

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

114

OTOÑO 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
correo electrónico: 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

REPÚBLICA O DEMOCRACIA: LA FLORENCIA DE MAQUIAVELO Y SAVONAROLA <i>Roberto García Jurado</i>	7
---	---

DORMIR Y DESPERTAR: UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA IPSEIDAD ZAMBRANIANA <i>Gabriel Astey</i>	37
---	----

FILOSOFÍA POLÍTICA COMO RECONCILIACIÓN <i>Mario I. Juárez García</i>	71
--	----

SECCIÓN ESPECIAL

VIOLENCIA Y POBREZA EN LA SOCIEDAD ACTUAL <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	91
---	----

DÍALOGO DE POETAS <i>Billy Collins</i>	125
---	-----

CREACIÓN <i>Adrián Chávez</i>	135
----------------------------------	-----

NOTAS

¿ES LO SUBJETIVO UN MITO? <i>Mario Gensollen</i>	141
DIALÉCTICA TRÁGICA: UNA LECTURA POLÍTICO-FILOSÓFICA <i>Santiago Uría Fernández</i>	157
SOBRE PROPOSICIONES <i>A PRIORI</i> Y CONTINGENTES Y <i>A POSTERIORI</i> Y NECESARIAS <i>Emilio Méndez Pinto</i>	175

RESEÑAS

MAX RAMOS, <i>Otra forma de bolero</i> , <i>Lucero García Flores</i>	183
MARÍA ELENA SARMIENTO, <i>La más amada: la seductora vida de Lou Salomé</i> , <i>Rosario Sarmiento Donate</i>	186
YUVAL N. HARARI, <i>Sapiens: a brief history of humankind</i> , <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	191

REPÚBLICA O DEMOCRACIA: LA FLORENCIA DE MAQUIAVELO Y SAVONAROLA

*Roberto García Jurado**

RESUMEN: Jerónimo Savonarola fue un fraile dominico que desempeñó una función muy importante en la historia de la Florencia renacentista, particularmente en el gobierno republicano de 1494-1512. Debido a ello, fue un personaje al que Maquiavelo dedicó relevantes opiniones y reflexiones, muchas de ellas fundamentales en el conjunto de su obra y pensamiento político. En este artículo se analiza la significación que este personaje tuvo para Maquiavelo, sobre todo en lo relacionado con su concepto de religión, república y Estado, categorías fundamentales para el autor florentino.



REPUBLIC OR DEMOCRACY:
MACHIARELLI AND SAVONAROLA'S FLORENCE

ABSTRACT: Geronimo Savonarola was a Dominican monk who played a significant role in the history of renaissance Florence, namely its republican government, 1494-1512. Machiavelli was so impressed by his role that he dedicated to him some of his ideas and thoughts, which became central to his work and political thought. In this article, we will analyze the importance of Savonarola's role on Machiavelli's thought particularly concerning his ideas of religion, republic and State, which were chief topics for the florentine author.

PALABRAS CLAVE: Renacimiento, religión, república, Estado, moral.

KEY WORDS: Renaissance, religion, republic, State, ethics.

RECEPCIÓN: 9 de septiembre de 2014.

APROBACIÓN: 9 de junio de 2015.

* Departamento de Política y Cultura, UAM-X.

©ITAM Derechos Reservados.

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

REPÚBLICA O DEMOCRACIA: LA FLORENCIA DE MAQUIAVELO Y SAVONAROLA

En 1494 Maquiavelo era un joven de 25 años, educado, inquieto y atento a lo que ocurría en su natal Florencia, que estaba experimentando una de las transformaciones políticas más relevantes de la época, la cual dejaría honda huella en sus ideas y concepciones políticas.

En ese año de 1494, el rey francés Carlos VIII decidió reclamar el reino de Nápoles atendiendo a los derechos heredados de su abuela, María de Anjou, y aliándose con Ludovico *el Moro*, primero regente y luego duque de Milán, decidió emprender una campaña de conquista del Reino, entonces en poder de Fernando de Aragón. Hasta ese momento, Florencia había estado aliada con el reino de Nápoles, por lo que Carlos VIII la había instado repetidamente para que cambiara de bando, lo que le garantizaría una alianza estratégica, pues al cruzar los Alpes no solo atravesaría el territorio ya aliado de la Lombardía, sino que podría continuar por la Toscana con la misma tranquilidad y llegar hasta el centro de la península, prácticamente hasta las mismas puertas de Roma, en donde el papa no tendría otra opción que darle el paso franco al sur, directamente hacia el reino de Nápoles.

Sin embargo, el gobierno de la república de Florencia no accedió en un primer momento a las peticiones del rey francés, por lo que este atravesó el territorio de su aliado Milán y llegó hasta los confines de la Toscana sin resolución alguna, y solo cuando ya se encontraba en el perímetro de la ciudad forzó al gobierno florentino a tomar una deter-

ROBERTO GARCÍA JURADO

minación. Aunque Florencia era nominalmente una república, desde 1434 había estado gobernada en realidad de forma monárquica por la familia Medici, encontrándose entonces en turno Piero de Medici, que había sucedido a su padre Lorenzo *el Magnífico*, muerto en 1492.

Ante la llegada del rey francés, Piero salió a su encuentro y de manera sorprendente no solo decidió aliarse a Carlos, sino que aceptó condiciones más propias de un vencido que de un aliado. Cuando el gobierno formal de Florencia y el conjunto de la sociedad se enteraron de ello, se produjo un descontento de tal magnitud que se transformó en una rebelión, por lo que Piero no vio otro remedio que huir apresuradamente.

En estas circunstancias irrumpió en la escena política Girolamo Savonarola, un fraile dominico que había llegado a Florencia en 1482 procedente de Bolonia y que en los últimos dos años de vida de Lorenzo *el Magnífico* (1490-1492) se había hecho de un gran prestigio como monje, predicador y profeta. A partir de 1494, Savonarola desbordó incontinentemente los límites religiosos y se convirtió en el personaje más importante de la vida social, cultural y política de la ciudad.

Estos años fueron determinantes también en el desarrollo intelectual de Maquiavelo, quien se refirió frecuentemente a estos acontecimientos en sus escritos para ejemplificar muchas de sus opiniones y afirmaciones políticas, haciendo en muchos casos una alusión específica al propio Savonarola y a su intervención en ellos. Por esta razón, el propósito de este artículo es analizar la influencia que Savonarola ejerció en las ideas políticas de Maquiavelo, ya que no solo la actividad del fraile dominico llamó poderosamente su atención, sino también sus opiniones, sermones, iniciativas legales, e incluso, sus *profecías*.

10

Reforma religiosa y renovación moral

El multicitado pasaje del capítulo 15 de *El príncipe* en donde Maquiavelo dice: “Pero, siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir a la *verdad efectiva* de la cosa que a la representación imaginaria de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que no se han visto jamás ni se ha sabido

que existieran realmente”,¹ se ha tomado como un manifiesto científico, como uno de los pilares de la ciencia política moderna y del mismo método científico.

Por postulados como este y el espíritu científico que animó a personajes como Nicolás Copérnico, Galileo Galilei o Giordano Bruno, se ha considerado al Renacimiento no solo como una época de esplendor en el terreno de la plástica, la arquitectura y la literatura, sino también como una revolución científica motivada por un ánimo racional y un impulso tecnológico sin precedente.

Otro pasaje relevante, mucho menos conocido pero vinculado con el anterior e igualmente significativo, se encuentra en la carta que Maquiavelo le escribió a su amigo Francisco Vettori el 10 de agosto de 1513, es decir, muy probablemente en el mismo momento en que se encontraba escribiendo *El príncipe*, en donde al analizar la situación de la política europea, y en particular las ambiciones de España, Francia y el emperador con respecto a Italia, plantea: “Quien quiere ver si una paz es duradera o segura, debe entre otras cosas examinar quiénes quedan por ella descontentos y qué es lo que puede nacer de ese descontento entre ellos”. Lo cual constituye también un principio fundamental de análisis político e histórico; un esquema de análisis para la política internacional de longeva validez.²

En el mismo talante, cuando Maquiavelo trata el tema de la religión en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* hace gala también de su espíritu analítico, pues opina que cuando los gobernantes de un Estado consideren benéfico el efecto de la religión para mantener a su pueblo unido y fiel, deben fomentarla, aunque sepan que sus dogmas son falsos, pues lo que importa es el efecto real, no el dogma en sí. “Pues este ha sido el proceder de los sabios, y de aquí

¹Nicolás Maquiavelo. *El príncipe*, 2010, Madrid, Alianza, p. 110. En esta cita he resalta-do la expresión “verdad efectiva” porque el traductor de esta edición ha escrito en este lugar “verdad real” donde Maquiavelo había escrito “verità effettuale”. Probablemente el traductor haya usado esta expresión porque en la siguiente oración Maquiavelo habla del plano imagi-nario, cuyo contraste natural es lo “real”. Sin embargo, creo que tanto en italiano como en español le expresión *verità effettuale* o *verdad efectiva* traduce mejor la intención de Maquiavelo, que es dar cuenta de la naturaleza de los hechos a partir de una relación de causa-efecto.

²Nicolás Maquiavelo, *Epistolario 1512-1527*, 2013, México, FCE, p. 115.

ROBERTO GARCÍA JURADO

nació la autoridad de los milagros que se celebran en las religiones, aunque sean falsos, pues los prudentes los magnifican, vengan de donde vengan, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera”.³ Todo con tal de lograr el efecto político necesario.

Sin embargo, los siglos XV y XVI todavía eran una época de astrología, brujería y profecías. Ciertamente, el Renacimiento ya había comenzado a transformar la percepción y el espíritu de la sociedad, sobre todo en las élites acaudaladas y educadas, pero lejos estaba de transformarlos y sustituirlos por completo. El mismo Maquiavelo que proponía aproximarse a la realidad para descubrir la *verità effettuale* de las cosas y no atender a suposiciones imaginarias, tituló el capítulo I.56 de los *Discursos* de esta manera: “Antes de que se produzcan grandes acontecimientos en una ciudad o en una provincia se suelen ver signos que los pronostiquen u hombres que los profeticen”. Un poco extraño, ciertamente, pues contrasta con la cita previa, e incluso este capítulo parece un tanto aislado del conjunto y del espíritu de la obra. Sin embargo, no puede ignorarse en modo alguno, máxime si se consideran algunas de las afirmaciones que contiene, como esta: “Por qué se produce esto, no lo sé, pero se puede comprobar con ejemplos antiguos y modernos que no se produce ningún grave acontecimiento en una ciudad o en una provincia, sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios y otros signos celestes”.⁴

12

Como puede verse, es evidente el contraste entre este pasaje y el que postula atenerse a la *verità effettuale* de las cosas. No obstante, es necesario señalar que no se trata tan solo de un pasaje desafortunado. A continuación, Maquiavelo se refiere directamente a Savonarola y cuenta cómo este fraile predijo la intervención de Carlos VIII en Italia y muchos otros sucesos. Más aún, algunas líneas adelante parece abrirle paso abiertamente a lo sobrenatural cuando dice: “Sin embargo, podría suceder que, estando el aire, como quieren algunos filósofos, lleno de inteligencias, estas, previendo las cosas futuras por su virtud

³Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, 2005, Madrid, Alianza, p. 72.

⁴*Ibid.*, p. 172.

natural, o teniendo compasión por los hombres, quizá quieran así prepararlos para la defensa y advertirlos con semejantes signos.”⁵

Es muy probable que en el afán de rescatar al Maquiavelo científico, racional y moderno, se sucumba a la tentación de minimizar o relativizar este capítulo de los *Discursos*. Sin embargo, como se ha visto, no se trata tan solo de un descuido o un pensamiento aislado. Años más tarde, en la *Historia de Florencia*, su última gran obra, reproduce la misma idea. En la página final, justo cuando está hablando de la muerte de Lorenzo *el Magnífico*, lo cual había profetizado el propio Savonarola, dice: “El cielo mismo mostró clarísimos presagios de que de esa muerte se habrían de originar grandísimos males.”⁶

Más aún, en la misma *Historia de Florencia* parece compartir con Savonarola la impresión de que Florencia es el pueblo elegido; de que Dios la tiene en un lugar privilegiado y le concede un trato excepcional. Dicha apreciación sale a relucir a raíz del huracán que azotó a la Toscana y a una parte importante del centro de la península en 1456, cuya fuerza y destructividad describe Maquiavelo, refiriendo además el gran temor que causó entre la población: “Ciertamente, Dios quiso con ello amenazar y no castigar a la Toscana [...] Dios quiso solo que aquel aviso bastara para refrescar entre los hombres el recuerdo de su poder”.⁷

Como puede verse, es difícil ignorar o minimizar esta parte del pensamiento de Maquiavelo, y a pesar de la dificultad para interpretarlo, es necesario integrarlo para tener una perspectiva amplia y completa de su mentalidad. En este sentido, si bien puede considerarse al Renacimiento como el primer impulso del pensamiento, la ciencia y la sociedad moderna, también debe considerársele una época de pensamiento supersticioso y esotérico, mediando cronológicamente entre el Medioevo y la Modernidad. En algunos aspectos parece incluso más cercano al

⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁶ Maquiavelo, *Historia de Florencia*, 2009, Madrid, Tecnos, p. 459. Además, páginas atrás, refiriéndose a Gian Galeazzo Visconti, duque de Milán de 1378 a 1402, cuya muerte fue precedida del paso de un cometa, dice: Al duque [...] se le ofrecieron numerosos presagios de su inminente muerte”, p. 397.

⁷ *Ibid.*, p. 342. Un poco más adelante dice también: “Pero Dios, que siempre ha tenido de ella [Florencia] especial cuidado cuando se ha visto en semejantes trances extremos”, p. 432.

ROBERTO GARCÍA JURADO

primero que a la segunda. El Renacimiento sigue siendo una época con una enorme carga religiosa, mística y hasta taumatúrgica, capaz de admitir todavía la interacción de dos realidades, de dos espacios, uno terrenal y otro celestial. Una época recorrida todavía por hechiceros, magos, herejes y profetas.⁸

En este sentido, Savonarola, que creía ver el futuro y hablar con Dios, no es una rareza o un engendro de la época; también él, como Maquiavelo, es un auténtico hombre del Renacimiento.⁹ Claro, eso no significa que no haya diferencia entre los dos: mientras que el pensamiento de Maquiavelo es fundamentalmente racional, científico y moderno, el de Savonarola es religioso, místico, medieval. Savonarola era un hombre que había recibido una sólida educación filosófica en el seno de la orden de los dominicos, pero abrazó con tal celo su misión predicadora que sus observaciones y conjeturas sobre la realidad social y política no las presentó como hipótesis factibles, sino como revelaciones divinas, de ahí que los aciertos provenientes de su agudeza los tomara como signo inequívoco de su inspiración divina; llegó a pensarse como el real vicario de Dios, como el último profeta.¹⁰

La convicción profética y mística de Savonarola probablemente no habría causado mayor sobresalto si no hubiera rebasado el contorno conventual, si no hubiera concebido y asumido un proyecto de reforma religiosa del cristianismo emparejado con un proyecto de renovación moral de la sociedad. Pero esto fue lo que a la postre ocurrió: su proyecto de regeneración rebasó el ámbito religioso y se convirtió en un proyecto político al que debían subordinarse tanto las jerarquías eclesiásticas como las autoridades civiles.

No obstante, en un principio los objetivos de Savonarola parecían limitarse a cuestiones de práctica religiosa y a la rectificación moral

⁸ Viroli comenta cómo en 1509, antes de que los comisionados florentinos entraran a tomar el control de Pisa, Maquiavelo consultó a un astrólogo y pidió una detallada lectura de la disposición de las estrellas. Maurizio Viroli, *Machiavelli's God*, 2012, Princeton, Princeton University Press, p. 30.

⁹ Para ampliar esta idea es muy útil el libro de Ralph Roeder, *El hombre del Renacimiento: Savonarola, Maquiavelo, Castiglione, Aretino*, 1946. Buenos Aires, Sudamericana.

¹⁰ Véase Richard C. Trexler, "Lorenzo de' Medici and Savonarola, martyrs for Florence", *Renaissance Quarterly*, 1978, vol. 31, núm. 3, otoño, pp. 293-308.

de los creyentes. Al menos, eso indicaban sus intenciones originales e incluso podría decirse que fue esa su motivación para acceder a la vida religiosa.

Savonarola creció en el seno de una familia medianamente acomodada de Ferrara, a donde su abuelo se había mudado desde Padua, en donde había sido un médico reputado y reconocido profesor de medicina en la universidad. Todavía se puede ver en Padua la Porta Savonarola, lo que evoca la importancia de la familia en una época prerítica. Así, dado el prestigio como galeno de su abuelo Michele Savonarola, fue llamado a Ferrara para convertirse en arquiatra, el médico de la familia gobernante, los Este. Fue precisamente de su abuelo de quien recibió la primera y más importante instrucción.¹¹ No obstante, en 1475, al parecer por una decepción amorosa, decidió escapar de su casa e ingresar al Convento de Santo Domingo en Bolonia. En la carta que le envió a su padre para explicarle la decisión ya se observaba su vocación moralizante. “La razón que me mueve a ingresar en la orden religiosa es esta: primero, la gran miseria del mundo, la iniquidad de los hombres, los crímenes de la carne, los adulterios, los robos, la soberbia, la idolatría y las crueles blasfemias”.¹² Como puede verse, más allá del ímpetu redentor de su juventud, ya se percibe también su convicción moralizante.

Los dominicos, emulando el proceso que ya habían experimentado los franciscanos, se dividieron a mediados del siglo XIV en conventuales y observantes. Los primeros asumían con naturalidad y sin culpa la propiedad eclesiástica de los bienes materiales, sobre todo los más necesarios para solventar las necesidades vitales;¹³ mientras que los segundos postulaban un apego estricto, una observancia fiel a la doctrina y la práctica original de la orden fundada por santo Domingo de

¹¹ La ilustración de su abuelo era notable. Entre otras cosas, escribió un texto denominado *De vera republica*, interesante en sí mismo y también por el debate sobre el gobierno republicano que plantea.

¹² Citado por Lauro Martines, *Fire in the city. Savonarola and the struggle for the soul of Renaissance Florence*, 2006, Nueva York, Oxford University Press, p. 12.

¹³ De acuerdo con el cálculo de Brucker, la Iglesia poseía a mediados del siglo XV una tercera parte de la tierra, por lo que el problema de la propiedad eclesiástica era un tema de gran envergadura. Gene A. Brucker, *Renaissance Florence*, 1983, Berkeley, University of California.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Guzmán, inspirada en la austeridad, la disciplina y la pobreza. Así, dado el carácter y la convicción de Savonarola, resultó natural su integración a los segundos.¹⁴

Este celo por volver a las bases del cristianismo es la expresión más clara a favor de la reforma religiosa que se manifestaba en esos momentos. El mismo Maquiavelo compartía de alguna manera la idea de que la reforma religiosa debía darse como un intento de volver a las bases de la religión; no era necesario proponerla como un salto adelante, como una innovación, como la necesidad de contar con nuevas instituciones. Maquiavelo lo plantea claramente cuando en los *Discursos* se refiere a la importancia de que las sectas y las repúblicas se fortalezcan por medio del regreso a sus principios: “En cuanto a las sectas, vemos qué necesario es que exista en ellas esa renovación por el ejemplo de nuestra religión, pues esta, si no se hubiera replegado a sus orígenes gracias a san Francisco y santo Domingo, se hubiera perdido completamente”.¹⁵ Encontramos aquí, además, una valoración positiva de estas dos órdenes mendicantes que tanta influencia llegaron a tener en la Italia y España tardomedievales, valoración que todavía en la época de Maquiavelo tenía cierta validez, quizás alimentada en alguna medida por el propio Savonarola, ya que muchos años después de su muerte se le seguía recordando y venerando.

16

Savonarola mostró en toda su preparación conventual un gran celo religioso y una absoluta disciplina monástica. En 1482 fue enviado a Florencia, al Convento de San Marcos, en donde, salvo unas breves salidas, permaneció hasta 1487, año en que volvió a Bolonia para convertirse en maestro de estudios, es decir, profesor de los frailes en formación. No obstante, en 1490 fue llamado nuevamente a Florencia. El mismo Lorenzo de Medici fue quien le pidió a los dominicos que enviaran de nuevo al fraile, aunque había influido en ello la solicitud de uno de los humanistas más importantes del Renacimiento, el conde

¹⁴ Véase las reflexiones y discusiones sobre los votos de pobreza que desde la época de Dante, Boccaccio y Petrarca se ventilaban en Florencia en el texto de Hans Baron, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, 1993, México, FCE, especialmente los capítulos VII y VIII.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 309.

Giovanni Pico de la Mirandola, quien se había refugiado en Florencia huyendo del acoso de la curia romana que lo culpaba de herejía y se había hecho gran amigo de Lorenzo. Mirandola había conocido a Savonarola aproximadamente en 1480, en una breve estancia en Ferrara, y sintió por él una gran simpatía, máxime cuando percibió que compartían la misma inconformidad por el deterioro del cristianismo y coincidían en la reprobación de la corrupción que imperaba en Roma. Por ello, cuando Mirandola se enteró de que Savonarola había pasado algunos años en Florencia, le solicitó a Lorenzo que lo llamara de nuevo, quien accedió sin imaginar que el fraile se convertiría luego en uno de sus más enconados críticos.

Apenas un año después de que Savonarola se reincorporó al Convento de San Marcos, los frailes lo eligieron como su prior.¹⁶ Esto lo colocó en una posición en la que podía impulsar una profunda reforma de la vida monástica; estaba claro que no se conformaba con pertenecer a la rama de los observantes: quería más disciplina, una mayor entrega, una observancia más estricta. No obstante, fue tan estricta la nueva disciplina que muchos frailes desfallecieron y cayeron enfermos, lo que le obligó a relajar las nuevas disposiciones. A pesar de tal rigor, Savonarola supo hacerse aceptar y respetar, al grado de que muy pronto todos los frailes del convento le eran leales.¹⁷ Más aún, su prestigio se propagó con tal rapidez por la ciudad que aumentaron las solicitudes de ingreso. Llegó un momento en que el convento se saturó y no podían aceptar más frailes por falta de cupo. Fue también de llamar la atención que en comparación con la anterior irrelevancia del convento en la vida social, a partir de la conducción de Savonarola no solo creció el número de frailes, sino también el nivel de su extracción social; comenzó a

¹⁶ Los frailes franciscanos y dominicos se caracterizaron por prácticas colegiadas y republicanas desde sus orígenes. Véase Anthony Black, "Christianity and Republicanism: From St. Cyprian to Rousseau", *The American Political Science Review*, 1997, vol. 91, núm. 3, septiembre, pp. 647-56.

¹⁷ Era común en la época que cada año cambiaran de adscripción a los monjes, sobre todo a los que tenían algún cargo en el convento; pero cuando le tocó el turno a Savonarola de ser transferido, sus mismos compañeros insistieron para que se quedara, lo que constituyó su primer triunfo y una muestra de su creciente arraigo.

ROBERTO GARCÍA JURADO

ser cada vez más común escuchar apellidos ilustres en los apelativos de los frailes recién incorporados, como Caponi, Strozzi y Medici.

Una vez que Savonarola emprendió la reforma de San Marcos se percató de que los cambios no serían firmes ni duraderos si no lograba emanciparse de la Congregación Lombarda, la que tenía su sede en el mismo Convento de Santo Domingo en que se había formado, y que ahora se le presentaba como el primer obstáculo para sus nuevas ambiciones. Sin embargo, la autonomía de San Marcos debía autorizarla el mismo papa, tarea nada fácil si se consideraba que el asunto implicaba una cuestión de Estado: mientras San Marcos se mantuviera dentro de la Congregación Lombarda, Ludovico *el Moro*, duque de Milán, seguiría teniendo alguna injerencia en el convento, y a través de este, en la ciudad. Por tal motivo, la solicitud de autonomía de San Marcos debía superar esta fuerte oposición, representada en la Iglesia por el propio hermano del duque, el cardenal Azcanio Sforza.

No obstante, y precisamente por esta vinculación, desde que se planteó la independencia de San Marcos se contó con el apoyo del sucesor de Lorenzo, su hijo Piero, y también con el del cardenal protector de la orden, el napolitano Oliveiro Caraffa, quien con ello estaba jugando a tres bandas; debilitar al duque de Milán, fortalecer a Piero, y reforzar la alianza del reino de Nápoles con Florencia. Al final, el cardenal Caraffa se las arregló para que el papa autorizara la autonomía, lo que significó la creación de una nueva congregación, la Toscana, de la que Savonarola se convirtió en su vicario general.

