larra, los espacios y rituales de la muerte como una expresión de vida o, mejor dicho, como una ventana desde la que se accede a una época, un acontecimiento, con todas sus coloraciones y matices.

Julia Preciado, en el marco de la historia cultural, nos ofrece una lectura de un funeral, extraordinario desde el punto de vista del número de personas

¹Mariano José de Larra, “El día de difuntos de 1836: Fígaro en el cementerio, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000, en <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-dia-de-difuntos-de-1836-figaroen-el-cementerio-0/>>, consultado el 25 de diciembre de 2014.

RESEÑAS

que convocó y de su valor simbólico y social, de quien fuera un personaje de primer orden en el conflicto de la guerra cristera y en la consolidación misma de las asociaciones civiles católicas en nuestro país: el arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez.

La reconstrucción de las exequias y su correspondiente interpretación permiten a la investigadora develar las peculiaridades de una época convulsa, las prácticas culturales y los valores simbólicos otorgados a determinados personajes, como es el caso del arzobispo Francisco, a quien se le ubicó, en su tiempo, como principal opositor “a la imposición anticlerical del Estado de reformas tales como la agraria y la relacionada con la educación laica” (p. 13).

Nacido en Zamora, Michoacán, en 1864, y muerto en Guadalajara, Jalisco, en 1936, el arzobispo Orozco y Jiménez se distinguió por su carisma, empatía, y una inteligencia sagaz y creadora, distintivos que le permitieron ejercer autoridad dentro de la estructura eclesiástica y en miles de católicos, aun cuando se encontrase exiliado en el extranjero o escondido en algún pueblo alejado y polvoriento del estado de Jalisco.

¿Cómo logró gobernar Orozco y Jiménez desde el exilio?, se pregunta la autora. ¿Cómo se sobrepuso el arzobispo a los cinco destierros que sufrió entre 1914 y 1936, acusado de instigación social por varios presidentes de México? ¿Cómo fue puliendo su aura de invencible hombre de fe, de persistente pastor de almas? Para contestar esta y otras preguntas, Julia Preciado recuenta el escenario y el momento histórico de la insurrección cristera, la personalidad del arzobispo y, particularmente, la manera en que, a través de cartas enviadas desde la clandestinidad, Orozco y Jiménez estableció directrices para mantener unida a su grey a toda costa. Se deduce, entonces, que la figura combativa del arzobispo se fue magnificando conforme se oponía más al gobierno y acumulaba más persecuciones, exilios en el extranjero, donde, como refiere Julia Preciado, era muy conocido y estimado, a diferencia de otros obispos y arzobispos mexicanos.

La abundante correspondencia de Orozco y Jiménez con sus más cercanos colaboradores, al amparo de seudónimos como Juan Rodríguez, Hilario Rentería, Pascual Ordóñez e Inocencio Altamira, revela, por un lado, cuál era la ideología del arzobispo, su visión de la Iglesia e incluso su estado de ánimo en periodos de crisis. Por otro lado, se ve cuánta importancia tuvo la escritura para comunicar y legitimar sus decisiones. De hecho, la correspondencia, al igual que las arriesgadas visitas pastorales a los pueblos

y rancherías de Jalisco, disfrazado de campesino, hicieron que el arzobispo –según explica Preciado– pudiera dirigir su arquidiócesis, no obstante las enormes dificultades que tuvo que sortear.

Esta imagen de prócer del catolicismo que el mismo Francisco se fue forjando es un aspecto fundamental del libro de Preciado, quien dedica dos de los seis capítulos de su obra a exponer cuál fue la actitud de “insumiso” que Orozco y Jiménez manifestó a ultranza, a riesgo de su vida y de la eclosión de la Iglesia católica mexicana. A partir de este abordaje se comprende mejor por qué el funeral de Orozco y Jiménez congregó cerca de 40 000 asistentes y a prácticamente todos los sectores de la sociedad tapatía. Más aún: se entiende por qué simboliza un momento de singular (re)unión entre los católicos y un acto de conciliación entre la Iglesia y el Estado, tras un largo periodo de desavenencias.