Sin embargo, Savonarola no estaba satisfecho con la reforma religiosa que emprendió en San Marcos. Su propósito era ir más allá de los muros del convento, llegar hasta la sociedad misma, lo que produjo más y mayores problemas.

Maquiavelo siempre le concedió una gran importancia a la religión como medio para regular la conducta moral de los ciudadanos. Los capítulos I.11 al I.15 de los *Discursos* están dedicados exclusivamente al tema, y entre los muchos aspectos que se tocan ahí, destaca el que tiene que ver con el efecto positivo de la religión para unificar y conformar a la ciudadanía. Sin embargo, la renovación moral que

Savonarola impulsó en Florencia provocó más conflictos que concordia, y llevó a la sociedad hasta un grado destructivo de división y polarización social.

Reforma política y polarización social

Otro de los pasajes más conocidos de *El príncipe* es el breve y conciso capítulo I, donde Maquiavelo establece su conocida clasificación binaria de las formas de gobierno: todos los gobiernos que existen y han existido son repúblicas o principados.

Esta clasificación ha ocupado incontables páginas de reflexión y debate en la historia moderna de las ideas políticas; además, sería la disyuntiva institucional más importante que enfrentaron la mayor parte de los Estados europeos en los tres o cuatro siglos siguientes: conservarse como monarquías o constituirse en repúblicas.

Debe llamar la atención el hecho de que Maquiavelo no ignorara la conocida clasificación séxtuple de Aristóteles. En los *Discursos* la cita así: “Otros, más sabios en opinión de muchos, opinan que las clases de gobierno son seis”,¹⁸ refiriendo a continuación dicha tipología y aludiendo también al clásico ciclo de estas formas de gobierno que planteó Polibio.¹⁹ Como se verá después, para los humanistas de esta época y para el mismo Savonarola debió ser también familiar la teoría aristotélica de las formas de gobierno; sin embargo, en la mayor parte de sus obras Maquiavelo prefirió centrar su interés en la disyuntiva de principado o república.²⁰

Maquiavelo siempre fue un abierto partidario de la república, y al abordar la clasificación aristotélica se declaraba a favor de un gobierno mixto, que en realidad no era para él una forma de gobierno adicional, sino un rasgo congénito de la república. A pesar de que en

¹⁸ *Op. cit.*, p. 35.

¹⁹ Aunque con menor semejanza a Polibio, también en la *Historia de Florencia* Maquiavelo describe cómo todos los Estados están sometidos a un ciclo político de nacimiento, auge y decadencia. *Op. cit.*, p. 237.

²⁰ El mismo Savonarola escribió un *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, en el que formula una clasificación de formas de gobierno que evidencia sus influencias tomistas y aristotélicas.

ROBERTO GARCÍA JURADO

ningún momento Maquiavelo dio una definición sistemática y detallada del concepto de república, un análisis del conjunto de su obra podría llevar a identificar seis características esenciales que atribuía a esta forma de gobierno: 1) primacía del bien común sobre el particular; 2) moderada o reducida desigualdad social; 3) activa participación política de los ciudadanos; 4) integración de un gobierno mixto; 5) estricto apego y respeto a la ley; y 6) libertad de los ciudadanos.²¹

En este sentido, y teniendo como referente la clasificación aristotélica, habría que dejar bien claro que Maquiavelo no era un demócrata, sino un republicano. Su republicanismo implicaba obviamente darle un peso específico a la participación popular dentro de las instituciones del Estado, pero no entregarle al pueblo el poder y control ilimitado de este, como reclama la idea clásica de democracia. Muy probablemente su preferencia por el gobierno republicano le venía tanto de la tradición intelectual de la antigüedad como de su propia experiencia directa, pues seguramente tuvo un papel destacado en la revolución política que experimentó Florencia a partir de 1494, año en que de la mano de Savonarola constituyó un régimen democrático que tuvo un fatal desenlace.

20 Cuando Piero huyó de Florencia en 1494 y se desató una rebelión social, no hubo más opción que pactar con Carlos VIII su inminente entrada en Florencia. En ese momento Savonarola irrumpió en la escena pública. Ya para entonces se había convertido en un personaje ampliamente conocido e influyente en la opinión y el ánimo de los florentinos. A sus sermones acudían miles de fieles, incluso algunos se imprimían y circulaban con gran profusión.²² Su influencia y credibilidad alcan-

²¹ Para una exposición más amplia del concepto de república en Maquiavelo, véase James Hankins, "Exclusivist Republicanism and the non-monarchical Republic", *Political Theory*, 2010, agosto, vol. 38, núm. 4, pp. 452-82; Marcia L. Colish, "Republicanism, religion, and Machiavelli's Savonarolan moment" *Journal of the History of Ideas*, 1999, octubre, vol. 60, núm. 4, pp. 597-616; J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, 2002, Madrid, Tecnos; y Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (comps.) *Machiavelli and Republicanism*, 1990, Cambridge, Cambridge University Press.

²² Ridolfi informa que a estos sermones llegaban a acudir 15 000 feligreses. *Op. cit.*, p. 210. Martines informa también que entre 1491 y 1500 al menos seis editores florentinos publicaron sus escritos. *Op. cit.*, p. 88. Son referencias inequívocas de la popularidad del fraile.

zaron la cumbre con la misma llegada del rey francés, pues había advertido y profetizado que “un nuevo Ciro vendría del norte” para castigar a Italia, profecía que parecía cumplirse con el arribo del rey. Por todo esto, la Señoría creyó conveniente que la embajada que debía enviar ante Carlos VIII para renegociar los términos de su entrada en la ciudad y su paso por el territorio florentino debía estar encabezada por el fraile dominico.

Carlos VIII permaneció en la ciudad tan solo 10 días, pero cuando salió rumbo a Nápoles, se dio en la ciudad una profunda transformación institucional con visos de revolución política. El 2 de diciembre se convocó a un Parlamento que resolvió disolver varias de las instituciones creadas por los Medici, abolir todas las leyes que se contrapusieran a sus resoluciones y readmitir en la ciudad a todos los ciudadanos que habían sido expulsados desde 1434.

El Parlamento de Florencia era una asamblea general ciudadana que funcionaba simplemente haciendo tocar una campana para reunir a la población en la plaza principal, en donde se resolvían los problemas más graves de la comunidad. Cósimo de Medici había recurrido a este en 1458 y 1466 con el fin de tomar ciertas decisiones fundamentales para su régimen. No obstante, aunque los ciudadanos se reunían ahí de manera libre, en realidad se encontraban fuertemente coaccionados, pues custodiaban y resguardaban la plaza hombres armados. Además, la asamblea estaba en manos de seguidores de los Medici, que tenían un guion muy claro de las resoluciones a las que querían llegar y contaban con subordinados que se encargaban de apoyarlas y aclamarlas en medio de la multitud.²³

Abolidas las instituciones políticas de los Medici, se decidió sustituirlas con un nuevo organismo, el Gran Consejo, el cual tendría la facultad de nombrar a todos los magistrados del gobierno, así como aprobar o rechazar las leyes del Estado. Este organismo fue concebido para dar cabida a 3000 o 3500 ciudadanos, lo que constituía una enorme participación popular, sin igual en la época. Paradójicamente, una

²³ Véase Nicolai Rubinstein, *Il governo di Firenze sotto I Medici*, 1977, Florencia, La Nuova Italia.

ROBERTO GARCÍA JURADO

de las primeras resoluciones que tomó fue abolir el Parlamento, por considerarlo un recurso de tiranos. Como puede verse, de un gobierno principesco *de facto*, se transitó a un gobierno popular, o bien, de un gobierno monárquico a uno democrático, transición en la que fue determinante la participación de Savonarola, quien expresó sus convicciones democráticas y las tradujo para todo el pueblo declarando que su deseo era que se incluyera a los artesanos en el desempeño de los cargos públicos, para que no estuvieran reservados tan solo para los nobles.²⁴

A pesar de que la huida de Piero parecía haber sido provocada por una rebelión popular, en realidad fue propiciada e instigada por una parte muy importante de las familias nobles, muchas de ellas aliadas tradicionalmente con los Medici, quienes temían que la frivolidad e incapacidad de Piero amenazara su propia estabilidad. En el fondo, la revolución política fue una rebelión oligárquica.

Cuando se derrumbó el régimen de los Medici y se oían voces que pedían ajustes de cuentas y revanchas, Savonarola pronunció emotivos discursos que llamaban a la concordia, la unidad y la reconciliación, lo cual le valió mayor aceptación aún. Sin embargo, la facción oligárquica que decidió retirarle su apoyo a Piero no contó con que Savonarola tendría el interés, la fuerza y la capacidad para transformar la rebelión oligárquica en una revolución popular.

Así, el nuevo gobierno republicano que inició en 1494 tenía un fuerte acento democrático que inmediatamente provocó la desconfianza y el rechazo de la oligarquía, al grado de que se formaron dos bandos: los blancos, partidarios de la nueva república; y los grises, críticos de esta, y que eran sobre todo elementos de la oligarquía del bando de los Medici. De esta manera, si la incursión en la vida pública del fraile dominico fue recibida con entusiasmo y simpatía, en cuanto comenzó a dar sus primeros pasos produjo grandes desacuerdos y confrontaciones.

²⁴ Véase el recuento que hace de varios de estos problemas Felix Gilbert, "Florentine Political Assuptions in the Period of Savonarola and Soderini", *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*, 1957, julio-diciembre, vol. 20, núm. 3/4, pp. 187-214.

En cuanto se clarificaron y establecieron las disensiones políticas entre la oligarquía y los partidarios de Savonarola, se acuñaron sendos apelativos para cada facción: los primeros fueron llamados los *arrabbiati* (indignados, encolerizados), y los segundos adquirieron el nombre de los *frateschi* (frailescos) o *piagnoni* (llorones, plañideros).

A la concordia e integración que predicó Savonarola luego de la huida de Piero siguió una abigarrada polarización social. Maquiavelo, que de seguro vivía intensamente estos acontecimientos, percibió que la actividad política del fraile estaba provocando el surgimiento de divisiones, facciones y rupturas muy difíciles de reparar, polarizaciones que años después señalaría como uno de los mayores daños y peligros para la vida republicana.

En una carta muy interesante del 9 de marzo de 1498, dirigida a su amigo Ricardo Becchi, embajador florentino en Roma, Maquiavelo le hace un amplio recuento de las noticias relativas al fraile y refiere que en uno de sus sermones llegó a decir: “hay tres géneros de hombres: los buenos, que son los que me siguen; los perversos y obstinados, que son los adversarios; y otra especie de hombres de vida ancha, dedicados a los placeres, no obstinados en hacer mal ni orientados a hacer el bien”.²⁵ Para este momento, Savonarola había perdido ya mucha de su legitimidad; sin embargo, seguía fustigando a sus enemigos y alimentando el encono social.

En particular, Savonarola provocó cuatro polarizaciones en la sociedad florentina cuya confluencia y combinación resultaron letales: 1) entre cristianos y humanistas; 2) entre el pueblo y los nobles; 3) entre Florencia y Roma; y 4) entre los mismos frailes, dominicos y franciscanos

Con respecto a la primera, se ha dicho ya que el regreso definitivo de Savonarola a Florencia se debió en buena medida a la intervención en la corte de Lorenzo *el Magnífico* de uno de los humanistas más reconocidos del siglo XV, el conde Giovanni Pico de la Mirandola. Además, Marsilio Ficino, la estrella más fulgurante de la filosofía renacentista

²⁵ Maquiavelo, *Epistolario*, p. 440. Lauro Martines refiere también que en un sermón de octubre de 1495 llegó a afirmar: “Digo que quien lucha contra este gobierno lucha contra Cristo”. *Op. cit.*, p. 109.

ROBERTO GARCÍA JURADO

y el intelectual consentido de la casa Medici, le confirió desde el principio su más sincero aprecio. Ángel Poliziano, antiguo secretario de Lorenzo *el Magnífico* y tal vez el más importante filólogo de la ciudad, llegó a contemplar la idea de ingresar como fraile al convento de Savonarola para ponerse bajo su más directo influjo. No solo estos, sino muchos otros humanistas sentían una identificación o simpatía por el fraile. Muy probablemente se debía a su vivacidad oratoria, a su rectitud moral, a su evidente austeridad material, a su crítica de la corrupción imperante en la curia romana y a su inconformidad con lo que él consideraba el gobierno tiránico ejercido por los Medici.²⁶

No obstante, si ya en la época de Lorenzo y Piero los sermones de Savonarola eran bastante emotivos, inquisidores y condenatorios, a partir de 1494, ya convertido en la personalidad más influyente de la sociedad florentina y en el hombre fuerte del gobierno, su tono comenzó a subir aceleradamente, al grado de convertirse en un censor moral autoritario e intolerante. Una de las primeras leyes que promovió y consiguió fue la que penalizaba la sodomía, la cual fue aprobada el 31 de diciembre de 1494. Desde ese momento, los sodomitas eran susceptibles de ser castigados con la hoguera. Más que una campaña moralizante, parecía tratarse de un terrorismo moral cruento e implacable.

24

Luego de reprender a los florentinos por su conducta pecaminosa e impía, arremetió también contra los afeites, el lujo y las comodidades que se prodigaba la boyante sociedad florentina. Su exigencia de moderación y austeridad se hizo cada vez más insistente.

La sociedad florentina no solo comenzó a sentirse fustigada y perseguida desde el púlpito, sino que también Domenico de Pescia, el principal lugarteniente de Savonarola, organizó un ejército infantil para patrullar y vigilar las calles y las casas de Florencia. La inocencia y animosidad infantil fueron usadas para delatar cualquier conducta inapropiada; ni los mismos padres, hermanos y familiares escapaban a la inspección atenta de esas miradas ubicuas e insospechadas. Llegó a

²⁶ Richar Sennet considera que la explicación del éxito de Savonarola debe encontrarse en su manera práctica, sencilla y directa de concebir la moral. Véase "Charismatic De-Legitimation: A Case Study", *Theory and Society*, 1975, vol. 2, núm. 2, verano, pp. 171-81.

decirse que los niños cogobernaban Florencia. Savonarola conseguía así una policía celosa e incansable que hubieran envidiado los regímenes totalitarios del porvenir.²⁷

Los ánimos y recursos persecutorios se multiplicaron. En 1497 y luego otra vez en 1498, Savonarola convocó a la realización de una *hoguera de las vanidades*, es decir, a la incineración pública de todos los artículos que pudieran considerarse impíos y pecaminosos. Así, vestidos, cuadros, libros, adornos y todo lo que pudiera causar una sospecha de disipación o relajación fueron entregados al fuego. No era la primera ocasión que se hacía algo así en Florencia. A principios de siglo el franciscano Bernardino de Siena lo había hecho, y más recientemente, su discípulo Bernardino de Feltre. Incluso la vehemencia y animosidad de Feltre produjeron tal fervor que llegaron a producirse disturbios públicos, por lo que Lorenzo *el Magnífico* terminó por expulsarlo en 1488. No obstante, en esta ocasión la enorme popularidad de Savonarola y la complacencia del gobierno dieron un mayor relieve al acontecimiento.

La liberalidad de los humanistas debió verse afectada en primer término por esta persecución moral, pero lo que de seguro muchos de ellos ya no toleraron fue que el fraile, igualmente desde la altura del púlpito, arremetiera contra el humanismo, contra la afición por la Antigüedad de pintores y filósofos, escritores y arquitectos. Savonarola comenzó a llamar idolatría a esta afición y criticó a Platón y todos sus seguidores, con lo que Marsilio Ficino, el titular de la Academia Platónica, le volvió definitivamente la espalda.²⁸ El mismo Maquiavelo se daba cuenta de cómo “sus sermones están llenos de acusaciones contra los sabios del mundo”.²⁹ El fraile no se contuvo y llegó a afirmar que ni la ciencia ni la filosofía podían considerarse verdadera sabiduría, lo que seguramente decidió a muchos humanistas a distanciarse de él.³⁰

²⁷ Véase Ferdinand Schevill. *History of Florence*, 1961, Nueva York, Frederick Ungar.

²⁸ Paul Rinucci refiere que Ficino, lleno de indignación, llamó a Savonarola “el primero de los hipócritas”, “La cultura”, en Jacques Le Goff y Paul Rinucci, *Storia d'Italia*, 1974, vol. II, t. II. Turín, Giulio Einaudi, p. 1263.

²⁹ *Discursos*, p. 404.

³⁰ Véase Donald Weinstein, *Savonarola. The rise and fall of a Renaissance prophet*, 2001, New Haven, Yale University Press, p. 79.

ROBERTO GARCÍA JURADO

La segunda de estas polarizaciones fue la que se produjo entre el pueblo y los nobles. Durante los últimos dos años de vida de Lorenzo y los dos que duró Piero en el poder, Savonarola no llegó a enfrentarse directamente ni con ellos ni con la oligarquía gobernante en Florencia. Más aún, luego de la huida de Piero, los nobles coincidieron en recurrir a Savonarola como embajador; creyendo encontrar en él a un aliado o tal vez un dócil subordinado. Pero nada de eso ocurrió. Savonarola no salió de la escena política en cuanto concluyó su embajada frente a Carlos VIII; al contrario, se involucró de lleno en las tareas de gobierno de la ciudad y asumió el título de *Protector de las libertades florentinas*.³¹

El primer enfrentamiento entre Savonarola y los nobles florentinos se dio a raíz de la creación del Gran Consejo. Savonarola había expresado en varias ocasiones que le agradaba el modelo de gobierno veneciano, lo cual no podían escuchar sino con agrado los nobles florentinos, en tanto que Venecia era sólo nominalmente una república, pues en la práctica operaba más como una oligarquía.³² Sin embargo, cuando Savonarola expuso las características del Gran Consejo, eje vertebral del nuevo gobierno, estalló automáticamente la inconformidad de los nobles, pues admitir a 3000 o 3500 miembros en este órgano y entregarle la facultad de nombrar a todos los magistrados, incluida la Señoría, el máximo órgano ejecutivo de la ciudad, constituía un giro democrático inesperado e inadmisibles. Durante los tres años siguientes, hasta la caída de Savonarola, esta fue una fuente inagotable de conflictos.

Por otro lado, es cierto que la condena del lujo y la presunción tenía finalidades esencialmente morales y estaba dirigida al conjunto de la población, pero dado que la ostentación de la riqueza solo podían hacerla quienes la tenían, esta persecución moral se convirtió también en un reproche social contra las familias acaudaladas.

Incluso el tema fiscal se convirtió en un foco de tensión. Los impuestos habían sido un medio de represión de los gobiernos de los Medici. Dada su arbitrariedad, imponían altos porcentajes a los enemigos del régimen y los reducían o exentaban a sus amigos y aliados. Para acabar con ello, Savonarola propuso simplemente un impuesto

³¹ Véase Ralph Roeder, *op. cit.*, p. 89.

³² Véase Félix Gilbert, "The Venetian Constitution in Florentine political thought", en Felix Gilbert, *History. Choice and Commitment*, 1977, Cambridge, Harvard University Press.

general sobre los beneficios del 10%, lo cual parecía transparentar y dar certeza a un asunto tan delicado; sin embargo, dejó abierta la posibilidad de imponer empréstitos forzosos, lo que parecía resucitar el fantasma de la arbitrariedad y la discrecionalidad impositiva.

El clímax de este conflicto se alcanzó en el verano de 1497, cuando se descubrió un complot para traer a Piero de Medici de regreso a la ciudad y restablecer el antiguo régimen. El incidente tuvo una enorme relevancia porque enfrentó a los dos personajes políticos laicos más prominentes de la ciudad en ese momento, Francisco Valori y Bernardo del Nero.³³

Francisco Valori pertenecía a una familia de añeja prosapia; de hecho, había estado asociada con los Médici desde 1434, año en que esta familia conducida entonces por Cósimo tomó las riendas del gobierno de la ciudad. No obstante, a partir de 1494, cuando fue expulsado Piero de Medici, Francisco se acercó a Savonarola y se convirtió en el líder de su partido. Su prominencia llegó tan lejos que cuando Maquiavelo se refiere a este periodo de la historia de Florencia lo hace diciendo “como sucedió en la época en que Francisco Valori era prácticamente el príncipe de la ciudad”,³⁴ lo que da cuenta, por una parte, de la encumbrada posición que había alcanzado y, por la otra, de la crítica que Maquiavelo desliza hacia un supuesto gobierno republicano que concentraba tanto poder en un solo individuo.³⁵

Bernardo del Nero era miembro de una familia igualmente prominente, que también había estado asociada de antaño con los Medici.

³³ Véase los interesantes análisis de John P. McCormick, “Machiavelli’s political trials and ‘the free way of life’”, *Political Theory*, 2007, agosto, vol. 35, núm. 4, pp. 385-411; y Mark Jurdjevic “Machiavelli’s sketches of Francesco Valori and the reconstruction of Florentine history”, *Journal of the History of Ideas*, 2002, vol. 63, núm. 2, abril, pp. 185-206.

³⁴ Maquiavelo, *Discursos*, p. 54.

³⁵ Maquiavelo conocía muy bien a la familia Valori. Niccolò, sobrino de Francisco Valori, fue muy amigo suyo e incluso se convirtió en su compadre, por lo que sus opiniones con respecto a esta familia debían estar muy bien informadas. No obstante, eran también muy ambivalentes, pues si bien en los *Discursos* calificó a Francisco como un político ambicioso, en un breve escrito denominado *La naturaleza de los hombres florentinos* lo califica como un *republicano patriota*. Véase un detallado análisis en Mark Jurdjevic *op. cit.*; y Mark Jurdjevic, “Prophets and politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori family”, *Past and Present*, 2004, mayo, núm. 183, pp. 41-77.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Bernardo había estado muy cerca de Lorenzo *el Magnífico*, y cuando Piero lo sucedió, se convirtió en uno de sus consejeros más próximos. Cuando Piero salió de Florencia, Bernardo se convirtió en la cabeza del partido oligárquico, en el líder de la oposición a Savonarola. Como indicio de su relevancia, basta considerar que Francisco Guicciardini lo convirtió en el personaje principal de su diálogo *Del reggimento di Firenze*, escrito casi veinte años después de estos acontecimientos.

Cuando se descubrió el complot y los Ocho de Guardia se hicieron cargo del proceso, salieron a relucir muchos nombres de partidarios de los Medici, incluido el de Bernardo del Nero. Varios de los implicados alcanzaron a huir, pero Bernardo no lo hizo y fue inculcado junto con otros cuatro filomediceos. Siendo en esos momentos Francisco Valori parte de los Ocho de Guardia, presionó a todos los miembros para que se juzgara sumariamente a los cinco implicados y se les condenara. El mismo Francisco Guicciardini cuenta en su *Historia de Florencia* cómo se obstinó Valori para conseguirlo, evidenciado en su proceder más una *vendetta* política que la impartición de justicia.³⁶

28 Sin embargo, lo más grave ocurrió cuando habiendo sido condenados a muerte los cinco procesados, solicitaron acogerse a la *Ley de la paz y las seis habas*,³⁷ una ley que se había aprobado en 1495 y cuya esencia consistía en que cuando alguna persona fuera condenada a muerte o a privársele de sus bienes de parte de la Señoría o los Ocho de Guardia por razones políticas, tenía el derecho de apelar su condena ante el Gran Consejo. El mismo Savonarola mostró un gran empeño en la aprobación de esta ley, porque entregaba al pueblo el último veredicto sobre dos penas tan graves, a lo cual se oponía con empecinamiento el partido oligárquico.

Dado que la ley existía, los condenados solicitaron acogerse a ella; sin embargo, a instancias de Valori y atropellando brutalmente sus derechos, se les denegó. Más aún, el mismo Valori urgió a que se les ejecutara

³⁶ Francisco Guicciardini, *Historia de Florencia 1378-1509*, 2006, México, FCE, pp. 227-239.

³⁷ Se denominó “de las seis habas” porque era costumbre que el voto en los consejos se emitiera a través de un haba, y dado que las resoluciones debían tomarse por una mayoría calificada de dos tercios, en un colegio como la Señoría o los Ocho de Guardia eran necesarias seis habas.

inmediatamente, lo cual constituyó uno de los más serios agravios al partido oligárquico, y en particular a las familias de los procesados.

A pesar de la ambivalencia con la que Maquiavelo juzgaba a Savonarola y sus seguidores, parecía estar de acuerdo con la participación popular en los procesos judiciales que se les seguía a los personajes importantes de una república. Esto puede observarse en el capítulo I.7 de los *Discursos*, en el cual expresa cómo esta previsión había sido muy útil en Roma y “cómo en nuestro tiempo, cuántos desórdenes ha provocado, en la república de Florencia, el no poder desfogar la multitud su indignación contra un ciudadano”.³⁸

Más claramente, en el capítulo I.45 alude a Savonarola y no deja lugar a dudas: “Porque no creo que exista cosa de peor ejemplo en una república que hacer una ley y no observarla, sobre todo si el que no la observa es quien la ha hecho”.³⁹ Esto le arrebató más reputación al fraile que ningún otro incidente.

Así, más allá del error político que significó ejecutar a estos cinco notables y el recrudecer la polarización social ya existente, Maquiavelo es muy claro al reprocharle a Savonarola el quebrantamiento de la ley, soporte principal de la república, máxime cuando se trataba de *su* propia ley.

En tercer lugar, Savonarola colocó en una posición muy delicada a Florencia frente a Roma, ya que si bien su crítica de la corrupción que imperaba en Roma se inició desde el principio de su actividad pastoral, a partir de 1494 la llevó a un antagonismo extremo. Formalmente, el conflicto inició en julio de 1495, cuando el papa Alejandro VI le envió a Savonarola un breve invitándolo a Roma, ya que a sus oídos habían llegado noticias de que predicaba anunciando profecías apocalípticas, las cuales le eran reveladas directamente por Dios, y que él quería oírlas de su propia boca.⁴⁰

³⁸ *Discursos*, p. 54.

³⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁴⁰ La compleja y tortuosa relación entre el papa Borgia y Savonarola está detalladamente referida en Giovanni Soranzo, *Il tempo di Alessandro VI papa e di fra Girolamo Savonarola*, 1960, Milán, Vita e Pensiero.

ROBERTO GARCÍA JURADO

Savonarola sabía que de presentarse en Roma era seguro que no regresaría a Florencia, pues el papa haría cualquier cosa para obligarlo a callar. Motivos no le faltaban. Independientemente del contenido de sus profecías, presentarse como enviado y confidente de Dios anulaba de forma absoluta la autoridad del papa, el único vicario de Dios en la tierra. Así que Savonarola se excusó, no acudió a la invitación y continuó con su predicación y misión profética con la misma pasión y entrega.

Un par de meses después, en septiembre, el papa envió al Convento de San Marcos otro breve que tenía un tono completamente distinto. El acento amigable y cordial del primero fue sustituido por la reprobación, el extrañamiento y la exigencia de suspender de inmediato sus actividades pastorales.

En noviembre de 1496 el papa arremetió nuevamente contra Savonarola ordenando la anexión de San Marcos a una nueva Congregación, la Toscano-Romana, lo que le privaría de su fugaz autonomía. Sin embargo, Savonarola y los 250 monjes del convento se negaron, declarándose en abierta rebeldía. Desde este momento y hasta su muerte en mayo de 1498, Savonarola se convirtió en uno de los principales enemigos del papa. Incluso llegó a escribir cartas a los reyes de España y Francia y al emperador para que convocaran a un concilio universal que lo destituyera y se emprendiera la reforma de la Iglesia. Así, la excomunión que el papa Alejandro VI promulgó en su contra y todo el acoso al que lo sometió hasta lograr su caída tenían claras y evidentes motivaciones.

Durante todo este tiempo Savonarola contó con el apoyo incondicional del gobierno de la ciudad. Entre principios de 1495 y fines de 1497 ninguna otra persona tuvo tanta influencia en este, lo que propició que la animadversión y furia papal se extendiera también a las autoridades civiles, lo que colocaba en una posición diplomática muy delicada a la ciudad.

Para fines de 1497 la estrella de Savonarola parecía extinguirse. No solo el conflicto con el papa le había restado una gran cantidad de seguidores que no querían llegar tan lejos, y mucho menos ser excomulgados como él lo había sido, sino que, además, también muchos de sus

antiguos partidarios se veían menos identificados con él debido a que su postura democrática había cambiado. Como había visto que muchas decisiones que se tomaban en el Gran Consejo requerían alguna educación e instrucción mayor a la de un sencillo artesano, Savonarola pretendió elevar los requisitos de elegibilidad originales, con lo cual quedarían excluidos muchos individuos. No obstante, dado que los miembros del partido popular y en general los ciudadanos más modestos de la ciudad tenían ahora presencia política, se negaron rotundamente, y a continuación le retiraron una buena parte del apoyo que le habían dado. Así, muchos de los que lo aclamaron y confiaron en él en un principio se sumaron a la multitud que estuvo a punto de lincharlo unos meses después.

Maquiavelo da cuenta de ello en uno de los pasajes más famosos de *El príncipe*: “Esta es la causa de que todos los profetas armados hayan vencido y los desarmados perecido [...] Esto fue lo que ocurrió en nuestra época a Jerónimo Savonarola, el cual cayó junto con sus nuevas instituciones tan pronto como la multitud empezó a perder su confianza en él”.⁴¹

Finalmente, la cuarta polarización fue la primera en producirse y tal vez la de consecuencias más funestas. Era patente la rivalidad que siempre había existido en Florencia, así como en otras localidades, entre franciscanos y dominicos, la cual constituía la fractura más seria entre las órdenes mendicantes. Además, en la orden de los dominicos la división entre observantes y conventuales se acentuó con la emancipación del Convento de San Marcos de la Congregación Lombarda, lo cual le hizo perder a Savonarola a muchos antiguos aliados, incluso a sus antiguos compañeros y maestros en el Convento de Santo Domingo en Bolonia.

No obstante, la animadversión que Savonarola inspiró a los franciscanos fue la que al final resultó determinante. El fraile debió suscitar una gran indignación entre los franciscanos por múltiples motivos, uno

⁴¹ *Op. cit.*, p. 68. No obstante, alguna conciencia tendría de ello Savonarola, ya que desde el principio del régimen republicano afirmó la idea de ceder a la Señoría un cuerpo armado suficiente para hacer cumplir la ley, ya que “no hay justicia sin espada”. Véase Donald Weinstein, *op. cit.*, p. 213.

ROBERTO GARCÍA JURADO

de los cuales debió ser el de haberles arrebatado su bandera. Desde su origen, los franciscanos se distinguieron por concentrarse en la predicación y evangelización, así como por hacer estrictos votos de pobreza. En el siglo XIV un grupo de franciscanos llamados los *fraticelli* habían hecho de la más extrema pobreza su modo de vida, y en un momento dado, también exigieron que el resto de la sociedad los secundara, lo cual provocó tal rechazo que terminaron siendo expulsados de Florencia y calificados de herejes. Por su parte, los dominicos adquirieron prestigio por su dedicación al estudio y a la enseñanza, por lo que se concentraban en claustros y universidades. Por esta razón, el estilo y el éxito de Savonarola anulaba la identidad de los franciscanos, quienes vieron sumarse un agravio tras otro conforme ascendía en su carrera.⁴²

Si bien Savonarola había sido recibido con simpatía por algunos franciscanos, como Doménico del Ponzo, un antiguo colaborador de Bernardino de Feltre, al radicalizarse su discurso, censurar y criticar a seculares y laicos, acicatear a las multitudes y enfrentarse al papa perdió mucho en aceptación, incluida la de Del Ponzo, quien en enero de 1495 lo acusó de interferir en los asuntos seculares de la ciudad. La acusación fue retomada en mayo de 1498 para justificar su ejecución.

32 No obstante, a pesar de este clima de creciente hostilidad y encono, lo que desencadenó el desenlace fatal fue el desafío que el franciscano Francisco de Puglia le lanzó en marzo de 1498. Savonarola había descalificado repetidamente la excomunión papal emitida en su contra, afirmando que por encima del papa estaba la autoridad divina, de la cual él mismo era emisario. Por tal razón, Puglia retó a Savonarola a una prueba de fuego, una ordalía, con el fin de determinar si era válida o no la excomunión. Quien saliera indemne del fuego, tendría la razón y la voluntad divina de su lado. Fray Domenico de Pescia, un cercano colaborador de Savonarola, asumió el desafío, y la noticia causó tal revuelo que a partir de ese momento se desató un torbellino frenético, de consecuencias imprevisibles.

Para fijar los términos de la ordalía intervino la misma Señoría, que fijó la prueba para el 7 de abril. Ese día se congregó en la plaza

⁴²Véase Hans Baron, *loc. cit.*; Gene A. Brucker, *loc. cit.*; y Ferdinand Shevill, *loc. cit.*

de la Señoría una gran multitud, llena de expectación y de morbo para atestiguar lo que sucedería. Ambas congregaciones, dominicos y franciscanos, se presentaron puntualmente, pero ambas presentaron tal cantidad de objeciones que la prueba se suspendió y cada una de ellas regresó a sus respectivos conventos. La multitud excitada, frustrada e instigada por los *compagnacci*⁴³ agredió a los dominicos y los siguió hasta el propio convento, al cual sitiaron y tomaron al asalto, violencia que no paró hasta que la misma Señoría intervino y apresó a Savonarola y otros frailes para fincarles un proceso por lo sucedido.⁴⁴

Ese mismo día, una parte de la multitud, acicateada por los mismos *compagnacci*, se dirigió a la casa de Francisco Valori para conducirlo al Palacio de la Señoría, pero en el camino fue asesinado por familiares de los cinco notables que habían ejecutado el año anterior.

Arrancándole una confesión por medio de la tortura, Savonarola aceptó todos los cargos que le fincaron en su proceso y fue ahorcado y quemado el 23 de mayo de 1498, apenas unas semanas antes de que Maquiavelo entrara al servicio del gobierno de la república.

El día previo a su ejecución y estando exhausto por la tortura y la prisión, Savonarola le dijo a Jacopo Niccolini, un voluntario cuya misión era reconfortar a los condenados a muerte, que como agradecimiento le revelaría lo que aún no decía a nadie: que las tribulaciones y calamidades que había anunciado para Florencia sobrevendrían en tiempos de un papa llamado Clemente. En 1524, 26 años después, el cardenal Julio de Medici asumió el papado con el nombre de Clemente VII. En 1530, cuando los Medici volvieron después de haber sido expulsados de Florencia en 1527 y se constituyó una nueva república, Clemente VII se alió con Carlos V y un ejército imperial se dirigió a la ciudad para sofocar a la república y reinstalar a la familia del papa. El asedio duró más de diez meses y costó la vida a más de 30 000 florentinos. También fue ese el fin

⁴³ Jóvenes de las familias oligárquicas que se oponían y violentamente a Savonarola.

⁴⁴ La Señoría era elegida cada dos meses por medio de un complicado procedimiento que incluía la selección y el sorteo. Desde 1494, prácticamente todas las Señorías habían estado integradas por partidarios o simpatizantes de Savonarola. Pero en marzo de 1498 salió sorteada una Señoría que no le era propicia, lo cual no solo era signo de su debacle política, sino que también explica cómo habiendo sido el artífice de la república en los tres años anteriores fuera ahora procesado, condenado y ejecutado por este mismo gobierno.

ROBERTO GARCÍA JURADO

de las libertades de la ciudad y de la última república florentina. Muchos recordaron entonces la profecía de Savonarola.

Conclusiones

¿Hasta qué grado Maquiavelo creía en augurios, milagros y profecías? Es difícil decirlo, pero como se ha mostrado aquí, algún crédito les concedía. No obstante, es muy probable que la mayor parte de esta credulidad proviniera de factores culturales, contextuales, es decir, por haber sido educado en este ambiente posmedieval y premoderno difícilmente podía aislarse por completo. Sin embargo, dado que en la mayor parte de sus escritos y en sus más sólidas concepciones siempre buscó establecer la naturaleza real de los fenómenos, descubrir la *verità effettuale* de las cosas, es pertinente seguirlo identificando como la tradición lo ha consagrado: el primer gran teórico de la política del mundo moderno.

Al tener frente a sí la construcción del Estado moderno, Maquiavelo no podía sino reprobar la actuación de Savonarola en este terreno. El fenómeno Savonarola puso ante sus ojos un drama histórico cuyo argumento se resume en la inviabilidad del Estado confesional y la necesidad de establecer instituciones laicas. Aun cuando Maquiavelo no es del todo explícito, resultó evidente que la renovación moral de la sociedad emprendida desde el ámbito conventual era inviable e inapropiada. En sus escritos se puede apreciar cómo partía de la idea de que no es a la Iglesia a quien corresponde establecer, verificar y sancionar las costumbres de los individuos, sino al príncipe. Es cierto que Maquiavelo estaba convencido de que la religión podía utilizarse para crear y regular las costumbres y valores morales de la sociedad, pero solo si se le usaba como instrumento, no como fin, y siempre bajo el control del Estado. En este sentido, parafraseando a Clemenceau, podría decirse que la religión era demasiado importante como para dejarla en las manos de los curas.

Así como Maquiavelo criticaba al fraile, también criticaba al papa. El capítulo 11 de *El príncipe* y los capítulos I.11-I.15 de los *Discursos* lo prueban. Ahí puede verse cómo percibía que la autoridad papal inter-

fería con las instituciones laicas, con las autoridades civiles del Estado, por lo cual había que buscar la manera de anular o suprimir tal injerencia.

Como ha podido observarse, Maquiavelo sentía cierto respeto por Savonarola, debido entre otras cosas a que el régimen democrático que se implantó en Florencia a partir de 1494 estaba más cerca de su propio concepto de república que el régimen principesco previo controlado por los Medici. Sin embargo, prevalecían serios problemas, limitaciones que era necesario superar para lograr un gobierno republicano tal como lo concebía Maquiavelo.

Para empezar, Florencia seguía siendo una sociedad oligárquica, en donde había una alta concentración de la riqueza y una enorme desigualdad social. Es cierto que la condena del lujo y la ostentación iba dirigida sobre todo a la élite acaudalada, pero atacaba solo la manifestación exterior de la riqueza, no su motor interno. Además, si bien Maquiavelo había criticado a los Medici, sobre todo a Cósimo, por haber gobernado de manera principesca la república, censuró igualmente que Francisco Valori, el valido de Savonarola, incurriera en la misma práctica de gobernar como un príncipe. También la renovación y persecución moral que emprendió el fraile llegó a un punto en que se invadió la esfera privada de los individuos, su espacio de mayor intimidad, amenazando la más elemental noción de libertad ciudadana. Por último, dada la evidente importancia que Maquiavelo concedía al respeto de la ley tanto en las repúblicas como en los principados, según evidencian todas sus grandes obras, el atropello e incumplimiento de esta en la ejecución de los cinco notables en el verano de 1497 motivó su reprobación más enérgica.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DORMIR Y DESPERTAR: UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA IPSEIDAD ZAMBRANIANA

*Gabriel Astey**

RESUMEN: En la antropología filosófica de María Zambrano, dormir y despertar no son meros actos empíricos del vivir cotidiano, sino operaciones egológicas formales involucradas en el proceso de autoconstitución del sujeto. En este artículo se describen poniendo en diálogo el libro zambraniano *Los sueños y el tiempo* con la noción de ipseidad, tal como la entienden Paul Ricoeur, Edmund Husserl, Hans Blumenberg y Michel Henry.



SLEEPING AND AWAKENING: A PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO ZAMBRANO'S SELFHOOD

ABSTRACT: In Maria Zambrano's philosophical anthropology, sleeping and awakening are not mere empirical acts of daily life, but formal egological acts involved in self-construction. In this article, we will discuss Maria Zambrano's work, *The dreams and time*, along with the idea of selfhood as understood by Paul Ricoeur, Edmund Husserl, Hans Blumenberg, and Michel Henry.

PALABRAS CLAVE: María Zambrano, dormir, vigilia, ipseidad, distancia fenomenológica.
KEY WORDS: Maria Zambrano, sleeping, vigil, selfhood, phenomenological distance.

RECEPCIÓN: 23 de septiembre de 2014.
APROBACIÓN: 26 de septiembre de 2015.

* Instituto Superior de Intérpretes y Traductores.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DORMIR Y DESPERTAR: UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO A LA IPSEIDAD ZAMBRANIANA

La ipseidad en el pensamiento de María Zambrano

Distingue Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro* (1990) una “identidad-*idem*” de una “identidad-*ipse*”. Caracterizan a la primera: a) la unicidad numérica —“de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino ‘una sola y misma cosa’”—¹ b) la semejanza extrema —“decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos”—² c) la continuidad ininterrumpida a lo largo del tiempo “entre el primero y el último estadio del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo; este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza”.³ Compendiadas y referidas a la identidad de las personas, las tres notas conforman el *carácter*, esto es, “el conjunto de los signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. [El carácter] acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo”.⁴ Contrasta con esta noción

39

¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 2006, México, Siglo XXI, p. 110.

² *Loc. cit.*

³ *Ibid.*, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 113.

“fuerte” de identidad-*idem* la identidad-*ipse*, una modalidad de permanencia en el tiempo fundada en el “mantenimiento de sí”, en la capacidad de las personas de establecer compromisos a través de la distancia temporal: “La palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo en general, sino, únicamente, en la del ¿quién? [...] Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad”.⁵

Ahora bien, aunque Ricoeur circunscriba en ese libro la ipseidad al campo de la ética intersubjetiva, ello no impide notar que la facultad compromisoria característica de la identidad-*ipse* presupone en quien da su palabra cierta continuidad ininterrumpida, característica de la identidad-*idem*; en efecto, la palabra dada se mantiene a pesar de las transformaciones dóxicas y volitivas ocurridas en el paso del individuo a través del tiempo y en el ámbito del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*): una persona amnésica o trastornada, incapaz de reconocerse como la misma que se comprometió, no puede cumplir una promesa. En consideración de estos requisitos, se puede pensar también el concepto de identidad-*ipse* fuera del campo de la ética intersubjetiva y en el de una egología más restringida. Así lo hizo el propio Ricoeur en *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), donde la tensión entre la unicidad del sujeto y la desemejanza que lo amenaza —ocurrida por obra de los cambios que el individuo sufre a lo largo del tiempo— se manifiesta en la figura de un *cogito* dislocado, de una apercepción diferida:

Reflexión no es intuición o, dicho en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo por captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos. [...] ¿Por qué la posición del Ego debe volver a ser captada a través de sus actos? Precisamente porque no está dada ni en una evidencia psicológica ni en una intuición intelectual ni en una visión mística [...] La primera verdad —*existo, pienso*— queda tan vacía como irrefutable. Debe ser “mediatizada” por las representaciones, acciones, obras, instituciones y monumentos que la objetivan; es en esos objetos, en el sentido más amplio del término, donde el Ego debe perderse y encontrarse.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁶ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, 1990, México, Siglo XXI, p. 41.

Con el propósito de bosquejar en este artículo un perfil de la subjetividad en la antropología filosófica de María Zambrano,⁷ tomo en préstamo el concepto ricoeuriano de ipseidad aunque desplazando el foco de interés de la noción del ámbito de la ética interpersonal al de la constitución formal del yo. Sostengo entonces, tanto con Ricoeur como con Husserl, que la identidad-*ipse* implica la disociación del sujeto en un ego noético relativamente estable y un ego noemático multiplicado en una diversidad de vivencias que proveen al noético contenidos “biográficos” concretos a medida que la bina que forman juntos preside el tránsito existencial del individuo en el que están encarnados. En el caso de la egología zambraniana son dos, por lo menos, los factores que ponen en entredicho la continuidad de la persona en el tiempo: la incapacidad de la conciencia de alcanzar un estado atencional completo, una vigilia total, y la imposibilidad de esa conciencia de mantenerse siempre despierta: como se verá, la forzosidad del dormir compromete al sujeto zambraniano a una tarea intermitente y vitalicia de reconstrucción de sus facultades intelectivas, de reconstitución de sí mismo.

En esta filosofía, el concepto de sujeto no es, entonces, de contextura monolítica ni tampoco resulta de un acto de apercepción intelectual *a priori*. Admito que, en el marco de la subjetividad zambraniana, existe en efecto una forma de apercepción inmediata interna, la del yo en la psique encarnada y dormida, pero la conformación cabal del sujeto no se realiza de ese modo, sino que ahí más bien comienza un desarrollo que conduce al surgimiento simultáneo de la conciencia y el estado de vigilia, y que nunca culmina del todo, pues devenir-persona es tarea permanente del individuo. Más que de una autodonación plena, de lo que se trata en el pensamiento de la andaluza es de un proceso de constitución del sujeto a partir de un embrión anímico. En este orden de ideas,

⁷Desde la primera monografía sobre la autora —Juan Fernando Ortega Muñoz, *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, 1994, México, FCE— hasta la más autorizada de las recientes —Jesús Moreno Sanz, *El logos oscuro: Tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 4 vols., 2008, Madrid, Verbum— la crítica especializada es unánime al señalar que lo esencial de esa antropología está expresado en las dos obras de Zambrano sobre el onirismo: *El sueño creador* (1965) y *Los sueños y el tiempo* (1992), libro este último sobre el que baso los análisis del presente ensayo, en la medida en que es más rico en descripciones fenomenológicas de la constitución de la subjetividad que el de 1965.

GABRIEL ASTEY

Los sueños y el tiempo no es solamente un ensayo de fenomenología “del sujeto privado de tiempo”,⁸ sino también un ejercicio de fenomenología genética de la subjetividad, un intento de explicar la manera en que la conciencia humana está fundada en un subsuelo psíquico que, a su vez, está fundado en el soporte de la carne; como dice la autora, se trata de reconocer que: “si la vida es sueño, es sueño que pide despertar. Enajenación inicial de alguien que busca identificarse [...] Pues que el sueño pide realidad. Y el que sueña pide salir de ese estado en que, desgraciado o feliz, yace como larva en su capullo”.⁹

En el ámbito de esta génesis del ego la noción de ipseidad se revela oportuna: si bien en su fondo último la subjetividad zambrana ostenta, como diría Ricoeur, una identidad-*idem*, esto es, una identidad sin fisura ni distancia de sí misma, e inmune a las vicisitudes de la temporalidad, éste es apenas el punto de arranque de un trabajo de conformación de una identidad-*ipse*, escindida en una psique matriz y una conciencia emergente, y sometida a las exigencias de los diversos órdenes temporales que rigen la economía existencial del sujeto. Se trata de una ipseidad difícil de articular y de mantener:

42

Jamás el alguien humano se ofrece visible en una total presencia. Ninguna claridad conocida lo baña por entero. Y una resistencia invencible lo retiene dentro: dentro de sí mismo, mirado desde otro; más allá de sí, sentido desde sí mismo [...] Su presencia es aparición, fenómeno, aun para sí mismo [...] Parece emerger de un remoto allá: estar viniendo, apareciéndose como si naciera, como si fuera a nacer del todo: deteniéndose y aun volviendo cuando parece va a lograrlo. Retenido en un lugar invisible sin darse del todo a luz: sin actualizarse nunca del todo.¹⁰

Identificación procesual, ontogénesis conflictiva, el tópico de “tratar de nacer del todo” se formula también en la antropología zambrana como “padecimiento de la propia trascendencia”:

El hacer aparecer la realidad que le rodea es una función del ser hombre, la específica a lo que sabemos. Mas esa función es el cumplimiento de

⁸ María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, 1992, Madrid, Siruela, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

otra que la sostiene y subsiste bajo ella: el padecerla. Y el serla. El tratar con la realidad humanamente es padecer sus ocultaciones. Y en cuanto a la “realidad” que es el hombre, el padecerla y padecerse en ella y desde ella —desde lo que ocultamente padece— es lo que se le revela —la realidad objetiva— y lo que de sí mismo se actualiza y trasciende.¹¹

En efecto, las ideas de pasividad inmanente y actividad trascendente son las más comprensivas para llevar a buen destino el trabajo de entender el modo en que la estructura de la temporalidad y la actividad onírica de la persona zambraniana se entrelazan en aras de articular la ipseidad.¹²

Mi acercamiento a *Los sueños y el tiempo* es deliberadamente parcial y oblicuo. Lo primero, por necesidad: describir en detalle la interacción de todos los elementos de la forma-sueño,¹³ de sus modos temporales y sus operaciones anímicas, el carácter económico-pulsional de las mismas, el proyecto existencial de devenir-persona en que la forma-sueño está comprometida, todo eso rinde para escribir un libro. En cuanto a lo segundo: ante una literatura especializada repleta de glosas congeniales,¹⁴ encuentro más productivo para interpretar la filosofía zambraniana del soñar y los sueños dejar hablar a Husserl —y, en menor

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² En la egología zambraniana —cuya descripción exhaustiva excede los límites de este texto—, el sujeto ejecuta diversas operaciones anímicas e intelectuales en el contexto de tres modos temporales: la sucesión, la duración y la atemporalidad. La sucesión es la forma temporal de la vigilia; la duración, la del dormir puro (es decir, no onírico); la atemporalidad, la del soñar. En estas páginas me ocupo solo del dormir y el despertar.