Tras cruzar diversos datos, fuentes y registros sobre la percepción que tenían de Orozco y Jiménez los gobiernos local y nacional, así como la prensa mexicana y extranjera, Preciado arriba a la conclusión de que el arzobispo –aun sin pruebas contundentes– fue acusado de instigar a sus feligreses para que respondieran con las armas a la política anticlerical del presidente Plutarco Elías Calles. Fue una acusación que el arzobispo refutó muchas veces, por carta o en sus apariciones públicas, sin conseguir liberarse del estigma, quizá porque tampoco declaró abiertamente estar en contra del movimiento cristero, lo cual, en términos prácticos y ante los ojos del gobierno federal, constituyó siempre una peligrosa ambigüedad. Sin embargo, apunta la historiadora, todavía no ha podido confirmarse de manera fehaciente “una participación activa” del arzobispo como cabecilla en la cristiada.

Preciado concede especial importancia a las fotografías como fuente de información, y recurre a ellas para mostrar cómo el arzobispo fue proyectando una imagen de autoridad, dignidad y fortaleza, tan necesarias para seguir presente, incluso en la ausencia. El análisis de actitudes y poses, la revelación de los símbolos de poder y la exégesis de la imagen en su conjunto facilitan entender una de las formas en que el arzobispo promovió “la sumisión de unos y la veneración de otros”.

Con base en aportaciones de la historia, la sociología y la antropología, Preciado recupera varios conceptos clave, como rito, ritual, representación, estructura y *communitas*. Así, siguiendo las fases del rito del funeral –desde que se preparó el cadáver del arzobispo, se trasladó a la misa celebratoria en la catedral de Guadalajara y, finalmente, se sepultó en el Panteón de Belén

RESEÑAS

(aunque seis años después fue trasladado a la catedral de Guadalajara)—Preciado traza una crónica histórica en la que centra la mirada tanto en los actores religiosos, sacerdotes de alta jerarquía que dirigieron el ritual, como en el público masivo, que, según los testimonios, vivió el drama de una muerte hondamente sentida, polémica, de un personaje legendario de gran atractivo social.

En los dos últimos capítulos de *El mundo, su escenario*, se describe e interpreta la ceremonia luctuosa de Orozco y Jiménez, que tuvo lugar del 18 al 21 de febrero de 1936, y en la que participaron miles de personas. Impresiona observar los materiales visuales que incluye la autora. Ilustran magníficamente cómo se volcó la muchedumbre a las calles para sumarse al cortejo fúnebre o verlo pasar. Una de esas fotografías (“La procesión”) muestra, desde una toma aérea, la céntrica calle de San Francisco (ahora Avenida Alcalde) de Guadalajara, plétórica de personas con atuendos oscuros y formales, que siguen en actitud doliente una carroza tirada por caballos, mientras que en las azoteas de los edificios, otros miles de personas observan con el cuerpo inclinado hacia la calle, bajo un sol que las obliga en más de un caso a usar sombrilla. El largo cortejo pareciera no tener fin.

Aunque Orozco y Jiménez no fue un hombre de Estado, el funeral que tuvo —afirma la autora— se compara a los de aquellos en cuanto a planeación, magnitud e impacto. Las exequias del arzobispo, en su extraordinaria ritualización, obedecieron a “las tres fases que se dan entre la muerte y el entierro de un individuo: *separación, transición e incorporación*” (p. 139).

Detalle a detalle, *El mundo, su escenario* va mostrando cómo se vivió el funeral de Orozco y Jiménez: la solemnidad del acto, la tensión de un evento masivo que, a pocos años de haber concluido el conflicto de la guerra cristera, podría haber significado nuevas heridas y sangre; las multitudes en la catedral, en las calles; la necesidad de algunos feligreses de conservar, a título de reliquia, un rosario que hubiese tocado con sus manos muertas el arzobispo; en fin, las últimas fotografías de Francisco con su mitra, capa y palio sobre un lecho sobrio y elegante.