¹³ Muy brevemente: entiendo la forma-sueño como una sinécdoque particularizante de la subjetividad zambraniana, una instancia dinámica que representa a escala las vicisitudes de la vida humana porque vincula los componentes de la persona (la psique y la conciencia) con los modos del tiempo (duración, sucesión y atemporalidad) según los regímenes noéticos del sujeto (dormir, soñar, velar) en aras de que este alcance su meta existencial: la autognosis.

¹⁴ Más de una década después de emitido sigue vigente el diagnóstico de Ana Bundgård sobre las prácticas de los exégetas confrontados con la obra de vejez de María Zambrano, como *Claros del bosque* (1977) o *Los sueños y el tiempo*: “la ausencia de unidad interna que caracteriza los fragmentos [...] las contradicciones derivadas de la yuxtaposición de ensayos que, escritos en distintas etapas de la vida y pensamiento de la autora, han sido ensamblados posteriormente, todo ello dificulta en tan alto grado la lectura que la tendencia más habitual entre los críticos y estudiosos de María Zambrano ha sido recurrir a la paráfrasis” (*Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 2000, Madrid, Siruela, pp. 427-428); concuerdo plenamente con la estudiosa danesa en que: “comprender un texto no consiste en parafrasearlo empáticamente” (*ibid.*, 427).

GABRIEL ASTEY

medida, a otros fenomenólogos— sobre los temas que vertebran el discurso de la andaluza, y sólo entonces indicar las afinidades, las apropiaciones y las modificaciones de los mismos por parte de Zambrano.

La inmanencia psíquica

En *Los sueños y el tiempo* Zambrano se afana una y otra vez en presentar a la conciencia en trance de constitución. Según este enfoque, el *a priori* del proceso de nacer es la psique: el fondo anímico de donde emerge el sujeto intelectual. Ahora bien, con todo y que la andaluza remite a su vez al alma a un sustrato orgánico último —el del cuerpo—, sería desafortunado interpretar esta doble implicación genética en los términos de un discurso fisicalista que pensara la instancia psíquica como producto de la interacción neuronal del cerebro humano. No hay que perder de vista que, por ecléctico que sea el léxico filosófico zambrano, y por mucho que ella coquetee con el vitalismo y hasta con el biologismo, su pensamiento es de corte fenomenológico, y eso aquí significa que tanto el cuerpo como la psique de los que habla son instancias fenomenalizadas, es decir, tomadas en consideración desde la conciencia misma, como constructos intencionales. Dicho de otro modo, las instancias anímica y corpórea que facultan la constitución de la conciencia solo son descifrables en el discurso teórico de una conciencia ya constituida: “pues lo que inicialmente sorprendemos del sujeto humano es también fenómeno”.¹⁵

En este tenor, la autora se refiere a la experiencia fenomenológica de lo psíquico como a una “enajenación inicial de alguien que busca identificarse”,¹⁶ como a un “estado de inmanencia, que no parece ser propio de la vida humana”¹⁷ y que no lo parece porque equivale a

una pre-vida donde [el sujeto] no se puede valer, donde la realidad no se le presenta, donde solo se siente a sí mismo, a su propia respiración,

¹⁵ *Los sueños y el tiempo*, p. 19.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ *Loc. cit.*

al latir de su corazón, al delicado esfuerzo de sus vísceras, donde sólo tiene el rumor inaudible de sus entrañas; la tensión que es consustancial a toda vida y ese apretarse sobre sí mismo en la unidad que es el ser humano, ese recogerse sobre sí y ese flotar en un océano sin contornos que no es la realidad sino la vida.¹⁸

Absorto en la psique, el sujeto (o su conato) experimenta una peculiar pasividad. Primeramente, hay que decir que se trata de una pasividad activa o, en palabras menos contradictorias, de una pasividad manifiesta en forma de pura disponibilidad intencional. A decir de Zambrano,

la pasividad se le revela al hombre porque no está simplemente, porque no consiste en un yacer, en un inmutable estar ahí que se muestra y se hace presente [...] Porque tal pasividad se manifiesta, se hace presente porque se mueve. Es el sujeto quien la hace moverse. Es movida, su estado *natural* no es de reposo tampoco; por sí misma si no se mueve, se agita, está en tensión, en apetencia. La pasividad se da en la psique ante todo; allí yace el sujeto.¹⁹

Una segunda nota distingue a la pasividad psíquica: su experiencia plena no se da en la vigilia, sino en el dormir puro, sin sueños, lo cual lleva a la filósofa a concebir el estado del sujeto durmiente, esto es, su inmanencia anímica absoluta, como un análogo fenomenológico del punto de arranque del desarrollo de la conciencia. Esto es: cada vez que, al dormir, el yo suspende la actividad noética orientada hacia los objetos trascendentes del mundo, adopta esa configuración pasiva —vacía de contenidos vivenciales, aunque vigente como foco de irradiación intencional— que Zambrano concibe como la forma embrionaria del sujeto. Por ello conviene interpretar en términos antropológicos un aserto que parece trivial constatación empírica por parte de la andaluza: “el hombre duerme”.²⁰

En efecto, el hombre duerme y despierta, empírica, regular, circadianamente; pero además es una criatura cuyo domicilio ontológico

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*, p. 43.

GABRIEL ASTEY

originario es el sueño profundo y cuya conciencia se abre a la trascendencia del “mundo de la vida” desde el *factum* primordial de la pasividad activa, ese estado de latencia intencional: “Dormir es regresar. Volver a la situación prenatal, a estar inmerso dentro de algo inmenso, oscuro, invisible”.²¹ Así las cosas, por el hecho fenomenológico constitutivo de que el hombre duerme, ocurre que en su dormir empírico “padece su propia ocultación, su inmanencia o estar, hasta hundirse en ella”.²²

En otros términos: la pasividad psíquica es el sustrato de la individuación. Según Zambrano, para el yo “dormir es una caída en una zona sobre la que emerge la vigilia. Es una pasividad que le retrotrae a la comunidad de los vivientes de la que se ha separado”,²³ a ese “océano sin contornos que no es la realidad sino la vida”,²⁴ en donde “acciones tan elementales, que de tan elementales son funciones, como respirar”,²⁵ se captan en una radicalidad vivencial que no es la de la apercepción del sujeto en vigilia, sino “algo más primario aún que ellas para el hombre: el sentir originario, cuyo diseño marcaría la estructura del vivir propiamente humano. El *a priori* de todo sentir, de todo sentimiento”.²⁶

Estamos aquí en el corazón del concepto zambraniano de pasividad. No se trata solamente de una experiencia que reduce al sujeto a ser mera tensión noética vacía, sino que lo disuelve en un plano de sensibilidad donde no existe, salvo quizá sólo como esbozo, la distancia fenomenológica que conforma la intencionalidad y faculta la conciencia. Dicho de manera más radical, en el plano de la inmanencia absoluta no hay siquiera conciencia potencial, sino pura apercepción sensible, por extravagante o impensable que a estas alturas del análisis semejante afirmación pueda parecer. Lo que puedo añadir por el momento es que la autora concibe esta dimensión última y radical de la pasividad como una experiencia inmediata de la carne, de

[I]o que la vida tiene de cuerpo, sustraído con frecuencia tanta a la consideración del pensamiento en su rigor, como olvidado también, ya que

²¹ *Ibid.*, p. 62.

²² *Ibid.*, p. 43.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Ibid.*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁶ *Loc. cit.*

el haber un cuerpo permite el olvido de ello, cuando el sujeto asciende a su máxima actividad pensante, pues también aquí encontramos que la máxima actividad humana se ejerce a costa de la negación, del olvido. Y el cuerpo a solas, dejado, se despierta, llama soñando, se presenta en sueños: el animal, el simple viviente, y aun dentro del animal, el cuerpo material, el cuerpo hecho, integrado en lo que se llama “materia”, integrado por organismos que obedecen y se ocultan en la unidad del organismo animal, del sujeto biológico. Y en ellos, la “materia” que de común con lo vivo tiene lo no vivo —lo no vivo ya o lo no vivo todavía—: la comunidad con lo que hay, con lo que la vida descubre y el tacto sugiere, con esa “materia” que se ofrece pasiva y extraña, distante, y que de algún modo el viviente arrastra, la materia sustraída a ese depósito, a esa remota arcilla, a esa inicial mezcla. El viviente arrastra esa mezcla y entre todos, el que vela, el hombre, sujeto activo sobre todos, impar, participa por ella, y no solo por el conocimiento, en todo el universo. Y viviendo a costa de ella también, la olvida, la olvida con solo estar vivo. Llevar hasta ella la autognosis, sería llegar a las puertas de la muerte.²⁷

Importa retener de este pasaje que la noción de cuerpo, de materia pasiva, no es de naturaleza física sino fenomenológica: el cuerpo zambrano es el ámbito de donación de veras mínima del sujeto, el de la experiencia aperceptiva básica, una experiencia dada en la antesala de la conciencia.

Valga ahora contrastar los asertos zambranos sobre la pasividad con otras formas de pensamiento fenomenológico, en aras de despejar los remanentes de oscuridad que ha arrojado esta primera aproximación.

El componente anímico de la inmanencia

En el segundo libro de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl estudia detalladamente no solo la constitución de la realidad trascendente como sistema de correlaciones intencionales en la conciencia, sino también (y esto es lo relevante para entender a Zambrano) la constitución de la conciencia misma. En

²⁷ *Ibid.*, p. 35.

GABRIEL ASTEY

este ámbito temático Husserl reconoce la existencia de una actividad del yo según la cual se ejecutan operaciones preconscientes que no alcanzan a cumplir el estándar de la intencionalidad plena:

En la esencia de la conciencia no radica, empero, que en ella tenga que ser necesariamente ejecutado un *cogito* actual. Nuestra “conciencia en vigilia” puede ser interrumpida a trechos por una conciencia durmiente, completamente sorda, en la cual no hay diferencia entre campo actual de la mirada y fondo oscuro. Todo es ahora fondo, todo es oscuridad. Al despertar del sueño sordo podemos llevar hacia atrás la mirada reflexiva, captar lo recién pasado en su ensordecimiento y abandono del yo: su abandono del yo activo, el que puede concebir, pensar, padecer-en-vigilia, etc.²⁸

Nótese que Husserl no relaciona esta “conciencia sorda” con el estado al que llega el sujeto en el dormir empírico, sino que basta que cese el esfuerzo intencional de aprehensión plena que caracteriza a la atención vigilante para que ningún contenido vivencial se articule de manera activa, aun durante la vigilia; con todo, es claro que en el estado de indiferenciación aprehensiva que el autor describe hay un evidente isomorfismo con la idea zambraniana de que el sujeto en vela no es capaz de captar por completo “la masa de vivencias no elegidas para ser elevadas a sentires, percepciones y pensamientos”;²⁹ de manera que un buen número de ellas son asimiladas imperceptiblemente y se depositan en el fondo de la psique:

La persistencia de la atención logra continuidad y transparencia, convierte el fluir de la vida en un cierto modo del ser, anuncia ya el ser. Y esto lleva tiempo, consume tiempo. El que se toma el sujeto para sí y que regala a las vivencias privilegiadas, elegidas por su atención. Y mientras las demás se desvanecen o quedan rondando ávidamente alrededor del

²⁸ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 2005, México, Universidad Nacional Autónoma de México/FCE, p. 144. En adelante, cito esta obra como *Ideas II*.

²⁹ *Los sueños y el tiempo*, p. 81.

círculo de claridad central [...] lo que les sucede a estos sentires y pensamientos larvarios es que se pierden, que se desprenden y precipitan en una especie de remolino [...] en los infiernos de la temporalidad.³⁰

También es preciso percibir que el mecanismo de sedimentación inconsciente del modelo teórico de la andaluza es compatible con la estructura estándar de la conciencia husserliana —la que distingue un foco claro y destacado, de un horizonte desatendido de datos intencionales— aunque aquí se deja ver una diferencia: la “conciencia sorda” de Husserl no es absorción inconsciente exclusiva de los correlatos intencionales residuales del segundo plano del campo perceptivo —como en Zambrano—, sino más bien captación inconsciente de un tramo entero de contenidos vivenciales. Así las cosas, la idea zambraniana más conforme al concepto de “conciencia sorda” es la de cierta modalidad noética a la que en *Los sueños y el tiempo* se le dedica un mínimo pasaje: el “ensoñar”, una forma de actuar del sujeto según la cual “el contenido de la conciencia que no ha cesado es indiscernible, por no ser representativo. Es meramente sensible, huidizo y semitransparente, pues que no se trata de visión alguna, de modo alguno de ver, sea intuición de realidad presente, sea representación formada por recuerdo o intención”.³¹ Ahora bien, si buscamos el fundamento o la condición de posibilidad de la conciencia pasiva husserliana llegamos a un *a priori*, el de la sensibilidad anímica, el “SUBSUELO OSCURO [...] de disposiciones primigenias y latentes, y [...] dependiente de la naturaleza”,³² sobre el cual, el autor apunta:

El haz de vivencias perteneciente al hombre no es meramente un haz de vivencias, o una mera “corriente” de conciencia en la cual nadan las vivencias; más bien todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias. Y ahí está constantemente un subsuelo que el yo tiene predado, un múltiple estar-referido a ello o ser impulsado; un ejecutar de actos específicos y a una con ello un constante enri-

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Ibid.*, p. 93.

³² *Ideas II*, p. 324. Las versalitas siempre son de Husserl.

GABRIEL ASTEY

quecimiento de la corriente de vivencias que se logra desde el yo mismo: su imperar yoico se vuelve *eo ipso* vivenciar.³³

Este sustrato soporta la estructura de la *Zeitbewusstsein*,³⁴ de la conciencia constituyente del tiempo sucesivo de la vigilia, y a la vez opera como depósito de los remanentes periféricos de los actos intencionales cabalmente cumplidos, de manera que ahí, en el oscuro fondo del alma se alojan:

vivencias de cualesquiera especies, y justo o bien de aquellas que son “sedimentos” de actos de razón u obras de razón anteriores, o que, por “analogía” con aquellas, se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional [...] Ahí lo singular está motivado en el subsuelo obscuro, tiene sus “FUNDAMENTOS anímicos” POR LOS CUALES PUEDE PREGUNTARSE: ¿CÓMO LLEGÓ AHÍ?, ¿qué me ha llevado a eso?³⁵

Con lo dicho hasta aquí es posible hacerse una idea más clara de la adscripción del pensamiento de la andaluza en este orden de cosas a la fenomenología canónica; se puede ver que la condición de la psique

50

³³ *Ibid.*, p. 325.

³⁴ Husserl concibe la conciencia del tiempo como una estructura distendida que faculta la captación de las vivencias intencionales desde un foco de atención presente que se prolonga sin solución de continuidad hacia el pasado psíquico en la forma de una retención de lo ahora captado, captación que se complica por la añadidura constante de nuevas vivencias que modifican el escorzo retencional de las previas, al que se incorporan generando una retención de retenciones, o modificación de modificaciones: “El continuo constituyente de tiempo es un flujo de constante producción de modificación de modificaciones. A partir del ahora actual, a partir de la correspondiente impresión originaria *i*, las modificaciones discurren en el sentido de iteraciones pero en constante avance; no solo son modificaciones en relación con *i*, sino también, según la serie, modificaciones unas de otras en la sucesión seriada en que discurren” (Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 2002, Madrid, Trotta, p. 120. En adelante, cito esta obra como *Lecciones*). En otras palabras: “en el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan *dos intencionalidades* inseparablemente unitarias, que se requieren la una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi*-temporal de las fases del flujo, que tiene necesariamente un punto-‘ahora’ fluyente, las fases de actualidad y las series de fases preactuales y postactuales —las que todavía no son actuales—. (*Ibid.*, p. 102. Las cursivas son de Husserl.)

³⁵ *Ideas II*, p. 269.

zambraniana se corresponde con la esfera de lo anímico “predado”, en la que Husserl fundamenta la actividad del sujeto constituido como *cogito*. Recapitulando: en ambos casos se piensa que el funcionamiento intencional del yo en vigilia atenta presupone un ámbito de pasividad activa que opera, cuando menos, de tres maneras: *a*) como plano de aprehensión secundario de las vivencias inactuales que entran al campo perceptivo por la periferia del foco de atención; *b*) como sede de los actos de captación intencional “sorda” —el caso del “ensueño” zambraniano—, y *c*) como sustrato último de sedimentación de los contenidos noemáticos inactuales percibidos, ya por la conciencia convencional, ya por la conciencia “durmiente”. Empero, la correspondencia entre los dos modelos de inmanencia psíquica alcanza su mayor grado de visibilidad si se añade al análisis el del fenómeno del tiempo.

Resulta coherente concebir la forma básica del tiempo psíquico zambraniano, la duración, ese “tiempo vacante, extensión temporal sin movimiento que la ocupe”,³⁶ como análoga a la corriente temporal inmanente absoluta a la que Husserl llama *Zeitbewusstsein*. En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, el filósofo lleva el estudio de la nootemporalidad³⁷ a sus límites expositivos cuando afirma que no tiene más recursos para describir la naturaleza última de la *Zeitbewusstsein* que los que le ofrecen los objetos temporales ya formados en el interior del decurso de la conciencia impresional-retencional, puesto que, en pureza, el “continuo constituyente de tiempo”, el “flujo de constante producción de modificaciones de modificaciones”,³⁸ “es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada objetivo en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades de lo que en imagen designamos como ‘flujo’, ‘río’ [...] Para todo esto nos faltan los nombres”.³⁹

³⁶ *Los sueños y el tiempo*, p. 73.

³⁷ Tomo en préstamo este neologismo de Giacomo Marramao: “Nootemporalidad o tiempo noético: representada por una flecha bien definida, con punta, asta y cola (una flecha, pues, direccionada). Es la imagen del tiempo que pertenece *exclusivamente* a la mente humana madura, a la conciencia. Un tiempo caracterizado por una clara distinción entre pasado y futuro, unos ilimitados horizontes de memoria y expectativa, un presente mental con fronteras temporales variables en función de la atención” (*Kairós. Apología del tiempo oportuno*, 2008, Barcelona, Gedisa, pp. 73-74).

³⁸ *Lecciones*, p. 120.

³⁹ *Ibid.*, p. 95.

Ahora bien, en los análisis de *Ideas II* Husserl tiene que lidiar con la misma penuria conceptual y lingüística, y ya no sólo por las dificultades descriptivas que ofrece el fenómeno del nootempo, sino porque al estudiar el sustrato anímico de la conciencia “es difícil enviar miradas reflexivas al reino de las oscuridades y llegar a estar seguro de lo que en esa esfera se da”.⁴⁰ Con todo, en este otro libro sobre la constitución de la subjetividad, el autor se esfuerza por articular de manera congruente el carácter temporal de la conciencia con el hecho de su fundamentación en lo anímico. Así, en un pasaje que cité arriba, Husserl afirma que “todo vivenciar es vivenciar de un yo, que no corre él mismo como sus vivencias” y que “ahí está constantemente un subsuelo que el yo tiene predado [...] y a una con ello un constante enriquecimiento de la corriente de vivencias que se logra desde el yo mismo”. ¿Cómo conciliar estas proposiciones con aquella que identifica al continuo constituyente de tiempo con la *subjetividad absoluta*? Por principio de cuentas, notando que, al escribir que “el yo no corre como sus vivencias”, el autor no está pensando en el sujeto en los términos del *cogito* cartesiano, esto es, como ajeno a la temporalidad, sino más bien en uno cuya temporalidad inmanente no tiene la contextura objetiva de las vivencias, justo porque él mismo es el acto de producir el nootempo, de articular de manera impresional-retencional cualquier vivencia; con lo cual no se dice que el yo último no fluya, sino solamente que no fluye como uno de sus contenidos. ¿Cómo, entonces? Husserl explica:

Yo soy siempre el mismo, pero en la corriente cambiante de las vivencias, en las cuales muy frecuentemente se constituyen motivos nuevos. Veo aquí por tanto una legalidad esencial del yo puro. Pertenece, en cuanto este yo idéntico, numéricamente uno, a “su” corriente de vivencias, que está constituida como una unidad del tiempo inmanente infinito. El yo puro uno está constituido como unidad con referencia a esta unidad de la corriente, esto es, puede hallarse como idéntico en su curso. Puede por tanto mirar atrás, en recuerdos, las cogitaciones anteriores y hacerse consciente de sí

⁴⁰ *Ideas II*, p. 144.

como el sujeto de estas cogitaciones recordadas. Ya en ello hay una especie de consecuencia del yo. Pues un yo “estable y permanente” no podría constituirse si no se constituyera una corriente de vivencias estable y permanente, o sea, si las unidades de vivencias originariamente constituidas no fueran acogibles de nuevo, si no fueran capaces de presentarse de nuevo en recuerdos, y presentarse con la asunción de su cualidad de ser (como existentes en el tiempo inmanente).⁴¹

Según esto, el yo es idéntico a sí mismo, pero no por invariancia de sus contenidos vivenciales, ni porque sea inmune a las modificaciones operadas en él por la experiencia del vivenciar, sino más bien porque se puede reconocer como el mismo (identidad-*idem*, diría Ricoeur), *a pesar* de las modificaciones ejercidas en él por la diversidad de lo vivenciado; mejor aún, se puede reconocer como el mismo yo gracias a su invariancia como foco noético en cada “inmersión” en su propio decurso temporal, o bien, como dice Husserl, porque “pertenece, en cuanto este yo idéntico, numéricamente uno, a ‘su’ corriente de vivencias”.

Lo decisivo, empero, está por llegar. De momento es un hecho que

[t]odas las unidades de duración que se edifican en el flujo continuo del tiempo inmanente, se encadenan en la unidad de la corriente de conciencia monádica en constante devenir y crecer, con el yo puro inherente a ella. Aquí, este yo puro se fija mediante un *cogito* determinado cualquiera; se prolonga hacia la esfera total de lo que, en el sentido de la posibilidad ideal, es por él absoluta e inmanentemente perceptible, recordable, esperable, incluso fantaseable, según todos los modos temporales.⁴²

Ahora bien, también es un hecho que la “prolongación” de la conciencia impresional-retencional hacia los horizontes del pasado y del futuro solo es ilimitada como mera posibilidad. Una *Zetibewusstsein* ya no posible sino fáctica es incapaz de sostener los actos retencionales y protencionales en una continuidad sin fin; el “campo del tiempo” de la conciencia humana tiene un capacidad de retención y protención

⁴¹ *Ibid.*, p. 150.

⁴² *Ibid.*, p. 157.

GABRIEL ASTEY

limitadas; es justo eso lo que faculta la constitución del recuerdo secundario —la rememoración— y de la expectativa teleológicamente orientada. Como dice Hans Blumenberg: “Esencialmente necesarias a una conciencia, para que sea capaz de objetos, son solo la retención y la protención, es decir, el presente modificado o ampliado, no el pasado o el futuro. En cambio, todo pasado, si es que aparece en una conciencia, está en el continuum *latente* de la retención; todo futuro, que solo aparece si aparece el pasado, en el continuum *latente* de la protención”.⁴³ A lo que añade:

Por esencia, la retención y la protención son infinitas. En tanto son necesarias para una conciencia en general, esta es infinita en sus dos direcciones, o en todo caso solo está limitada fácticamente según la analogía del horizonte, que también siempre solo es relativo a un determinado punto de vista, pero del que nadie supone que allí se llegaría a un límite real. En la conciencia de un ser mundano (es decir, de lo que Heidegger llama estar-en-el-mundo), eso se nota en que directamente es imposible experimentar, recordar o esperar el inicio o el fin de la corriente de conciencia, ni siquiera es posible pensarlos. Del nacimiento y la muerte, el sujeto se entera indirectamente, por otros y de otros.⁴⁴

54

En vista de todo esto cabe preguntarse una vez más cómo es posible la identidad husserliana, esto es, el reconocimiento del yo en la corriente de vivencias a la que es inherente, si mediante la conciencia no se puede abarcar en un solo acto retencional-protencional la totalidad de la corriente, sino solamente tramos suyos o recortes operados en ella, y eso solo en virtud de actos discretos de intencionalidad secundaria, como lo son el recuerdo reproductivo y la expectativa planeada. Dicho de otro modo, si “el recuerdo es siempre una falta de autenticidad de la conciencia, su debilidad para ser completamente ella misma”,⁴⁵ si la conciencia limitada y separadora del sujeto no puede garantizar la unidad de la corriente vivencial en la que se funda en último análisis la iden-

⁴³ Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano*, 2011, Buenos Aires, FCE, p. 134.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 139.

tividad, ¿dónde es pese a ello dable a ese yo la experiencia del reconocimiento en la unidad de la corriente? Husserl responde: en el subsuelo anímico, en la esfera de lo predado, ahí donde la temporalidad inmanente fluye sin interrupción, en una continuidad automática operada por las síntesis pasivas que el sujeto ejecuta en la protoforma de la actividad consciente. En sus palabras:

Por necesidad esencial, la vida del alma es un flujo; obviamente le falta, por ende, algo análogo a una forma espacial en cuanto forma de *realidades* existentes posiblemente inalteradas. Ahora bien, con la necesidad de la alteración de los estados está dada en el alma la NECESIDAD DE LA MENCIONADA ALTERACIÓN DE LAS PROPIEDADES ANÍMICAS mediante innovación de disposiciones: toda vivencia lega disposiciones y crea algo nuevo con respecto a la *realidad* anímica. Esta misma es, por ende, una *realidad* que constantemente se altera.⁴⁶

A lo que vale la pena añadir esto otro:

A la esencia de la *REALIDAD ANÍMICA* pertenece el NO poder retornar por principio al mismo estado total: las *realidades* anímicas tienen precisamente una HISTORIA. Dos ciclos de circunstancias externas contiguos uno del otro afectarían de igual manera la misma alma, pero en el alma misma los cursos anímicos de los estados no podrían ser los mismos, porque el estado anterior determina funcionalmente al posterior.⁴⁷

Así, la constitución pasiva del subsuelo anímico *también como un flujo* —y como uno en el que por esencia no hay dos contenidos vivenciales idénticos— no solo faculta la aptitud de la conciencia de acudir mediante actos separados a segmentos de su corriente vivencial, sino que, a fin de cuentas, soporta el edificio completo de la identidad.

Este recorrido por los caminos de Husserl permite entender de manera más precisa la realidad temporal de la inmanencia psíquica zambraniana, sobre todo en lo tocante a sus dos notas características: a) la continuidad sin fisuras de la duración, esa forma del no tiempo que “no

⁴⁶ *Ideas II*, p. 172.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 176.

GABRIEL ASTEY

es un transcurrir sino un seguir, una dilatación que no detiene la marcha del tiempo para quien a él está apegado”;⁴⁸ y *b*) el hecho de que funcione como lecho de las vivencias desatendidas y, en suma, de todo el sedimento experiencial que forma el pasado del sujeto, pues la duración es un depósito dinámico en el que “queda lo no elegido por la claridad de la conciencia”.⁴⁹

Señalé un poco más arriba que la limitación retencional-proteccional de la conciencia se debe a la facticidad de la vida humana, y que los actos discretos de la memoria y la expectación son el remedio a esa condición. Como dice Blumenberg: “el recuerdo y la expectativa serían directamente funciones sustitutas del hecho de que no se puede mantener el continuum creado por la retención y la protección en torno al presente como impresión originaria”.⁵⁰ Lo que ahora me interesa destacar es el vínculo que hay entre la imposibilidad de una conciencia continua absoluta y la estructura de la distancia intencional; es decir, el hecho de que una conciencia que no tuviera necesidad de constituir sus recuerdos como entidades de segundo grado, como reproducciones discretas de tramos del flujo vivencial primario, tampoco sería susceptible de disociarse cabalmente en un polo noético y otro noemático y permanecería inmersa en la esfera anímica de lo que Husserl llama “predado”, pues no tendría necesidad de ninguna donación intencional. En palabras de Blumenberg:

Esto no es más que la descripción circunstanciada del hecho de que la reflexión forma parte del recuerdo [...] porque en la reflexión la conciencia tiene que alejarse de sí para poder volver sobre sí misma, porque siempre vuelve sobre sí misma en la unión de *cogito* y *cogitatum*. Solo una conciencia que también pudiera realizar la retención ilimitada de por sí no necesitaría o ni siquiera podría alejarse de sí ni volver sobre sí.⁵¹

Esto es relevante en el contexto de la filosofía de la forma-sueño, porque deja entender la tesis zambraniana de que el yo no puede permanecer en la inmanencia psíquica si quiere ser sujeto pleno, despierto

⁴⁸ *Los sueños y el tiempo*, p. 72.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁰ *Descripción del ser humano*, p. 135.

⁵¹ *Ibid.*, p. 133.

y consciente. En la medida en que la psique es la recolección continua de todo el nootempo de un individuo, cuando el yo duerme logra de alguna manera —así sea opaca o “sorda”, como dice Husserl— esa “retención ilimitada” que le impide alejarse de sí mismo, es decir, constituir la estructura cogitativa dual de la intencionalidad.

El componente corpóreo de la inmanencia

Atendamos ahora lo segundo que quedó pendiente: la dimensión corporal de la pasividad zambrana. Es este el ámbito más radical de la experiencia de sí mismo; una región a la que el sujeto accede obliterando su conciencia trascendente y fusionándose consigo mismo en la inmersión psíquica del dormir profundo, sin actividad onírica. Una vez ahí, el yo casi cesa de ser yo, es un mero conato; o, mejor aún, es la posibilidad de su propio conato, pues ni siquiera experimenta la apatencia de salir de sí, esa labilidad que lo dispone, dormido pero soñando, a despertar a la conciencia plena. La máxima cercanía del sujeto a su cuerpo se refleja sobre todo en la esfera de lo temporal. De acuerdo con Zambrano, la experiencia de la duración durmiente parece anularse como temporalidad psíquica en el sueño profundo y fusionarse por su límite inferior con el biotempo,⁵² el correspondiente al organismo, que ya no es siquiera un seguimiento anodino, vacío de contenidos intencionales, sino un mero ritmo metabólico:

Está sumido [el durmiente] en la vida, sin tiempo propio, en el tiempo de la vida misma si en ella lo hay. Más si lo hay él no lo puede medir ni contar. Solo puede contarse a sí mismo como mecanismo viviente, a los latidos de su corazón, a su tiempo visceral que no es un tiempo disponible. El tiempo visceral es el latir mismo de la vida, o a lo menos con

⁵²De nuevo un préstamo de Marramao: “*Biotemporalidad* o tiempo biológico: representada por una flecha con punta y cola poco definidas, aunque aún pueden distinguirse. Es la realidad temporal de todos los seres vivos (incluido el hombre, si bien limitado a sus funciones biológicas). Aquí también se da una distinción entre los tres tiempos, aunque en distinto grado según las especies, y el presente *consciencial* del nivel nootemporal se sustituye por el presente *orgánico* del proceso vital” (*Kairós. Apología del tiempo oportuno*, p. 74. Las cursivas son del autor).

GABRIEL ASTEY

él se confunde; es su manifestación. Y el hombre que se dispone a dormir funde todos sus tiempos en el tiempo de la vida. Su latir se torna manifestación del latir elemental de la vida, se reúne en el concierto de todo lo viviente.⁵³

La autora entiende este biot tiempo o “tiempo visceral” como el sustrato último de la constitución del sujeto, como el plano originario que faculta su emergencia, en la medida en que la visceralidad rítmica es manifestación del cuerpo al que la psique está ligada, y también en virtud de que el subsuelo corpóreo tiene cierto grado de alteridad anónima: el cuerpo zambrano es el reino de la preindividuación; esto quiere decir que la “carne” es materia disponible para originar la subjetividad, mas no aún materia dispuesta (en el sentido activo del participio) pues solamente la psique es la sede del conato intencional, de la propensión a la conciencia. En consonancia con todo esto, Zambrano dice que “no se hunde el hombre en el sueño, sino que queda alojado en él, abrigado, recogido. Desnudo y envuelto. Envuelto en la última envoltura que es el tiempo físico que lo recoge sin devorarlo”.⁵⁴

Es preciso insistir en que este lenguaje fisicalista no deja de ser un recurso retórico, y en que se debe entender la experiencia del sujeto fundido al cuerpo como fenomenalizada, por contradictorio que sea concebir *stricto sensu* un hecho fenomenológico, ya no solamente digamos anclado en un polo noético suturado a su correlato fenomenal (como ocurre en la estructura de la psique), sino que ni siquiera en potencia distingue tal polaridad, por tratarse, en el caso de la carne, de la inmediatez inmanente absoluta. Como dice Paul Ricoeur:

Que la carne es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas; que su aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto [...] estos rasgos primordiales hacen posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento; pero no puede decirse que son el objeto de una elección, de un querer. Yo, en cuanto este hombre: esta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier

⁵³ *Los sueños y el tiempo*, p. 68.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 70.

iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad yo puedo *reinar sobre*. Pero la primordialidad no es reino. La carne precede a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el “puedo”; pero precisamente “puedo” no deriva de “quiero”, sino que le da raíz. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (*Leistungen*): ella es la materia (*hyle*) en cualquier objeto percibido, aprehendido. En una palabra, ella es el origen de toda “alteración de lo propio”. De estas resulta que la ipseidad implica una alteridad “propia”, si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne.⁵⁵

Si la carne es primordial, es “territorio” mas no reino; solo se puede “reinar sobre” cuando está constituida la distancia fenomenológica; por ello, paradójicamente, el cuerpo es lo más “mío”, pero es tan mío que no acaba de tener dueño; es la pasividad completa, y, sin embargo, Ricoeur asigna a la carne, como lugar de las síntesis pasivas, el mismo estatuto preconsciente que Husserl al oscuro sustrato anímico y la filósofa andaluza a la psique como tal. Es decir, Ricoeur habla del cuerpo como “la más próxima de todas las cosas”, y lo más próximo indica todavía distancia, aun cuando esa distancia se piense en los términos de la conciencia “sorda” husserliana, o en los de la inmanencia psíquica de nuestra autora; sigue por lo tanto pendiente esclarecer por completo la índole de la carne zambraniana. Las perplejidades se acumulan, al grado de lo aporético; sobre todo esta: ¿cómo conciliar el hecho primigenio del cuerpo con su facultad de abrir la estructura dual de la conciencia si la carne parece refractaria a la partición?

Según las contribuciones fenomenológicas de Michel Henry al tema de la constitución de la conciencia, el “cuerpo subjetivo” o “cuerpo originario” es la instancia fundacional última. Este cuerpo no es más que la apercepción inmediata absoluta; está “predado” en una radicalidad inconsciente total. Henry se refiere a él como a “algo anterior que es perfectamente autosuficiente y que en modo alguno exige la intervención de un juicio que lo exprese para alcanzar su plenitud, que

⁵⁵ *Sí mismo como otro*, p. 360.

GABRIEL ASTEY

es, pues, lo absolutamente concreto, es la ‘intuición inmediata’ o ‘apercepción interna’, es decir, la experiencia interna trascendental”⁵⁶ y al respecto propone

que el cuerpo se nos da en una experiencia interna trascendental, que el conocimiento que tenemos de él es verdaderamente un conocimiento originario y, por consiguiente, que el ser del cuerpo pertenece a la región ontológica donde son posibles y acontecen tales experiencias internas trascendentales, es decir, a la esfera de la subjetividad. El ser fenomenológico (es decir, originario, real y absoluto) del cuerpo es, pues, un ser subjetivo. Con ello se afirma asimismo la *inmanencia absoluta del cuerpo*, afirmación que implica el rechazo de todos los análisis presididos por la presuposición de que el cuerpo sea en su ser originario algo trascendente, la cual casi siempre viene implícita, pues, entre las muchas afirmaciones que se dan por sentadas, ocupa sin duda un lugar de honor aquella de que el cuerpo es una cosa, una realidad constituida y una parte del mundo.⁵⁷

60 Henry otorga al concepto de cuerpo en tanto que trascendental —en el sentido kantiano de condición de posibilidad del sujeto— una doble valencia: por una parte, es la apercepción inmediata; pero también ocurre que esa certeza de sí originaria está espontáneamente abierta a la trascendencia:

Al mismo tiempo que una experiencia interna trascendental, nuestro cuerpo es una experiencia trascendente. Precisamente porque el saber de sí del cuerpo originario no es un saber temático, *porque el “sí mismo” y la ipseidad del cuerpo no son la conclusión sino la condición de tal saber*, este saber no está cerrado sobre sí, no es el saber *de sí mismo*, sino el saber del ser trascendente en general. Encontramos aquí de nuevo el ser de la subjetividad absoluta en su raíz y en su estructura más profunda. Puesto que tal ser no está constituido, es un poder de constitución; puesto que se da a sí mismo, sin que en ese acto de darse a sí mismo

⁵⁶ Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, 2007, Salamanca, Sígueme, p. 47.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 94-95.

aparezca en ningún momento en el elemento del ser trascendente, tal región del ser trascendente queda libre ante él y algo puede serle dado en ella.⁵⁸

Según esto, la indiscernibilidad del yo respecto a sí mismo en la experiencia del cuerpo subjetivo es la condición de posibilidad de la distancia fenomenológica, y ello porque, al no ser la apercepción inmanente un hecho temático (es decir, objetivado como correlato intencional), puede fungir como fundamento de todos los hechos temáticos. En otras palabras: la conciencia de objeto no está fundada en una autoconciencia o conciencia refleja previa, con la que compartiría la estructura de la distensión intencional (en el primer caso orientada “hacia fuera”; en el segundo, revertida “hacia adentro”), pues entonces la conciencia de objeto no sería más que una variante de la conciencia refleja, y en esta otra hallaríamos establecida ya desde el principio la forma de la intencionalidad, en cuyo caso no se daría ni la inmanencia radical (ya que la apercepción no sería inmediata) ni la trascendencia plena (pues toda orientación hacia el mundo sería subsidiaria de una orientación de la conciencia hacia sí misma, y entonces el “saber temático” estaría “cerrado sobre sí”). Por el contrario, en el pensamiento de Henry es indispensable para que haya conciencia que antes haya cuerpo, y que el cuerpo no sea consciente de sí en absoluto; solo en virtud de la auto-donación inconsciente del cuerpo puede este mismo manifestarse como conciencia intencional:

Los poderes de mi cuerpo solo me entregan, pues, el ser del mundo a condición de pertenecer a la esfera de la inmanencia absoluta, a condición de ser conocidos dentro de un conocimiento donde no interviene el concepto de mundo. Ahora bien, el conocimiento del mundo por el cuerpo y el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo no son dos conocimientos diferentes, dado que el segundo es la sustancia misma del primero. La experiencia trascendente es, en sí misma, una experiencia interna trascendental: la experiencia originaria es una experiencia en la que nos son presentes el ser del mundo y el ser del cuerpo, aunque el modo en que se efectúa esta presencia sea radicalmente diferente en cada

⁵⁸ *Ibid.*, p. 139.

GABRIEL ASTEY

caso: el cuerpo, en la inmanencia absoluta de la subjetividad; el mundo, en el elemento del ser trascendente.⁵⁹

En su radicalidad, la experiencia subjetiva es la del cuerpo (inmanente) y, en la del mundo, la del mundo (trascendente). Para describir este fenómeno con más precisión, Henry desdobra el concepto de cuerpo en un cuerpo originario (del que he venido hablando) y un cuerpo orgánico, que no es otra cosa que la hipóstasis del momento o aspecto trascendente del primer cuerpo.⁶⁰ De hecho, sólo hay un cuerpo, el originario, dado en sus dos aspectos de una misma vez; con todo y que dichos aspectos son inseparables, en el plano del análisis se puede distinguir el momento aperceptivo del momento intencional, para con ello mostrar que el segundo es una prolongación de los poderes del primero. Así, el llamado cuerpo orgánico es

una zona de intercambio entre la subjetividad y el ser [...] Tal zona de intercambio, a la que hemos dado el nombre de distancia fenomenológica, efectivamente existe, pero sabemos que requiere un fundamento y que ese fundamento reside justamente en la esencia de la verdad originaria de la subjetividad. La subjetividad no es, pues, un término que en sí mismo fuese abstracto, sino que, lejos de que encuentre su realidad y culminación en el ser trascendente del cuerpo orgánico al que está inmediatamente unida conforme a una relación trascendental, resulta ser en cambio el fundamento de tal ser que, en cuanto término hacia el que se trasciende, se nos presenta como su límite, si bien un límite que aún le pertenece.⁶¹

Queda sólo un elemento por integrar a este modelo teórico: la temporalidad. Henry distingue el biotempo del cuerpo originario del nootempo del cuerpo orgánico; esta distinción implica una jerarquía: el

⁵⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁰ De hecho, la teoría de Henry distingue tres cuerpos: el originario, el orgánico (que expondré enseguida) y el objetivo —del que no me ocupo en este texto—: “que es objeto de una percepción exterior y que puede ser tema de estudio científico, es el único que reconoce la tradición filosófica, y precisamente esta concepción objetiva exclusiva es la que ha dado lugar a multitud de falsos problemas —en especial al célebre problema de la unión del alma y el cuerpo—, así como a muchas otras teorías que se esfuerzan, sin demasiado éxito, en resolverlos” (*Ibid.*, p. 189).

⁶¹ *Ibid.*, p. 183.

segundo modo temporal está constituido por el primero, lo cual significa que la *Zeitbewusstsein* está fundada en un sustrato que ya no puede concebirse como flujo, ni siquiera como el del subsuelo anímico husserliano, sino tan solo como un brotar el tiempo directamente de la apercepción inmanente:

Esta unidad de mi ser a lo largo del tiempo constituida por la memoria requiere un fundamento. Tal fundamento es el hábito, o si lo preferimos, el ser mismo de mi cuerpo que precisamente hace posible el acto de memoración y que no es sino el ser del conocimiento ontológico entendido como el ser real de la pura posibilidad. Explicar la unidad del ego o del cuerpo a partir de la memoria es cometer un paralogismo, es explicar la unidad originaria por una facultad que, justo al contrario, se funda sobre tal unidad. Dicho en otras palabras, la unidad de nuestro ser no está constituida, no está arrancada al tiempo gracias al poder de nuestras protenciones y retenciones, sino que es inmanente al ser de nuestro conocimiento ontológico, se confunde con él, es precisamente aquello que hace de este ser el ser de un conocimiento ontológico.⁶²

En su forma originaria, entonces, la experiencia del tiempo no es la de una conciencia del fluir impresional-retencional, sino la de un sentimiento del mero estar el cuerpo dado a sí mismo, es “el borboteo interior del saber en cuanto tal saber es una vida”.⁶³

Si volvemos ahora de la mano del pensamiento de Henry al tema de la psique zambraniana encontramos que, así como el cuerpo originario es al mismo tiempo concentración absoluta del yo en sí mismo y apertura intencional como cuerpo orgánico, el alma, para la andaluza, presenta una dualidad aspectual parecida: por una parte, está ligada a la vida como a su último sustrato, encapsulada en ella, o, mejor, fusionada con ella; la apercepción del sujeto zambraniano toca aquí su límite inferior; sabemos que la experiencia de este límite se da en un estado de inconciencia total, como un mero sentir originario del yo previo a cualquier tensión intencional; estamos también al tanto de que el medio

⁶² *Ibid.*, p. 148.

⁶³ *Ibid.*, p. 232.

GABRIEL ASTEY

temporal en que ocurre esta experiencia no puede llamarse propiamente fenomenológico: es el tiempo de las vísceras, que tan solo se anuncia al sujeto o en el sujeto como un pulso, sin articularse aún como flujo ininterrumpido, esto es, como duración. Pero la psique tiene también un segundo aspecto, según el cual ya está conformada como instancia fenomenal, pues se siente a sí misma correr en el río de la duración; este sentir secundario puede interpretarse como análogo al cuerpo orgánico de Henry, en la medida en que la vivencia de sí mismo como un fluir por el tiempo presupone ya, aun cuando en forma embrionaria, la distancia fenomenológica: no se olvide que en el dormir durativo el sujeto percibe su propio “pasar” o “ir monótonamente [por un] tiempo vacante, extensión temporal sin movimiento que la ocupe”,⁶⁴ es decir, por un tiempo sin contenidos vivenciales en el que, sin embargo, un polo noético está abierto a los correlatos noemáticos aunque ellos no se den; alcanza aquí la psique su límite superior, su apertura a la conciencia plena; en contacto con este segundo límite, el sujeto se sitúa en el umbral que separa a la duración de la sucesión, es decir, a la temporalidad vacía constituida por síntesis pasivas —el flujo anímico husserliano— de la temporalidad de las síntesis activas operadas conscientemente.

64

La trascendencia de la conciencia

En el estado de vigilia el yo comparece consciente ante a la realidad gracias a que ha constituido la distancia fenomenológica que lo posiciona frente a y lo dirige hacia los objetos trascendentes que el mundo le ofrece y que él fenomenaliza en forma de vivencias ordenadas según el flujo de la nootemporalidad. Este fluir no resulta de una sola captación continua retencionalmente ilimitada, sino que es más bien una serie de actos impresionales-retencionales eslabonados. En la sucesión, el sujeto “vive estando presente, en un presente que es estar presentándose, sosteniéndose en ese presente que se reitera en actos ininterrumpidos: se sucede a sí mismo”.⁶⁵ En la vigilia consciente, dice la autora,

⁶⁴ *Los sueños y el tiempo*, p. 72.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 37.

el sujeto “comparece”, es decir, emerge de la psique a la trascendencia del mundo, y ejecuta esa comparecencia sostenidamente, mediante el ejercicio reiterado de la intencionalidad; de ahí esa “tensión para mantenerse en estado coherente, en una unidad que reúne y alza, que hace emerger su presencia como salida de un fondo donde naturalmente tendiese a volver”.⁶⁶ Y, en efecto, periódicamente vuelve el yo a ese fondo, cada vez que duerme; empero, mientras se mantiene despierto, su lugar “ha de ser tal que permita el correr del tiempo sucesivo, que empuje a la conciencia a generarlo por un movimiento intermitente”.⁶⁷ Con todo, este esfuerzo por comportarse intencionalmente está limitado por la contratendencia del yo a fundirse en la inmediatez de la psique; por lo mismo, nunca hay para el sujeto zambraniano conciencia plena:

Es así la vigilia un equilibrio que amenaza perderse en cada instante, sostenido por la tensión y el esfuerzo del sujeto solicitado contemporáneamente por las dos zonas en que la claridad escinde su ser, el ser que tiene a su cargo. En ella el sujeto ejerce su función primaria de separar y oponer el mundo de los objetos —zona de claridad consciente— y el mundo que queda oculto, el mundo subjetivo. Y paradójicamente, cuando la claridad que arroja la conciencia sobre lo real se acerca más a la transparencia, a la diafanidad, la realidad parece representársele más por sí misma, con entera independencia, como objeto. El sujeto entonces se libera temporalmente de la adhesión y del peso de lo subjetivo, del mundo en sombra. Mas pasado un cierto tiempo se le agudiza el sentir de su diferencia con ello; lo ve cuanto más objeto más extraño, más opaco e inconoscible. Es el dintel del conocimiento, su drama.⁶⁸

Ocurre con el sujeto en vigilia que, si intenta sostener la atención frente a un objeto temporal sin dejarlo escapar o difuminarse del campo del tiempo por la puerta trasera de la retención, se compromete en un trabajo que excede sus fuerzas, de lo cual derivan dos efectos: a) el enrarecimiento de la vivencia de dicho objeto, artificialmente sostenida en el presente, una vivencia que se desnaturaliza porque el yo trata

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 40.

GABRIEL ASTEY

de que no se convierta en sedimento, de que no “caiga” en la psique; b) el enrarecimiento del sujeto mismo respecto de su sustrato anímico, una distorsión de su estructura integral motivada por la sobresaturación anómala del polo intencionado. Estos dos efectos pueden detallarse como sigue.

En el caso del objeto “sobreatendido”, la saturación anómala de la conciencia temporal se explica por violación de la regla fenomenológica de constitución de los contenidos noemáticos. En palabras de Blumenberg:

Cada *cogito* tiene su *cogitatum*, está relacionado con él en el modo de la intencionalidad en tanto relacionado con la unidad de la multiplicidad de sus datos, afecciones, impresiones originarias. El *cogitatum* regula el proceder del *cogito* según sus requisitos inmanentes de sentido, en tanto objeto que pertenece a un tipo determinado y exclusivo de aprehensibilidad. Precisamente por eso es que acto y objeto, noesis y noema son correlativos *a priori*. Pero el sentido del objeto no solo regula el procedimiento del acto de conciencia, sino también el “tramo” de conciencia del que se sirve para su constitución y que “llena” mediante una simetría coherente de retención y protención. El *cogitatum* es la regla que define qué se le presenta como dado a la conciencia, qué puede ser abarcado en su presente, simplemente porque “defiende” su requisito de sentido contra la corriente permanente de impresiones originarias frescas que “expelen” hacia el *ya no*, es decir, que lo mantiene en el *recién todavía*, y no deja que lo expelan de allí.⁶⁹

66

De acuerdo con esto, “un nuevo *cogitatum* [...] implica nuevos requisitos de sentido de la relación entre objeto y acto, entre noema y noesis. Pero eso forzosamente implica que la reflexión corte e interrumpa la retención a cuyo acto objetivo [...] se dirige”.⁷⁰ Así, una conciencia forzada a extender el horizonte retencional persistiría en una captación objetual que impediría la entrada de nuevos datos por el umbral impresional, y ese taponamiento inhibiría el proceso de sedimentación de los

⁶⁹ *Descripción del ser humano*, p. 132.