La enorme procesión a la que dio lugar el arzobispo con su muerte, y en la que se borraron las clases sociales, se recapitalizó, de acuerdo con Preciado, de tal suerte que José Garibi Rivera, obispo coadjutor y el más cercano amigo y colaborador de Orozco y Jiménez, pudo reivindicar la imagen del arzobispo, además de inaugurar una etapa de reconciliación con el Estado y presentarse como legítimo sucesor del extinto Francisco.

Un estudio como el de Julia Preciado, en el que solo se extraña la inclusión de –si los hubiese– más testimonios sobre el funeral de jerarcas eclesiásticos de la época, de feligreses y asociaciones católicas, tiene, entre otros méritos, que abreva en una veta temática poco estudiada en México. Esto, por lo que concierne al análisis de los funerales y sus fases de ritualización. En complemento, Preciado se nutre de fuentes primarias que, por lo común, no son muy valoradas: cartas, fotografías, esquelas, condolencias, etcétera.

El mundo, su escenario posee, por añadidura, una virtud que en otros textos de Julia Preciado sobre el tema general de la cristiada también se aprecia el atractivo de una narración clara y fluida, que, sin dejar de lado la documentación estricta de la fuente consultada o la acotación que provee nuevos datos, se permite en ocasiones un estilo casi literario que nos lleva a seguir con emoción –hay que confesarlo– la agitada vida del arzobispo Francisco en la clandestinidad, en la escritura de sus cartas en “papel simpático” para que sólo pudiesen ser leídas al ser sumergidas en agua y en su denodada lucha por conservar su liderazgo.

En resumen, *El mundo, su escenario: Francisco, arzobispo de Guadalajara (1912-1936)* se abre paso en un campo muy atractivo dentro de la historia cultural del siglo XX y deja puestas sobre la mesa, como todo buen libro, nuevas líneas de investigación para quienes deseen abordar la controversial figura de Francisco Orozco y Jiménez en el Occidente de México.

RESEÑAS

Luis Jorge Arnau, *La reunión del chocolate*, México, Paralelo 21, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Publicaciones, 2014, 253 pp. (Colección Artificios)

RECEPCIÓN: 7 de enero de 2015.

ACEPTACIÓN: 17 de febrero de 2015.

Dentro de la tradición de la novela histórica de México, esta novela trata sobre la vida de Epigmenio González Flores (1778, Querétaro, Nueva España-1858, Guadalajara, México) una de las personas más tristemente olvidadas de la historia mexicana. Cristiano ejemplar, viudo como Ignacio Allende, cajero en una pulpería (tienda de embutidos, sal en grano, especias, olivas de la península e incluso cosméticos), tuvo la oportunidad de participar en las reuniones chocolateras del matrimonio Domínguez, Allende, Aldama e Hidalgo en Querétaro.

En el contexto de las diferencias entre europeos y americanos, el sometimiento de los franceses que entraron a gobernar a España, la revuelta de un grupo de comerciantes españoles encabezados por Gabriel Yermo que aprendieron al virrey Iturrigaray y la crispación de los ánimos para que la Nueva España emprendiera su lucha contra los franceses y los peninsulares rebeldes a la Corona Española, la figura de Hidalgo (refundido en Dolores, en una rancharía) tenía gran arraigo en las tertulias que se fueron ampliando a Guajuato, Atotonilco, San Miguel el Grande, Dolores y Querétaro. Se dice que la fecha del levantamiento se fijó para el primero de octubre. Al ser descubierta la conspiración en Querétaro un comandante del ejército realista fue a inspeccionar la casa de los González (Emeterio y Epigmenio) y descubrió guardado un arsenal de pólvora y municiones. Los hermanos González fueron apresados en el momento. Emeterio murió durante los trámites de enjuiciamiento, en 1813; pero Epigmenio fue condenado a muerte “por fusilamiento por la espalda con posterior exhibición a ser colgado durante tres horas en la horca para escarmiento de los rebeldes”. La pena, dictada en marzo de 1816, fue conmutada por diez años de prisión en Filipinas. El reo fue trasladado al puerto de San Blas en Nayarit para ser expatriado.