⁷⁰ *Loc. cit.*

contenidos ya captados; el yo entonces deformaría el objeto en su afán por reconducirlo a la “entrada” de la conciencia.

En el otro caso, un sujeto que procediera de este modo con sus objetos estaría tratando en vano de rebasar las fronteras de su campo temporal y, con ello, de comportarse no como una “conciencia limitada fácticamente según la analogía del horizonte”,⁷¹ sino como una susceptible de “retención ilimitada”.⁷² Así las cosas, en su intento de prolongación retencional infinita la conciencia sobresaturada acabaría por fusionarse con el objeto “sobreatendido” y, en esa especie de arrobo, disolvería la distancia fenomenológica y alcanzaría insospechadamente la condición de la inmanencia psíquica, aun cuando en plena vigilia. Es justo por eso que María Zambrano advierte:

En la vigilia el sujeto está entre la zona de claridad y la de sombra: acechado por la una y un tanto ofuscado por la otra, participa en las dos sin anegarse en ninguna: emerge, sobresale como algo impar, amenazado, sí, mas que nunca podrá ser anulado. Por ello media y transmite, hace pasar claridad a oscuridad y a la inversa. Pero antes opone una a otra; distingue. Pues sin distinción la zona de claridad vendría a sumirse no en la oscuridad, como sucede cuando cae en el sueño, sino que conservando su claridad se cerraría el círculo mágico de la luz, como en el sueño se cierra el círculo mágico de la oscuridad. La vigilia total no sería vigilia sino una clase superior de sueño [...] Para mantenerse en la vigilia ha de mantener la oposición y sobre ella actuar mediando. Ha de contener la resistencia de la zona en sombra.⁷³

Dicho de otra forma: si el sujeto insiste en postergar la escansión iterativa de la intencionalidad que le da su contextura a la vigilia, el nootempo sucesivo muta en la continuidad de la duración, y la conciencia desvinculada de la psique —negada a comunicar al alma el residuo periódico de sus captaciones vivenciales— comienza, irónicamente, a comportarse como si estuviera dormida.

⁷¹ *Ibid.*, p. 133.

⁷² *Loc. cit.*

⁷³ *Los sueños y el tiempo*, p. 39.

GABRIEL ASTEY

Veamos por último las implicaciones del hecho de que la conciencia se interrumpa de vez en vez, de que la vigilia dé paso al sueño. Se trata también de una escansión, aunque ya no de los contenidos atendidos, sino del dispositivo que constituye los contenidos. Con todo, hay cierto isomorfismo entre las dos interrupciones: al dormir, la conciencia suspende un tramo de su actividad constitutiva de vivencias, suspensión que reproduce a gran escala la sucesión de actos discretos que forman la cadena atencional.

Para María Zambrano “el dormir no es solo función, sino estado: el otro estado de la vigilia, su sombra. Sombra que pudiera muy bien ser su tiniebla originaria”.⁷⁴ En virtud de ello, volver a la vigilia desde la matriz psíquica equivale a un comienzo abrupto de una nueva serie de actos de conciencia: “Entramos a la vigilia por el despertar, que es cosa de un instante. Irrumpimos en ella como si desde algún oscuro lugar alguien, algo, una mano desconocida nos hubiera hacia ella lanzado despegándonos, desprendiéndonos violentamente de un estado natural en el que quedaríamos sin ese impulso exterior”.⁷⁵ Como explica Blumenberg, despertar tiene algo de milagroso para un sujeto cuya conciencia, si bien no puede funcionar sin escansiones reiterativas del flujo impresional-retencional, al menos aspira a esa idealidad aunque sea en la forma de un sostenido permanecer en el tiempo sucesivo; una idealidad, digamos, insomne:

Emerjo del sueño como si yo nunca hubiese existido. Solo una dudosa minucia me impide ser este neófito de la existencia: mis recuerdos y los de los otros sobre mí. Hay circunstancias, entorno, cosas que no se avienen a hacer como si yo hubiera aparecido por primera vez entre ellas. Yo las conozco, ellas me conocen. Por tanto, tiene su sentido que los demás me saluden, como yo a ellos, cuando nos encontramos por la mañana o a lo largo del día. Para ello solo es necesario “formar parte” en el más lato de los sentidos, de ningún modo hay que tener una intimidad especial: para un ser como el hombre —que puede dormir tan profundamente que la conexión con su “vida anterior” no le parece evidente— la situación normal del haber-estado-ya precisa de la existencia de testigos.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 56.

No se trata sencillamente de un etcétera. Se vuelve en sí: esto es increíble. Cada despertar es una resurrección, porque todo está en contra de que la conciencia se haya abandonado a su interrupción: se define por ser aquello que no soporta las interrupciones. Lo que se muestra como patología del insomnio es más bien la normalidad victoriosa de la existencia como “cura” de sí.⁷⁶

Con parecido estupor, Zambrano constata que el sujeto “abre los ojos y ya está aquí despierto, nacido. No regresa de la muerte, regresa de algo anterior a la vida completa, de una pre-vida donde no se puede valer, donde la realidad no se le presenta, donde solo se siente a sí mismo”.⁷⁷ Ahora bien, este violento volver en sí, que se repite periódicamente, según la alternancia del dormir y el estar despierto, que reintegra al sujeto a su actividad consciente de vigilia después de un lapso de hundimiento en el subsuelo de la psique, equivale cada vez a un nacimiento parcial, a un recomienzo de la vida despierta, lo cual pone en evidencia cuán frágil es la estructura de la ipseidad del sujeto zambrano, pues en ella se dan dos continuidades imperfectas: la de la duración psíquica, ininterrumpida pero deficitaria por ser vivencialmente opaca, y la de la sucesión consciente, rica en contenidos pero sometida a desconexiones periódicas. Respecto de su vida, dice la autora que el hombre se mantiene

no habitándola por completo, no enseñoreándola por entero, enseñoreándola sí, para disponer de ella, para extraer de ella un asunto, un argumento, una continuidad en suma bien diferenciada de la continuidad vivida: tratando a su vida como un continuo del que se extrae una continuidad establecida, lograda a través de la discontinuidad y aun de la alteración temporal.⁷⁸

Vivir de esta manera significa, entonces, poder comenzar de nuevo con cada despertar y, a la vez, ser capaz de suturar cada recomienzo “diurno” con cada abrupto final “nocturno”. Estos comienzos, finales, cesuras y suturas le dan a la ipseidad del sujeto zambrano su perfil particular.

⁷⁶ Hans Blumenberg, *La posibilidad de comprenderse*, 2002, Madrid, Síntesis, p. 142.

⁷⁷ *Los sueños y el tiempo*, p. 66.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 28.

©ITAM Derechos Reservados.

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

FILOSOFÍA POLÍTICA COMO RECONCILIACIÓN

*Mario I. Juárez García**

RESUMEN: La meta de este artículo es dar una nueva vigencia a la filosofía política de Hegel, cuyo objetivo es la reconciliación entre el sujeto y su sociedad. Para ello, es necesario defender a dicha propuesta de los argumentos marxistas que acusan al idealista de ser un mero defensor del *statu quo*. Será necesario entonces demostrar, a través de las interpretaciones de Rawls y Honneth, en qué sentido la filosofía como reconciliación constituye un instrumento normativo para la evaluación política y social.



POLITICAL PHILOSOPHY AS RECONCILIATION

ABSTRACT: Our goal is to promote a renewed interest in Hegel's political philosophy whose objective is to reconcile the being with his society. In order to do so, we must defend this philosophy against the Marxist narrative which accuses the idealist of defending the status quo. Furthermore, we must in turn demonstrate through Rawls and Honneth's views, how philosophy as reconciliation is a standard tool for political and social assessment.

PALABRAS CLAVE: Filosofía política, Hegel, Marx, teoría crítica, *Filosofía del Derecho*, Honneth, Rawls.

KEY WORDS: Political philosophy, Hegel, Marx, critical theory, *Philosophy of Law*, Honneth, Rawls.

RECEPCIÓN: 24 de septiembre de 2014.

APROBACIÓN: 17 de septiembre de 2015.

* Universidad Iberoamericana.

©ITAM Derechos Reservados.

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

FILOSOFÍA POLÍTICA COMO RECONCILIACIÓN

*Lo místico no consiste en cómo es el mundo,
sino en que el mundo sea.*

LUDWIG WITTGENSTEIN, 6.44,
Tractatus Logico-Philosophicus

Este es un intento por actualizar la concepción hegeliana de la filosofía política plasmada en los *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho* (en lo subsiguiente, sólo *Filosofía del Derecho*). La concepción hegeliana de la filosofía política como reconciliación ha caído en desuso, olvidada por el espíritu crítico que permea nuestra época. Para recuperarla, será necesario realizar una relectura del último Hegel, cuyo pensamiento político parece haber sido dejado de lado por aquellos que han retomado su pensamiento en años recientes. Muestra de esto es la imposibilidad de encontrar la *Filosofía del Derecho* en las librerías de nuestro país: su publicación ha sido discontinuada, lo que contrasta con las numerosas nuevas ediciones de la mayoría de sus obras. Axel Honneth resume muy bien este fenómeno: “el libro de Hegel tiene el papel poco envidiable de ser un texto clásico muy leído, pero mudo”.¹

Desde su aparición, la *Filosofía del Derecho* resultó un texto tan polémico que dio pie a una separación entre los herederos del método hegeliano: aquellos que buscaban explicar la estructura del Estado y la religión, y aquellos que usaban el método dialéctico para criticar al gobierno y a la verdad socialmente aceptada. Al dividir el método de análisis político en filosofía de derecha y filosofía de izquierda, la obra que

¹A. Honneth, *Les pathologies de la liberté*, 2001, París, La Découverte, Traducción al francés F. Fischbach; la traducción al español es mía, p. 24.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

estudiaremos aquí sentó no sólo un paradigma académico, sino las bases para la dicotomía que funge como motor del Estado democrático moderno.

En tanto que la filosofía como instrumento crítico constituye gran parte de nuestro actual ambiente filosófico, será necesario, si queremos darle nueva vigencia a la perspectiva de Hegel, mostrar que la función reconciliatoria de la filosofía política, si bien cancela la idea de una crítica radical, incluye una dimensión normativa y transformadora que sus detractores han pasado por alto.

Reconciliación

Antes de esbozar el último eslabón de su sistema, Hegel se tomó un momento para explicar cómo debe ser entendido el estudio que estaba a punto de realizar. El prólogo de *La Filosofía del Derecho* es un escrito polémico, apasionado y por momentos personal que contrasta con la minuciosidad del resto de sus textos. Hegel muestra un vivo interés en corregir el camino de la filosofía de su tiempo, que, en sus palabras, se ha transformado en un estudio superficial, lo que le ha valido desprestigio académico y social.² Todo indica que Hegel está preocupado por la pérdida de sentido que la disciplina experimentaba al abandonar lo que constituía su quintaesencia: encontrar verdades a partir del análisis racional. Si no supiéramos quién es el autor del prólogo, podríamos pensar que fue escrito hace unos cuantos años, pues dibuja una panorámica filosófica muy semejante a la de nuestra época, en la que, ante la vasta pluralidad de información y de posturas, muchos han renunciado a conjeturar verdades y han abandonado todo intento de argumentación racional amparados en un subjetivismo rampante. A la luz de este prólogo, la postura posmoderna, tan común en nuestros días, pierde mucha de su originalidad, pues, ya a inicios del siglo XIX,

²“La compenetración en la necesidad de tal diferencia puede ser lo único capaz de arrancar a la filosofía de la vergonzosa caída en que se ha hundido en nuestra época.” Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, 1821, Madrid, Biblioteca Nueva, traducción de Eduardo Vásquez, 64.

imperaba la creencia de que “lo *verdadero mismo no podría ser conocido*, sino que lo verdadero sería lo que cada uno *deja surgir desde su corazón, su ánimo y su entusiasmo* respecto al objeto moral, y especialmente, respecto al Estado, el gobierno y la constitución”.³ Desde esta perspectiva, el fin de los grandes relatos es un fantasma que recorre el pensamiento desde hace ya varios siglos.

Este escepticismo resulta particularmente peligroso en cuestiones morales y políticas, ya que sus consecuencias son relevantes tanto para el sentido mismo de la vida de los individuos, como para la estabilidad de una sociedad. Un epistemólogo puede estar convencido de que todo es subjetivo y que la verdad no es más que una rebaba metafísica, mas sus perspectivas resultan inocuas siempre y cuando esté seguro de cosas tan básicas como que el fuego quema o que la gravedad le permite caminar sin salir disparado al espacio exterior. En cambio, en una sociedad que niega todo fundamento verdadero del Estado o toda idea de bondad, se corre el riesgo de propiciar un incumplimiento masivo de las leyes, de propagar sufrimiento psicológico entre sus individuos o hasta de detonar una guerra.⁴ Hegel subraya este peligro y describe el estado de las artes de la filosofía política de sus tiempos:

Con *relación al Estado*, [...] parece haber arraigado muy firmemente en nuestros tiempos la representación de que una filosofía sobre el Estado tendría esencialmente la tarea de encontrar y exponer también una teoría [...] nueva y particular, como si la libertad del pensar y del espíritu se probara solo mediante la discrepancia, incluso la hostilidad, contra lo públicamente reconocido.⁵

El ambiente filosófico en el que escribe Hegel estaba marcado por un pensamiento político cuyo objetivo era corregir al mundo, indicar por qué las instituciones oprimen al individuo y finalmente transformarlas, incluso, de ser necesario, por las armas. Sin duda, esta perspectiva es heredera de la revolución de 1789, que configuró la comprensión

³ *Ibid.*, p. 69.

⁴ Cfr: A. Honneth, *op. cit.*, capítulo 2.

⁵ G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 66.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

de la filosofía política como *un arma cargada de futuro* (parafraseando al poeta Gabriel Celaya).⁶

En oposición al espíritu de la época, Hegel no tratará de corregir la estructura política, ni de mejorar al mundo con la ayuda de un poder público guiado por una nueva razón, sino que buscará entender al mundo tal cual es, pues en tanto que es real, ya es racional. La filosofía política de Hegel es ante todo un intento de reconciliar al individuo con la realidad de su mundo.⁷ Para explicar la idea de reconciliación (*Versöhnung*) es necesario revisar el método hegeliano, pues, en tanto que estudio filosófico, las diferencias con el pensamiento crítico residen en consideraciones ontológicas que implican divergencias en el procedimiento al momento de analizar lo político. La diferencia principal estriba en la elección del sujeto de estudio filosófico. El sujeto de la filosofía hegeliana no es el individuo, sino el Espíritu, o, para usar un vocabulario actual aunque poco preciso, las condiciones de la interacción social que crean la relación del individuo consigo mismo. Para Hegel, nadie nace siendo hombre, sino que aprende a reconocerse como tal a través de las interacciones con su sociedad. El sujeto no es inmediatamente idéntico a él mismo: la identidad aparece solo en el seno de una relación intersubjetiva que permite que el individuo dé sentido a sus percepciones; por esto, todo sujeto es la manifestación accidental de dicha relación social. Hegel le da el nombre de Espíritu a estas condiciones de interacción social que conforman la subjetividad. Al enseñarle a un cuerpo y a una mente a relacionarse consigo mismos como sujeto, el Espíritu aparece como lo primordial, la fuente de toda verdad, tanto social como subjetiva. Al

76

⁶ Cfr. Gabriel Celaya, “La poesía es un arma cargada de futuro”.

Marx, por ejemplo, auguraba un movimiento transformador en la región Alemana que seguiría los pasos del espíritu revolucionario francés: “Cuando todas las condiciones interiores hayan sido cumplidas, el día de la resurrección alemana será anunciado por el canto del gallo”, K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, 1843, Argentina, Signo, traducción de Analia Melgar, p. 73.

⁷ “Esta inteligencia racional es la reconciliación con la realidad, la cual proporciona la filosofía a aquellos en quienes ha salido una vez la exigencia interna de concebir lo que es sustancial y asimismo conservar en ello la libertad subjetiva, así como no colocar la libertad subjetiva en algo particular y accidental, sino en lo que es en sí y para sí”; *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 76.

buscar la verdad, la filosofía no debe dejarse engañar por la aparente inmediatez de la percepción; al contrario, tiene que estudiar aquella mediación que le permite al individuo entenderse como una instancia inmediata.⁸

En tanto que constituye una instancia del Espíritu, todo sujeto es capaz de entender las condiciones intersubjetivas que conforman su propia racionalidad; en otras palabras, es capaz de comprenderse como accidente de la substancia. En este movimiento reflexivo, el individuo se entiende a sí mismo no solo como parte del Espíritu, sino como esencialmente Espíritu.⁹ Mediante de la comprensión de su esencia, el individuo alcanza la libertad al mismo tiempo que el Espíritu, que se percibe a sí mismo a través de una subjetividad. En ese sentido, la filosofía es el estudio de la libertad en tanto que conocimiento de las condiciones mismas del pensamiento.

Este sistema ontológico y epistémico, sin embargo, queda inconcluso sin su parte política, que presenta la manifestación del Espíritu en instituciones y relaciones sociales. En su dimensión práctica, el Espíritu se concretiza en sus determinaciones y, por lo tanto, constituye la objetividad de toda reflexión. Sin anclarse en lo que de hecho pasa, cualquier pensamiento filosófico permanecerá flotando en la contingencia y en el capricho de la subjetividad, pues solo lo concreto sirve como criterio para diferenciar lo que es imaginación de lo que es real y racional. Por lo tanto, el estudio completo del Espíritu desemboca en su manifestación objetiva, es decir en la *eticidad* (*Sittlichkeit*) que da forma a la vida social a través de instituciones que confieren sentido a nuestro actuar: la familia, la sociedad civil y el Estado. La filosofía política tiene como fin comprender la *eticidad* de una sociedad que es en sí

⁸“For Hegel, individuals cannot by themselves be substances, cannot be free on their own. Rather, they are accidents, as it were, of a substance—or a rational social world—and it is through that substance that they achieve their real freedom”, J. Rawls, *Lectures on the history of moral philosophy*, 2000, Cambridge, Harvard University Press, p. 333.

⁹“La persona, como inteligencia pensante, sabe la sustancia como su esencia propia, cesa en tal disposición de ánimo de ser un accidente de ella; por una parte la contempla como su objeto final absoluto en la realidad, como un más allá alcanzado; y por la otra, mediante su actividad la produce, pero la produce como algo que más bien simplemente es”, Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817, México, Porrúa, p. 514.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

racional. Así como la filosofía tiene como fin entender las leyes del Espíritu, la filosofía política tiene la misión de explicar por qué este mundo institucional, que en un primer momento parece extraño al individuo, es racional y, por lo tanto, constituye el marco social que le da sentido a la acción subjetiva. La filosofía política hegeliana trata de hacer familiar lo que en primera instancia parece opresivo: las reglas sociales de comportamiento.

El individuo se vuelve libre una vez que entiende y acepta que su acción solo es posible por las reglas implícitas de la *eticidad*, cifradas en instituciones sociales concretas. En este aspecto, Hegel sigue a Rousseau, pues coloca la libertad no en la negación de todo obstáculo a la voluntad, sino en la “obediencia a la ley que uno mismo se ha prescrito”.¹⁰ Para Hegel, la libertad no es más que el reconocimiento de las reglas de la *eticidad* que han creado el sentimiento moral mismo. Desde esta perspectiva, la filosofía política tiene la misión de entender lo que parece oprimir al individuo; es decir, las instituciones sociales en cuyo seno es posible que la conciencia se reconozca a sí misma, como ética y humana. El individuo se *reconcilia* con el mundo una vez que reconoce que sus intuiciones morales solo son posibles en su marco de *eticidad* social.

78 | Es porque la objetividad está en lo que acontece en el presente que “solo cuando irrumpen el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva”.¹¹ En tanto que la filosofía política tiene como fin reconciliar al sujeto con su mundo social, esta tiene que ser necesariamente una reflexión sobre un presente que constituye la determinación objetiva del Espíritu. En palabras de Hegel: “La filosofía, por cuanto es el desentrañar de lo racional, es precisamente por ello el comprender de lo presente y real y no el estatuir de un más allá”.¹² La filosofía hegeliana busca explicar el mundo tal cual es, pues lo real es el único criterio de objetividad; por lo tanto, esta debe desechar toda idea de un más allá situado fuera del mundo como acontecimiento, ya sea divino o futuro. Es este el sentido del “fin de la historia”. No es que el idealista alemán niegue cual-

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, 1762, París, Flammarion, L. 1, C. VIII, p. 57.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 77.

¹² *Ibid.*, p. 74.

quiera cambio futuro, sino que más bien necesita postular un fin de la historia para garantizar al presente como criterio de objetividad. Todo pensamiento que quiera ir más allá del presente, no puede pretender constituir conocimiento, ya que no hay garantía alguna de que sus conclusiones hayan abandonado el reino del capricho y de las buenas intenciones. Todo enunciado sobre el futuro no puede ser ni verdadero ni falso, pues no hay nada con lo que se pueda contrastar; en vocabulario wittgensteiniano, toda aseveración sobre el porvenir es un sinsentido.

La filosofía política debe, por consiguiente, limitarse a la comprensión del presente social tal cual ocurre; de lo contrario, no producirá más que ideales subjetivos condenados a la indeterminación, que han llevado a los académicos a entablar diálogos de sordos sin asidero objetivo.

Crítica

No es difícil entender por qué una filosofía política como reconciliación ha sido considerada una defensa del *statu quo*: al buscar explicar la sociedad tal cual es, la filosofía parecer renunciar a cualquier crítica y a cualquier acción transformadora del orden establecido. Los llamados hegelianos de izquierda, cuyo estandarte histórico es Marx, criticaron la posición hegeliana defendida en la *Filosofía del Derecho* sin dejar de utilizar el proceder dialéctico de su maestro en aras de transformar la sociedad. No obstante, como se puede constatar desde las mismas palabras de Hegel, ya en sus tiempos existía una corriente que buscaba derrumbar el orden establecido a través de la filosofía política en nombre de la libertad individual.¹³ Para los fines de este trabajo, sin embargo, nos concentraremos en los principales argumentos marxistas contra la filosofía como reconciliación, pues constituyen la piedra angular del espíritu crítico que impera en la filosofía hoy en día.

La crítica de Marx se resume en la tan repetida última tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar al mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo”. El problema,

¹³ Liderada por el filósofo ahora olvidado Jakob Fries. *Cfr. ibid.*, p. 69.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

para Marx, reside en que la filosofía se encuentra de cabeza. Se considera que la idea tiene primacía sobre la vida, cuando, de hecho, acontece lo contrario: la idea no es más que un reflejo de lo que pasa en la vida material.¹⁴ Esta confusión, que alcanza su zenit en el sistema hegeliano, no ha hecho más que extraviar al pensamiento en sus propios fantasmas y esconder al hombre de sí mismo. Según Marx, al creer ingenuamente que se puede comprender al mundo a través de las ideas, el proceder filosófico resulta tan ridículo como aquel hombre que quiso vencer a la gravedad luchando contra la idea de la gravedad.¹⁵ Para escapar de Hegel, hay que romper con el estudio del Espíritu y regresar al estudio de lo viviente, a la realidad desde la que se habla, y, ante todo, a la realidad del hombre.¹⁶

Toda filosofía que busque escapar de Hegel tendrá que partir de “la existencia de individuos humanos vivientes”¹⁷ y tener a la vida humana como sujeto de estudio. Para Marx, la característica principal de los seres humanos no es la conciencia, sino la capacidad de producir por sí mismos su existencia. La realidad se estructura a partir de las formas materiales de producción que desembocan en diferentes modos de vida. Ahora bien, como el individuo no puede garantizar solo su existencia, sino únicamente a través del trabajo en sociedad, lo primero que se tendrá que investigar es la producción social. Lo que postula Marx es un regreso a la inmediatez de la vida y el marco social concreto en el cual esta es posible; el primer paso de la filosofía para comprender el mundo es, entonces, entender que “el hombre es *el mundo del hombre*, es el Estado, la sociedad”¹⁸.

¹⁴“En toda ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su ‘proceso de vida’ directamente físico”, K. Marx, *La ideología alemana*, 1845, Buenos Aires, Pueblos Unidos, trad. de Wenceslao Roces, p. 26.

¹⁵*Ibid.*, pp. 11-2.

¹⁶“Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real”, *ibid.*, p. 27.

¹⁷*Ibid.*, p. 19.

¹⁸K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 49-50.

Desde esta perspectiva, la primera tarea de la filosofía es la crítica, pues es la encargada de desenmarañar los fantasmas que ella misma ha heredado por la tradición; es decir, mostrar que el Espíritu, más que un síntoma, es un tumor histórico, una ilusión que se ha hecho pasar por realidad. Para empezar a entender al mundo humano, el pensamiento tiene primero que dinamitar la falsa idea de que el Espíritu es el sujeto de estudio, lo que constituía la particularidad del sistema hegeliano. El primer pilar que debe caer, según Marx, es la religión, pues los hegelianos de derecha consideraban a la religión como la manifestación principal de la idea de Espíritu. Solo después de destruir los falsos fundamentos religiosos se descubrirá que “la raíz, para el hombre, es el hombre mismo”.¹⁹ La filosofía tiene que ser ante todo crítica, porque debe desechar los espejismos que tradicionalmente han desviado al hombre del estudio de sí mismo, para permitir así al nuevo pensamiento girar exclusivamente alrededor de la vida humana. Por lo tanto, “la *tarea de la filosofía*, la cual está al servicio de la historia, es, después de desenmascarar la *forma sagrada* de la alienación humana, desenmascarar la alienación bajo sus *formas no-sagradas*. La crítica del cielo se vuelve, de este modo, la crítica de la tierra”.²⁰ Una vez concluida la crítica de la religión, la filosofía será también la encargada de romper con aquellos espejismos no sagrados que mantienen al hombre alejado del estudio de sí mismo: el derecho, la cultura y el Estado en tanto que elementos estructurantes de la *ideología*.

El término “ideología” es fundamental para entender el papel crítico de la filosofía política. Existe un vasto debate a propósito de este término; sin embargo, la ideología, para Marx, en primera instancia, constituye el conjunto de ideas y valores que hacen posible la producción material de una sociedad determinada. El problema es que esta se muestra como una cosa en sí y no como un producto del hombre, que no solo oculta sino que justifica las relaciones de dominación necesarias para garantizar la producción de los seres humanos vivientes. En una sociedad industrial, la ideología es la forma laica

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

de la alienación, pues se muestra como conciencia pura, sin relación con la materia; es decir, tiene las mismas características del Espíritu hegeliano. Por ello, siguiendo a la filosofía como crítica, la primera metodología que hay que superar es la hegeliana, en tanto que confunde lo real con lo ideológico. Desde la perspectiva marxista, la tarea filosófica de reconciliación no hace más que fortalecer la ideología y, por ende, legitimar un estado de cosas, pues no es consciente de su posición como conciencia para la producción.

Ahora bien, si el primer principio de toda vida humana es la existencia, entonces ¿la ideología no es también un tipo de necesidad social? Para mostrar la obligación de superarla, Marx debió poner en marcha su procedimiento y realizar un análisis meramente económico del sistema de producción. En una sociedad industrial, el trabajador no recibe la totalidad del fruto de su trabajo; por lo tanto, este sistema económico está basado en el robo y la explotación del hombre por el hombre; la clase trabajadora mantiene a una clase fundamentalmente ociosa, la burguesía, lo que lleva a un desbalance en el sistema económico que, a la larga, enfrenta a la sociedad a crisis periódicas de consecuencias cada vez más graves.²¹ La crisis, para Marx, es la consecuencia de que no todos aquellos que se ven beneficiados por el sistema de producción trabajen. El costo de que unos mantengan a otros es el continuo colapso del sistema. La ideología, en este sentido, es lo que legitima la desigualdad y la inestabilidad al inculcar valores que parecen sostenerse por ellos mismos y no porque le sirven a un sistema económico. La filosofía política, por lo tanto, tiene como fin desarticular dichos valores mostrando que solo constituyen una parte de un sistema de producción social y que su validez no reside en ellos mismos. ¿Por qué es necesario criticarlos y transformar el mundo? Simple y llanamente porque el sistema económico es irracional

82

²¹ En un sistema de libre mercado, los precios del producto tienen que bajar para ser competitivos, mientras que la materia prima sube al aumentar la demanda debido al crecimiento del mercado; para mantener los precios bajos, el burgués baja el salario del proletario. El sistema funciona hasta que el salario es tan bajo que no hay suficiente demanda de los productos, y es entonces cuando la sobreproducción deriva en pérdida de capital, cierre de fábricas y crisis económica. “La frecuentes crisis económicas originadas por la superproducción constituyen un síntoma de que el capitalismo no puede ya, a su vez, dominar sus propios recursos”. I. Berlin, *Karl Marx*, 1939, Madrid, Alianza, p. 167.

y no cumple con su objetivo: garantizar la producción estable de la vida humana.

El estudio marxista presenta así dos frentes: el filosófico y el económico. La filosofía tendría como objetivo mostrar que el Espíritu no es más que ideología y dismantelar el engranaje de la dominación que sustenta a un sistema de producción ineficiente; por ende, la filosofía tiene un papel crítico y una tarea puramente negativa, en tanto que no puede brindarnos soluciones, sino solo desarticular el engaño de la ideología, que aleja al hombre de sí mismo. Por otro lado, la economía, en tanto que estudio de la producción de la vida, tendría una función positiva, al articular un sistema consistente de producción el cual, por sí mismo, daría nacimiento a nuevos valores. La filosofía política entonces no se detendría en su aspecto meramente teórico, sino que tendría que ejercer su papel práctico. La crítica de la ideología, de la condición de dominación, transforma la conciencia, que se descubre oprimida por un sistema político que no es más que un apéndice del ineficiente sistema económico. Al reconocer a las instituciones como fundamentos de la dominación, la concientización desembocará necesariamente en el combate para transformar las condiciones de explotación y en una corrección de dichas instituciones en aras de establecer un modelo racional de producción que emancipe al hombre: el comunismo científico.

La teoría crítica, el estructuralismo, el existencialismo, los pensadores posmodernos, la filosofía de la liberación, entre muchas otras corrientes, han heredado la concepción de la filosofía política como crítica a través del desentrañamiento de la enajenación, sin necesariamente seguir las prescripciones positivas del marxismo. No cabe duda de que la filosofía como crítica ha sido muy fructífera históricamente y ha acaparado e influido en gran parte del pensamiento académico, especialmente desde mediados del siglo XX. Debido a esto, en nuestros días el espíritu crítico parece ser el único objetivo de la filosofía política. Sin intentar desacreditar dicha postura, trataremos de demostrar que, al contrario de lo que Marx piensa, la filosofía como reconciliación, así como busca entender, también intenta transformar al mundo.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

Reconstrucción y utopía

¿Por qué nos parece necesario recuperar la postura política de Hegel en nuestros días? Así como el estudio filosófico se encontraba desprestigiado en la época del idealista alemán, la disciplina sufre una reputación semejante actualmente. Desesperanzada de la verdad e irritable frente a todo trazo de racionalidad, gran parte de la filosofía de nuestros días aparece como una curiosidad de adolescente, un refugio inocuo para los inconformes o un respiradero de disidencia. Considerada así, la filosofía está lejos de ofrecer herramientas para entender lo real, pues la verdad ha sido desterrada a los llanos parajes de la subjetividad por el mismo estudio filosófico. Al lograr conectar de nueva cuenta nuestra disciplina con la realidad, daríamos un paso en la demostración de la necesidad de nuestra disciplina para la vida social. Pero, más allá de la utilidad, creemos que un regreso a la comprensión de la filosofía como reconciliación es simplemente una posición mejor fundamentada que la que entiende a la filosofía como crítica.

Para empezar, los fundamentos ontológicos sobre las cuales está construida la filosofía política como reconciliación son más sólidos que aquellos que sustenta la postura marxista. Resulta curioso que, más de veinte años antes de que Marx escribiera la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, Hegel mismo haya anticipado los argumentos que descreditan su postura filosófica:

Puede hacerse observable aquí la forma particular de la mala conciencia, la cual se hace notoria en la especie de elocuencia con la que le surte aquella superficialidad, y en primer lugar, precisamente allí donde es más vacía de espíritu es cuando más habla de espíritu, donde su habla es más muerta y más coriácea introduce la palabra vida y *vivificador*.²²

Para Hegel, apelar a la *vida* es parte fundamental de la filosofía superficial debido a que considera la percepción como algo inmediatamente cierto y a la vida como el valor fundamental por naturaleza. En

²² *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 70.

su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel había ya demostrado en qué sentido la certeza inmediata es solo un momento de la conciencia, pero no un asidero firme para el conocimiento. La verdad de nuestro cuerpo y nuestra existencia no está dada, sino que es construida por las condiciones intersubjetivas de la percepción, por el Espíritu. El individuo no se da a sí mismo las condiciones de la verdad de su percepción, sino que crece en el seno de una sociedad que le provee una relación con sus sentidos, con su cuerpo y con su individualidad. Por ello, Hegel no puede tomar al individuo como el sujeto de la verdad: hacerlo sería caer en la trampa de la percepción en la que cayó Marx. El sujeto de toda reflexión filosófica, por lo tanto, tiene que ser el conjunto de condiciones de interacción social que hacen al individuo reconocerse como tal. Si es el caso que, en la incipiente sociedad industrial, el individuo se reconoce en primera instancia como un sujeto viviente con necesidades, es esta inmediatez en tanto que construcción histórica lo que debe ser estudiado y no solo tomado como hecho transhistórico *à la* Marx.

Por otro lado, a pesar de sus diferencias, Marx y Hegel comparten la misma intención: acabar con toda reflexión sobre el más allá anclando la filosofía en el ahora.²³ Sin embargo, mientras el primero identifica dicho ahora con lo inmediatamente percibido, el segundo arguye por reconocer el ahora en las instituciones sociales del momento histórico en el que se escribe. La metodología hegeliana parece entonces ofrecernos un camino más completo para el pensamiento, en tanto que su ontología no se confunde con una estética de las sensaciones, sino que se presenta como una ontología social. A pesar de usar un vocabulario con tintes de misticismo que nos resulta casi indescifrable a inicios del siglo XXI, Hegel nos llama a librarnos de un pensamiento vago y subjetivo para concentrarnos en el mundo tal cual existe. La filosofía,

²³ “La *tarea de la historia* consiste en descubrir la verdad del más acá, una vez que se ha hecho desaparecer el *más allá de la verdad*”; Marx, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 51.

“La filosofía, por cuanto es el desentrañar de lo racional, es precisamente por ello el comprender de lo presente y real y no el estatuir de un más allá”; *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 74.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

en ese sentido, si tiene como fin la verdad, no puede más que desembocar en el mundo explicándolo tal cual es, no porque se tenga la intención de legitimarlo, sino porque de hecho ya está justificado y legitimado en tanto que existe. Hay que buscar su racionalidad, no inventarla. Más allá de las buenas intenciones, el filósofo tiene un compromiso con la verdad y la objetividad; de lo contrario, no producirá más que sinsentidos que hablen sobre un futuro que existe únicamente en la mente de los bien intencionados, en el mejor de los casos.

Honneth caracteriza el proceder hegeliano como un *reconstructivismo*. Contrario al constructivismo kantiano que crea modelos puramente formales, Hegel afirma que toda filosofía está enraizada en el espíritu de su época pues el pensamiento ya está limitado por un marco de interacción social, que es justamente el Espíritu. Sería entonces imposible hacer modelos puramente teóricos. La trampa del pensamiento aparece cuando el filósofo considera a su propuesta una construcción teórica ajena a su tiempo y no tiene conciencia de que todo pensamiento se limita al presente, en tanto que este constituye su marco de sentido. Cualquier intento por salir del presente llevará al filósofo a la ilusión de modelos teóricos que le evitará darse cuenta de cómo su teoría, en tanto reconstrucción, se vincula al momento en que se escribe. Hegel debe entonces explicarnos en qué sentido aquellos que postularon modelos teóricos formularon sin saberlo reconstrucciones del espíritu de su tiempo. El ejemplo que recorre toda la *Filosofía del Derecho* es la ciudad ideal de Platón. Para Hegel, *La República* es una reconstrucción del espíritu griego de la época en tanto que manifiesta “el gozne a cuyo alrededor ha girado la inminente revolución del mundo. ‘Lo que es racional es real; y lo que es real es racional’”.²⁴ Sin embargo, Platón abandonó su proyecto político debido a que no se dio cuenta de en qué sentido representaba una reconstrucción del espíritu de la época. Lo mismo puede ser dicho del sistema marxista, el cual de hecho sistematiza la novedad de la sociedad industrial: el vector de la política deja de ser la religión para volverse la economía. Desde esta perspectiva, no debe sorprendernos que el comunismo de Marx y el liberalismo de Locke,

²⁴ *Ibid.*, p. 74.

aparentemente teorías antagónicas, compartan un axioma principal: el primer enemigo del hombre es el hambre. Marx es sin duda el mejor testigo del nuevo mundo; no obstante, su proyecto habría fracasado al no darse cuenta de que sus análisis eran descripciones presentes y no prescripciones futuras o directrices para la próxima revolución. Marx reconstruyó las condiciones de una revolución social que ya había tenido lugar, pero de la que nadie antes había delineado explícitamente sus condiciones. El pecado de Marx fue no percatarse de que también estaba pintando gris sobre gris²⁵ y que la política, ya en ese entonces, se fundamentaba en consideraciones económicas. De esta forma, la primera dimensión de la normatividad de la filosofía como reconciliación es para los filósofos mismos: el pensamiento siempre es fruto de un presente que lo hace posible; por lo tanto, toda conclusión solo puede ser entendida como concientización de reglas de interacción social ya presentes.

Pero, ¿en qué sentido esta reconstrucción puede transformar su tiempo? ¿Cómo evitar que la reconciliación legitime el *statu quo*? John Rawls hace notar que Hegel habla de una reconciliación, mas no de una resignación.²⁶ Reconciliarse con la realidad no significa creer que todo está bien, ni que no hay sufrimiento, sino entender cuál es el lugar que ocupa el malestar en la estabilidad del sistema y abrir la posibilidad de cambio dentro del marco social presente, o, mejor aun, dentro del marco de lo real. La idea de anclarse en el presente más que justificar un estado de cosas lleva a la filosofía política a ser “una empresa de exploración de los límites de las posibilidades políticas prácticas”.²⁷ Se trata entonces de estudiar la función de las instituciones y la necesidad de la estructura para delimitar aquellos aspectos que, aunque presentes, permanecen implícitos y dominan nuestra vida al no tener conciencia de ellos. Al comprender el funcionamiento del sistema,

²⁵ “Cuando la filosofía pinta gris sobre el gris, entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris”; *ibid.*, p. 77.

²⁶ “Now to become reconciled to our social world does not mean to become resigned to it. *Versöhnung* and not *Entsagung*-resignation”, J. Rawls, *Lectures on the history of moral philosophy*, p. 331.

²⁷ J. Rawls, *Justice as fairness: A restatement*, 2001, Cambridge, Harvard University Press, § 1.4.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

se toma conciencia de la subyacente relación intersubjetiva, la cual debe hacerse explícita para hacer conscientes a los individuos de lo que ya acontece, y, por ende, reconciliarlos con el andamiaje institucional y permitirles alcanzar la libertad al aceptar racionalmente aquello que solo intuían.

Siguiendo este hilo de pensamiento, Honneth categoriza al proceder hegeliano como una *reconstrucción normativa*. Al estudiar la forma en la que la *eticidad*, en tanto relación intersubjetiva que permite la acción individual, se concretiza en costumbres y en instituciones políticas, Hegel intenta explicitar cómo se vive una relación social con el fin de que nosotros comprendamos la posibilidad de hacer lo que ya hacemos sin saberlo. Al contrario de la filosofía crítica, que busca hacer modelos y después ver cómo la realidad puede adecuarse a ellos, la reconstrucción normativa busca sacar a la luz la forma en la que nosotros ya hemos adecuado nuestro actuar a la realidad objetiva. La normatividad estaría en dar cuenta de la forma que han adquirido estas relaciones en nuestros presentes o, para retomar a Honneth, a través del método hegeliano “las relaciones modernas de vida son reconstruidas [...] de una manera normativa de tal forma que permita poner al día los marcos de interacción que pueden valer como condiciones indispensables para la realización de la libertad individual de todos los miembros de la sociedad”.²⁸ Los filósofos serían los encargados de descascarillar la sociedad para encontrar su núcleo racional y reelaborar el vocabulario en el cual se expresa con el fin de evaluar las instituciones políticas. Una vez reconstruidas, el Estado debe materializar las reglas sociales en leyes positivas para que el individuo pueda entender conscientemente su papel de actor dentro del campo social. La filosofía como reconciliación transforma la vida social al hacerla consciente de sí misma y, por lo tanto, al ayudar al individuo a alcanzar la libertad. En ese sentido, Rawls afirma que la filosofía como reconciliación produce “utopías realistas”. Aquí, Rawls da un uso particular al término “utopía” que no hace referencia a modelos teóricos que nunca tendrán lugar en la realidad, sino a la parte del modelo que

²⁸A. Honneth, *op. cit.*, p. 97.

ya acontece pero que aún no tiene un espacio propio para la conciencia. En este sentido, la filosofía como reconciliación transforma al mundo al *mostrar* lo que ya es.

Hegel lleva a cabo esta etapa de la reflexión en la última parte de *la Filosofía del Derecho*, en la que delinea en qué sentido la familia, la sociedad civil y el Estado conforman la eticidad de la Alemania de su época. Ahora bien, para ser congruente con la idea del final de la historia, Hegel se prohíbe decir que sus análisis son válidos exclusivamente para dicha sociedad,²⁹ pues no puede saber si van a cambiar o no en el futuro; el análisis debe ser consistente y revelarse como permanente y universal, aunque en un futuro de hecho la situación cambie y sus conclusiones se muestren erróneas. Mas, sobre esta transformación futura, el filósofo que se ciñe a lo real no puede decir nada. Lo que sí puede hacer Hegel, en cambio, es contrastar las instituciones de ese momento con las relaciones de interacción social que describe y que orientan las leyes positivas que dichos Estados deben suscribir para permitir, tanto a los pobladores como a los gobernantes, cobrar conciencia de la eticidad vigente. A partir de su análisis, lejos de justificarlo, Hegel evaluó al gobierno prusiano de su época y se pronunció a favor de la creación de un régimen constitucional y de la separación entre religión y Estado.

En conclusión, consideramos que la recuperación del pensamiento hegeliano quedará inconclusa si se deja fuera a la *Filosofía del Derecho*, ya que la reflexión política y ética toma el lugar mismo de la objetividad en el sistema. Sin este último eslabón, la propuesta hegeliana se verá desterrada de los dominios de la verdad. Entendemos el temor popperiano³⁰ que, a primera vista, suscita la actualización de esta pieza del sistema hegeliano; sin embargo, esta sucinta actualización de la filosofía

²⁹ Aunque Hegel niegue una variación futura, acepta y postula una diferencia geográfica con respecto al Espíritu. El final de la *Filosofía del Derecho* por eso, es un análisis de los diferentes Espíritus dependiendo de la región.

³⁰ En el capítulo “Hegel y el nuevo tribalismo” de *La sociedad abierta y sus enemigos*, Karl Popper destroza al sistema hegeliano al acusarlo de ser el origen del nazismo. Años después, Popper aceptó que sus análisis fueron desmesurados debido a que fueron escritos en plena Segunda Guerra Mundial.

MARIO I. JUÁREZ GARCÍA

política como reconciliación nos permitió mostrar que dicho temor es infundado: el análisis hegeliano no lleva a cabo *per se* una defensa del régimen político; por el contrario, presenta un armazón normativo, con una base ontológica sólida, que permite evaluar los gobiernos y, en algunos casos, condenarlos. Este trabajo se podría resumir con un intento de reformulación de la undécima tesis sobre Feuerbach: al centrar su esfuerzo en transformar al mundo, los filósofos están condenados a la incompreensión; al buscar entenderlo, el filósofo transforma al mundo haciendo explícito lo que ya es.

©ITAM Derechos Reservados.

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

I. La violencia, constante presencia en el mundo humano

La violencia se presenta como un fenómeno constante e inquietante en la historia humana. Por lo que sabemos, existe desde los tiempos más remotos de la humanidad y se presenta como fácil tentación en la vida del hombre en sociedad. Su realidad ha dado lugar a diversos estudios, que la han considerado tanto desde el punto de vista de la etología (comparación del fenómeno de la violencia en el mundo humano y en las conductas animales), de la filosofía política, del derecho, de la filosofía o de la misma religión.

Nuestras reflexiones tratarán de establecer algunas consideraciones desde el punto de vista de la filosofía política, de la antropología, de la moral, del derecho y de la doctrina social cristiana.

Posición de la filosofía política y de la antropología

En la filosofía política las reflexiones han sido intensas a causa de ese siglo XX tan lleno de manifestaciones violentas: se iniciaron con la Primera Guerra Mundial para continuar con fenómenos tan graves como la Revolución Rusa, la caída del Imperio Otomano, la guerra entre Grecia y Turquía, la sangrienta Guerra Civil española, la vorágine

de la Segunda Guerra Mundial con su dramática coronación representada por el Holocausto en los campos de exterminio y por la explosión de la mortífera bomba atómica en Hiroshima. No mucho tiempo después, como resultado de la división de Corea, estalló una guerra que ensombreció al mundo entre 1950 y 1953 y enfrentó a Corea del Sur, apoyada por los Estados Unidos y las Naciones Unidas, con Corea del Norte, que recibió el apoyo de la República Popular China y la ayuda de la Unión Soviética. Todo esto sin olvidar la Revolución Mexicana en nuestro continente y los regímenes militares que se impusieron tan violentamente en diferentes países. La guerra “caliente” dejó su lugar a la llamada “guerra fría” que, con capítulos tan graves como la crisis de los misiles, condujo al mundo al borde de una nueva guerra mundial. Es curioso y paradójico recordar que esa crisis en las aguas del Atlántico coexistió con ese fenómeno tan importante para la Iglesia católica como lo fue el Concilio Ecuménico Vaticano II: octubre de 1962. Pero la violencia continuó en el mundo: la guerra de Vietnam, la Revolución China, el enorme genocidio realizado en Camboya por el Khmer Rojo que redujo la población en casi tres millones de habitantes y que ejerció su acciones también contra la población vietnamita; la violencia desatada en la región de la Grandes Lagos de África que enfrentó a los hutus con los tutsis... Uno no puede olvidar la conflagración en América Central, en países como El Salvador, Nicaragua y Guatemala, que produjo miles de personas desplazadas y refugiadas (sin pasar por alto que, a causa de tales sucesos, México llegó a recibir a más de 50000 personas refugiadas). Se realizó así aquella predicción hecha por Lenin, según la cual el siglo XX habría de ser una época de guerras y revoluciones.

Este siglo XX habría de cerrarse con violencia en plena Europa, que tras la Segunda Guerra Mundial pensaba que nunca más se volvería a presentar semejante fenómeno en sus tierras. Pero en 1992 el presidente de Yugoslavia, de origen serbio y antiguo comunista convertido en nacionalista, alentó a los serbiobosnios a organizar milicias armadas para hacerse con el poder en los territorios de Bosnia-Herzegovina. Poco después, los serbiobosnios crearon un ejército de más de

100 000 hombres y la guerra desatada provocó grandes desplazamientos de población, éxodos como no se conocían en Europa desde los días del nazismo, genocidios y apertura de campos de concentración.

Es en este cuadro desolador que han aparecido diversas reflexiones acerca del fenómeno de la violencia, llevadas a cabo desde diferentes perspectivas. Detengámonos en algunas de ellas.

Desde el punto de vista de la filosofía política, Hannah Arendt, discípula de Martin Heidegger y famosa por “Eichmann en Jerusalén”, es autora de un pequeño libro cuyo título es precisamente: *Sobre la violencia*.¹ En él recuerda que la violencia en nuestros tiempos posee una característica particular:

Otro factor —dice— en la actual situación, aunque no previsto por nadie, resulta por lo menos de igual importancia. El desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado. Por eso, la actividad bélica —desde tiempo inmemorial árbitro definitivo e implacable en las disputas internacionales— ha perdido mucho de su eficacia y casi todo su atractivo.²

Por ello el día de hoy “la victoria” resultado de un conflicto bélico solo puede significar la eliminación de ambos contendientes.