Esta novela también cuenta otra historia. Comienza en 1837, cuando el enfermo, cojo y preso en una cárcel de Filipinas, recuerda que en 1822 llegaron noticias a Manila de la declaración de independencia de México y pidió a sus carceleros que lo dejaran libre. Pero nadie le hizo caso y lo dejaron abandonado en la cárcel en la que tan solo debió haber pasado diez años de acuerdo con la condena impuesta por haber sido considerado conspirador contra la Corona española. De los prisioneros llegados con él desde San Blas, casi todos habían muerto. En cualquier caso, el mexicano era uno de los prisioneros más antiguos de *Bilibild*, aquella prisión de tétrica memoria. Una mañana de ese 1837 fue citado por el alcalde para informarle que ya no tenía causa legal pendiente y que debía abandonar la prisión. Lo acompañaron a la puerta y le fue decretada la inaudita e inimaginable libertad. ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? ¿A dónde ir? Este hombre, desfigurado y con una identidad ya casi hipotética, fue liberado después de 27 años de encierro totalmente injusto.

Conforme avanza esta interesante novela, el lector se da cuenta de que está leyendo dos historias en una. Es decir, está leyendo lo que ocurrió a partir de 1837, con un preso que inicia el viaje de regreso a México, y lo ocurrido desde 1808 cuando Epigmenio González, aquel preso, participaba en las reuniones queretanas en las que se discutían los cambios importantes que se avecinaban para la historia de su pueblo. La novela consta de 27 capítulos (acaso en honor a los 27 años de injusticia), que se entrecruzan con estas dos historias.

Con imaginación histórica se recrean los acontecimientos del movimiento de Independencia. Con imaginación poética aparecen descripciones bellas y personajes insólitos que hacen que la peripecia sea novelística. Parece ser, por ejemplo, que la aparición de un personaje femenino (Bienestar Alcordia) en la historia del Epigmenio exconvicto no es verdadera aunque sí verosímil y que el prisionero no salió hacia Filipinas de San Blas sino de Acapulco. Hoy sabemos (por las reflexiones de la hermenéutica filosófica) que la historia no es necesariamente una colección de hechos comprobados, sino la narración que da sentido a lo vivido, lo que constituye la apertura esencial de nuestro conocimiento del pasado. Esta novela mexicana, además de apostarle a la recreación de un contexto crucial y difícil de describir, es también una reflexión acerca de lo que es y lo que pudo haber sido la historia de México.

La reunión del chocolate inicia la colección Artificios de la Editorial Paralelo 21 (que en esta ocasión, se publica en coedición con el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes). Luis Jorge Arnau (ciudad de México, 1956)

RESEÑAS

fundó la editorial en 2007, con la intención de generar proyectos de buena calidad que mostrarán lo mejor de México y colaborar para que los mexicanos también sepamos ver todo lo valioso y genial que tenemos. El autor es apasionado de la crónica y la historia de México, dirige la revista *Mexicanísimo*, donde escribe una sección “Entre Cuates”, que dio origen a su blog personal.

De acuerdo con un investigador queretano,¹ en 1839 el entonces presidente Nicolás Bravo nombró a Epigmenio González vigilante de la Casa de Moneda de Guadalajara. Afortunadamente un periodista lo conoció y Epigmenio pudo contar su historia al periódico *La Revolución* en 1855. Falleció a los 80 años de edad. El 13 de septiembre de 1989 fueron trasladados sus supuestos restos al Panteón de los Queretanos Ilustres.

FERNANDO CALOCA AYALA
Proyecto Síntesis, S.C.

¹ Gabriel Agraz García de Alba, *Epigmenio González Flores. Patriota y Mártir Insurgente*, Guadalajara, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco, 2007.