La tecnología —dice esta autora— ha transformado la naturaleza de la guerra como medio de solución de controversias entre países y hoy existe la convicción de que el único resultado realista del uso de la violencia solo puede ser la disuasión. Ninguno otro puede ser el fruto del uso de armas nucleares.

En la reflexión de Hannah Arendt, aquello que más se presta a la aparición de la violencia es un Estado en el que las responsabilidades de los sujetos individuales desaparecen y se crea un sistema burocrático que inunda y pervierte las relaciones humanas. Por ello “cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia”.³

¹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, 2012, Madrid, Alianza.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 106.

La violencia se debe distinguir del terror:

Cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia, terror no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror [...] El clímax del terror se alcanza cuando el Estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy.⁴

La violencia puede ser “justificable” pero no “legítima” cuando responde a un peligro próximo y actual: tal es el caso de la violencia que surge en la legítima defensa. Pero cuanto más se aleja la amenaza, la justificación de la violencia pierde plausibilidad.

René Girard es quien mejor ha estudiado el problema de la violencia desde el punto de vista de la antropología. Según Girard, la institución primordial de la cultura humana es el sacrificio, fundado en conductas miméticas que se resuelven a través del fenómeno del chivo expiatorio.

Ello descansa —sostiene este autor— en el hecho de que los seres humanos son competitivos, desean las mismas cosas, lo que explica que las dinámicas sociales están tejidas de represalias, venganzas, el deseo de devolver “ojo por ojo y diente por diente”. Al ser “mimética” la conducta humana, tiende a un tipo de conflicto interno, recíproco y potencialmente interminable (se trata de “la espiral de violencia” a la cual se refería Dom Hélder Cámara), que crea círculos viciosos de violencia que ningún sistema “judicial” puede frenar. “He aquí por qué la mitología, y sobre todo los mitos de origen, comienzan narrando siempre una crisis, una crisis en las relaciones humanas, que muchas veces se interpretan como una ‘plaga’, como una ‘peste’. Esta crisis concluye habitualmente como una alteración repentina de la unidad mimética, por lo que la violencia de la comunidad, la violencia colec-

⁴ *Ibid.*, pp. 74-5.

tiva, se polariza sobre una sola víctima, elegida por razones arbitrarias: mediante su asesinato se restablece el orden social”⁵

Esta víctima, verdadero chivo expiatorio, es considerada siempre culpable por el grupo en el cual aparece. De manera ilusoria y colectiva, el grupo social condena al chivo expiatorio considerándolo culpable de las acciones que se le atribuyen. Al sacrificarlo vuelve momentáneamente la tranquilidad y entonces se diviniza al chivo expiatorio sacrificado.

Todos los mitos señalan a una única víctima, su chivo expiatorio, como verdadero culpable; los mitos ratifican la acusación que justifica el linchamiento y, si la víctima es divinizada más tarde, permanece sobre todo su culpa de la fase precedente. Toda la “personalidad” de Edipo se limita a su parricidio y a su incesto. Los mitos reflejan para siempre la aceleración mimética no desmitificada. He aquí el “pensamiento” único de la multitud al cual se añade, más tarde, el reconocimiento de los que participan en el linchamiento, apaciguados por el mismo. Atribuyen ese apaciguamiento a la víctima y la divinizan pero sin descubrir jamás el “error judicial” del cual son culpables. La divinización le vale al héroe la indulgencia del jurado y ciertas “circunstancias atenuantes”, pero nada más, y el mito queda esencialmente como una justificación engañosa de la violencia colectiva.⁶

“Edipo queda definido por su doble crimen [su parricidio y su incesto], y en nuestros días más que nunca. Al hacer de este héroe el símbolo de la condición humana, Freud no hace más que rejuvenecer y universalizar la eterna mentira de la mitología”.⁷

Es así como para Girard, la imitación es fuente del conflicto humano y la escalada de oposiciones y rivalidades se resuelve en el sacrificio que significa apaciguamiento provisional y posterior divinización de la víctima sacrificada. Esto constituye un todo cuya explicación se presenta en las construcciones mitológicas. Por ello el sacrificio, la con-

⁵ Gianni Vattimo y René Girard *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, 2011, Madrid, Paidós, pp. 36-7.

⁶ René Girard, *El Sacrificio*, 2012, Madrid, Encuentro, p. 84.

⁷ *Loc. cit.*

ducta violenta que se resuelve con el sacrificio del chivo expiatorio, constituye el tema humano por excelencia. “Lo que sustituye los ritos sacrificiales de nuestros días, aunque no por ello sean efectivamente sustituidos, son los espectáculos violentos. Al seguir la dosificación, el efecto calmante se transforma en excitación violenta, en incitación malsana [...] En los periodos turbulentos, el sistema se desregula y la violencia aumenta en los espectáculos al mismo ritmo que en la calle”.⁸

Si esta tesis girardiana vale para los relatos mitológicos, el autor se enfrentó en obras posteriores a las que marcan el inicio de su pensamiento, al estudio de las relaciones de estos relatos con aquellos bíblicos, en especial con aquellos que aparecen en los relatos evangélicos. Y entonces Girard afirma que, si en principio los relatos mitológicos y los bíblicos poseen características idénticas, muy pronto aparecen diferencias esenciales.

Los Evangelios, al narrar las acusaciones y la muerte de Jesús, presentan una crisis mimética que precede a un fenómeno de chivo expiatorio. “La crisis de la que se habla en los Evangelios es ciertamente histórica. Se trata de la asfixia gradual del pequeño Estado judío por el poder romano. La mayoría de los historiadores están de acuerdo igualmente en pensar que Jesús existió realmente y que murió crucificado”.⁹ Y en las narraciones de la muerte de Jesús el mimetismo cumple un papel fundamental, tanto entre los testigos pasivos como entre quienes tuvieron una participación muy activa en esa violencia esencialmente colectiva que es la crucifixión. “Se identifica fácilmente este mimetismo en la multitud al principio y en la imitación de la multitud a la cual se entregan todos los espectadores en la crucifixión”.¹⁰ Es la multitud la que tras haber aclamado a Jesús cuatro días antes como un triunfador, exige ahora su muerte —lo que revela un viraje claro del fenómeno mimético—; es Pilato quien hace lo que esa multitud le reclama; son los dos bandidos colocados a la derecha e izquierda de Jesús; es el mismo Pedro quien, al quedar sumergido en la multitud, imita igualmente su hostilidad; es Caifás, quien claramente señala que “conviene que muera

⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁹ *Ibid.*, pp. 77-8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Jn 11, 50). Con ello, la presencia de Jesús como chivo expiatorio domina la totalidad del relato evangélico. Pero aquí hay una diferencia esencial: al aparecer el chivo expiatorio, esa calidad, es decir, de chivo expiatorio, pierde toda su credibilidad, ya no es considerado como culpable de las acusaciones que conducen a su sacrificio. “Desde que el chivo expiatorio se revela y es llamado como tal, pierde toda su eficacia”.¹¹ Con ello aparece claro que los perseguidores de cualquier chivo expiatorio, y no solo los de Jesús, lo odian *sin razón*, en forma de una ilusión irresistible que se extiende en el seno de la multitud de los perseguidores. Como dice nuestro autor, “se trata de pura ilusión colectiva, impresionante, ciertamente, pero engañosa”.¹²

Lo que sucede es que los mitos no desmitifican ni deconstruyen esta ilusión, como sí lo hacen los Evangelios (y los relatos bíblicos en general).

He aquí la verdadera diferencia entre lo mítico y lo bíblico. Lo mítico permanece como el engaño de los fenómenos de chivo expiatorio. Lo bíblico devela su mentira al revelar la inocencia de las víctimas [...] En realidad, lo mítico y lo bíblico difieren radicalmente porque lo bíblico rompe por primera vez con la mentira cultural por excelencia, hasta entonces oculta, de los fenómenos de chivo expiatorio sobre los cuales se ha fundado la cultura humana.¹³

La conclusión que alcanza es clara:

La pequeña minoría evangélica no solo mostrará a los hombres la inocencia absoluta de esa víctima excepcional que es Jesús, sino la inocencia relativa, la no-pertinencia de todos los chivos expiatorios de la historia de la humanidad. Esta voz, incluso mal comprendida, incluso deformada, ha destruido para siempre la credibilidad de las religiones míticas y ha desencadenado la revolución cultural más importante de la historia de la humanidad.

¹¹ *Ibid.*, p. 83.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 85.

Ahí donde se implanta el Evangelio, los sacrificios se debilitan y desaparecen, ya no puede surgir ninguna religión arcaica nueva.¹⁴

Mientras los mitos presentan una única víctima siempre culpable, sacrificada por una multitud siempre inocente, las narraciones bíblicas y sobre todo las evangélicas presentan una verdad que ha sido invertida por los mitos. “Es la razón por la cual los Evangelios definen el mundo humano como el reino de Satanás, el acusador, aquel que hace condenar a víctimas inocentes”.¹⁵

“El judaísmo y el cristianismo son radicalmente diferentes de los mitos porque son los únicos que revelan un fenómeno que los mitos ni siquiera sospechan, no porque les sea ajeno, sino porque están íntimamente unidos a él. Lo bíblico y la evangélico privan lentamente a la humanidad de sus últimas muletas sacrificiales; nos enfrentan a nuestra propia violencia.”¹⁶

De ahí que “el error colosal de Nietzsche” haya sido precisamente el no haber percibido la naturaleza inconsciente del fenómeno del chivo expiatorio: “Son las religiones sacrificiales las que encarnan la esclavitud en todas sus formas, mientras que lo bíblico y lo cristiano conquistan una verdad y una virtud de la cual los hombres pueden hacer un pésimo uso, es cierto, pero que los libra para siempre de la influencia mitológica”.¹⁷

El cristianismo señala el error esencial de todo relato mitológico: el chivo expiatorio, la víctima del sacrificio, es inocente. Por ello los pobres, los olvidados, los descartados por la sociedad, las víctimas fatales de la sociedad, los seres humanos perseguidos y obligados a movimientos migratorios forzosos, los extranjeros que se convierten en chivos expiatorios de multitudes manipuladas por políticos inmorales y por medios de comunicación deshonestos, todos ellos son inocentes y hacen presente la violencia brutal que nace de fenómenos miméticos siempre actuales.

¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

En la medida en que las sociedades rechazan el mensaje del judeo-cristianismo (lo que sucedió claramente en el nacionalsocialismo) o en que este se diluye (lo que acontece en cada vez más amplias regiones secularizadas), los chivos expiatorios son considerados como los culpables de los males que se padecen. Y, así, se requiere su sacrificio y con ello reaparece la terrible realidad de la violencia.

Es fácil recordar que Albert Camus, en esa obra intitulada *La caída*,¹⁸ hace patente la culpabilidad en la cual se encuentra sumergido el hombre contemporáneo y su anhelo radical por hallar a quien, al ser en verdad inocente, pueda ayudar a la recuperación de la inocencia perdida. Pues se trata finalmente de la redención que requiere el hombre contemporáneo y de la salvación de esa caída en la cual se encuentra.

Posición del derecho constitucional y del derecho internacional

Desde el punto de vista del derecho, sobre todo del derecho constitucional, se plantea el problema de saber si existe un derecho *de* la revolución, a lo que se responde negativamente: el vivir en sociedad implica que las personas individuales sacrifican el derecho a acciones vindicativas, es decir, del derecho a “hacer justicia por su propia mano”, pues esta es una de las tareas fundamentales del Estado, que debe proteger a las personas que lo constituyen: si sufren una afrenta, una violación de sus derechos, deben tener la posibilidad de pedir la acción del Estado para que “deshaga” la afrenta y repare el derecho violado. En este sentido, no se puede decir que las personas conserven un derecho *de* actuar violentamente, un derecho *de* la revolución. Pero, por el contrario, siempre existe un derecho *a* la revolución, cuando las condiciones creadas y posiblemente actuadas por el Estado son de injusticia evidente. En lugar de que el Estado sea la realidad protectora de las personas, de los derechos individuales, se convierte en el gran agresor, en el agente propulsor de estructuras y de acciones violentas. Es lo

¹⁸ Albert Camus, *La caída*, 1982, Madrid, Alianza.

que se formula con claridad en el Acta de independencia de los Estados Unidos de 1776, que dice: “ Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones, dirigida invariablemente al mismo objetivo, demuestra el designio de someter al pueblo a un despotismo absoluto, tiene el derecho, tiene el deber, de derrocar ese gobierno y establecer nuevas garantías para su futura seguridad”. El mismo documento observa, pocas líneas antes, que “la prudencia, claro está, aconsejará que no se cambie por motivos leves y transitorios gobiernos de antiguo establecidos; y, en efecto, toda la experiencia ha demostrado que la humanidad está más dispuesta a padecer, mientras los males sean tolerables, que a hacerse justicia aboliendo las formas a que está acostumbrada”.

Ello significa que, si la finalidad esencial de todo gobierno es la consecución del bien común, el hecho de que pierda esto de vista o de que, peor aún, comience a actuar en contra de ello (y una violación sistemática y grave de los derechos humanos de las personas que lo constituyen revelaría esta terrible realidad), posibilita el último y supremo recurso a la violencia por parte de los ciudadanos en contra del gobierno. Naturalmente, esto implica una decisión prudencial, siempre grave, por parte de los agraviados, quienes deben sentirse, además, imposibilitados a seguir las vías normales establecidas por el derecho para el restablecimiento de los derechos violados. Una situación grave de no cumplimiento por parte del Estado de su tarea fundamental de realización del bien común posibilita más, cada día que pasa, la aparición de acciones violentas por parte de los ciudadanos.

Igualmente, y es lo que hace notar Hannah Arendt, el recurso a la violencia se torna justificable en el caso de la legítima defensa.

Esto vale asimismo en el derecho internacional. La normativa jurídica internacional anterior a 1945 consideraba que la guerra constituía el recurso normal ante los conflictos cuando los medios diplomáticos hubieran fallado. Tal es la concepción hecha clara y explícita por Karl von Clausewitz en *De la guerra*.¹⁹ Esta no es más que la mera continuación de la diplomacia por otros medios. La guerra consiste en un

¹⁹Karl von Clausewitz *De la guerra*, 1972, Barcelona, Mateus.

acto de fuerza que se lleva a cabo para obligar al adversario a acatar nuestra voluntad. Pero lo importante es que la guerra es vista como totalmente legítima con ese propósito. Los libros de derecho internacional clásico incluían toda una sección dedicada al derecho de la guerra.

Un progreso inmenso lo representó la creación de la Organización de las Naciones Unidas en 1945, en cuya Carta constitutiva se declara que la guerra se encuentra prohibida como medio para solucionar conflictos.²⁰ En este sentido, se puede decir que los Estados ceden a la nueva organización el poder para solucionar los conflictos que surjan entre ellos y lograr la paz en el respeto de los derechos de los Estados. Es lo que establece la Carta de la ONU en su artículo 2.4. Es un esfuerzo inmenso para instaurar la paz entre los Estados y buscar la solución pacífica de los conflictos que estallen entre ellos, prohibiendo la guerra como “la continuación de la diplomacia por otros medios”.

Tras los horrores de la Segunda Guerra Mundial se establece en el artículo 1° de la Carta fundacional, que el propósito fundamental de la nueva Organización consiste en: “Mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz”.

El artículo 2° establece los principios conforme a los cuales la nueva organización debe obrar. Así en 2.4 dice: “Los Miembros de la Organización, en sus relaciones internacionales, se abstendrán de recurrir a la amenaza o al uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o en cualquier otra forma incompatible con los Propósitos de las Naciones Unidas”.

Pero esta prohibición tiene límites, señalados en el artículo 51° y que forman parte del artículo 7°, que se refiere a la “Acción en casos

²⁰ <www.un.org/es/documents/charter/>.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

de amenazas a la paz, quebrantamiento de la paz o actos de agresión”. Así en el artículo 51 se señala:

Ninguna disposición de esta Carta menoscabará el derecho inmanente de legítima defensa, individual o colectiva, en caso de ataque armado contra un Miembro de las Naciones Unidas, hasta tanto que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacionales. Las medidas tomadas por los Miembros en ejercicio del derecho de legítima defensa serán comunicadas inmediatamente al Consejo de Seguridad, y no afectarán en manera alguna la autoridad y responsabilidad del Consejo conforme a la presente Carta para ejercer en cualquier momento la acción que estime necesaria con el fin de mantener o restablecer la paz y la seguridad internacionales.

A pesar de estas disposiciones, lo que constatamos en nuestra época es la existencia de numerosos conflictos violentos entre Estados; pero no por ello el derecho queda anulado, pues la fuerza no hace el derecho. Y porque el derecho no es respetado, millones de personas son víctimas de estos lastimosos conflictos.

Si el recurso a la violencia es aceptado en caso de legítima defensa, la no violencia constituye una posibilidad cuya eficacia no debe ser perdida de vista. Gene Sharp, autor de obras como *De la dictadura a la democracia*, ha sistematizado los “métodos” de la no violencia y actualmente es reconocido como una autoridad mundial en acción estratégica no violenta. Gene Sharp fundó en 1983 el Instituto Albert Einstein,²¹ pequeña organización sin fines de lucro dedicada al estudio del conflicto no violento en defensa de la libertad, la justicia y la democracia. En una reciente entrevista publicada por *El País Semanal*,²² explicó: “Si alguien te pega, no lo ataques. No uses la violencia contra él. Solo sácale fotos y ponlas en internet. Conseguirás muchísimo más”. De hecho, la no violencia constituye una posición política usada por grandes figuras como Gandhi en su esfuerzo para lograr la independencia de la India

²¹ Se puede consultar al respecto <www.aeinstein.org>.

²² *El País Semanal*, agosto de 2014, pp. 50-5.

o de Nelson Mandela para acabar con el *apartheid* que imperó en sudáfrica hasta hace relativamente poco. Las películas que recientemente han descrito tales acciones (y la no violencia como método está lejos de significar pasividad, sino, por el contrario, la realización de acciones concretas) han permitido hacer conocer la extensión y significado de tales episodios.

Pero habiendo establecido lo anterior, es importante diferenciar el uso sin freno de la violencia, lo que equivale al terrorismo, de la resistencia activa. Son dos realidades totalmente opuestas pero las cuales, incluso en el lenguaje, crean graves confusiones.²³ De manera breve se puede decir que en el primero, en el terrorismo, la violencia aparece con un carácter ideal, con un objetivo más o menos lejano, en cuya consecución la entrega de la vida representa un gesto lleno de significado y de enorme valor. En el caso de la resistencia, por el contrario, la violencia no se glorifica sino que se padece y la vida aparece como el precio que se paga en defensa de valores superiores. La violencia no aparece aquí glorificada o idealizada, sino padecida o sufrida.

Otro problema interesante es el de saber si el recurso a la violencia abre el campo a acciones ilimitadas o, por el contrario, su uso está sujeto a límites precisos. La diferencia de opiniones dio precisamente lugar a la famosa disputa que en 1952 estalló entre Jean-Paul Sartre y Albert Camus, que terminó con una amistad que se había formado y fortalecido en la Resistencia francesa, sobre todo exhibida en las páginas de *Combat*, periódico publicado durante varios años. Es la diversidad de posturas el tema de esa “pequeña-gran” obra de teatro, que conserva toda su actualidad y que lleva como título *Los justos*, publicada por Camus en 1949.²⁴ Pero ya desde *Cartas a un amigo alemán*, que había visto la luz el año anterior, aparecían con claridad ambas posiciones. Para una, la violencia no conoce límites, “todo está permitido”, como se predica en la obra de Dostoyevski y repite Sartre en *El exis-*

²³ A este respecto se puede leer la obra reciente de Gérard Rabinovich, *Terrorisme/ Résistance d'une confusion lexicale à l'époque des sociétés de masse*, 2014, París, Le Bord de l'Eau.

²⁴ Albert Camus, *Los justos*, 1982, Madrid, Alianza.

tencialismo es un humanismo;²⁵ para la otra, la violencia debe respetar límites muy precisos, que son los que la justifican y dan sentido. Es la diferencia entre la lucha sostenida por los alemanes y mantenida por la Resistencia francesa; es la actitud de Stepan Federov de *Los justos*, quien en su lucha contra el Gran Duque no ve ningún límite para conseguir ese objetivo, y Yanek Kaliayev, quien no está dispuesto a realizar cualquier acto, incluso estando de acuerdo con el objetivo que se busca con la acción terrorista. No está dispuesto a matar a los nietos del Gran Duque, lo que explica que retenga la bomba que iba a lanzar dentro de la carroza del Gran Duque: en el momento crucial vio la mirada de los inocentes que iban al lado de quien representaba el despotismo.

Los límites de cualquier tipo de violencia, interna o internacional, es lo que constituye el llamado derecho humanitario, cuya aplicación está a cargo del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), creado por el suizo Henri Dunant y que tiene tanta importancia en nuestra época. Este derecho humanitario está compuesto por un conjunto de normas jurídicas que deben respetar los contendientes con relación a la población civil, los prisioneros, los hospitales, etc. Es un esfuerzo por mantener la razón en la guerra, que “es siempre una locura” (papa Francisco).

106 Consecuencia de la violencia no son solo las personas fallecidas, sino también los miles, los millones, de seres humanos que se ven obligados a dejar sus domicilios para proteger su vida o su libertad. En este sentido se debe recordar que, de acuerdo con una reciente publicación del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), al concluir 2013 más de 51.2 millones de personas en el mundo se encontraban en situación de desplazamiento forzado debido a la persecución, los conflictos, la violencia generalizada y las violaciones de derechos humanos. Estas cifras de 2013 fueron las más elevadas que se conocen desde que se realizan estadísticas mundiales sobre el desplazamiento forzado.²⁶

²⁵ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 1977, Buenos Aires, Sur.

²⁶ <www.acnur.org/TendenciasGlobales2013>.

Posición de la doctrina social cristiana

Para finalizar estas reflexiones acerca de la violencia es importante referirse a la posición adoptada por la doctrina social cristiana, que se presenta de manera concisa en el *Catecismo de la Iglesia católica*,²⁷ a partir del numeral 497.

497: El magisterio condena la “crueldad de la guerra” (GS, 77) y pide que sea considerada en una perspectiva completamente nueva (GS, 80). “En nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado” (PT).

498: La búsqueda de soluciones alternativas a la guerra para resolver los conflictos internacionales ha adquirido hoy un carácter de dramática urgencia, ya que “el ingente poder de los medios de destrucción, accesibles incluso a las medias y pequeñas potencias, y la conexión cada vez más estrecha entre los pueblos de toda la tierra, hacen muy arduo o prácticamente imposible limitar las consecuencias de un conflicto” (CA, 51).

500. Una guerra de agresión es intrínsecamente inmoral. En el trágico caso de que estalle la guerra, los responsables del Estado agredido tienen el derecho y el deber de organizar la defensa, incluso con la fuerza de las armas. Para que sea lícito el uso de la fuerza, se deben cumplir simultáneamente unas condicionares rigurosas:

—que el daño causado por el agresor a la Nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto; —que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces; —que se reúnan las condiciones serias de éxito; —que el empleo de las armas no entrañe males o desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esas condiciones. Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llama de la “guerra justa”. La apreciación de estas condiciones de legitimidad

²⁷ Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*, 1992, Barcelona, Asociación de Editores del Catecismo.

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común (CIC, 2309).

El papa Francisco ha hecho referencia a estas disposiciones al pedir la actuación de los organismos internacionales para poner fin a la violencia desatada por las fuerzas del Estado Islámico en Medio Oriente.

II. La pobreza, violenta manifestación del mundo actual

Este tema, al igual que el anterior, merece largas y profundas reflexiones no solo para ser bien entendido, sino principalmente para hacer brotar acciones tendientes a su disminución y deseable eliminación. Me limitare a señalar algunas manifestaciones actuales de esta terrible realidad que, creo, deben ser destacadas.

Ante todo, el hecho de que la pobreza no posee una sola naturaleza: la pobreza económica, material, que golpea por su carácter escandaloso y visible, es diferente de aquella espiritual, que, por desgracia, no es menos escandalosa y visible en nuestro mundo.

Con respecto a la pobreza material, veamos brevemente tres manifestaciones dolorosas, la primera representada por la escasez de recursos económicos, la segunda significada por la pobreza que representa el hambre en el mundo y la tercera dada por la pobreza económica extrema que lleva a hablar de “vidas desperdiciadas” o “descartadas”.

Algunas consideraciones en torno a la pobreza material o económica, esa pobreza que permite hablar de clases económicamente ricas o super-ricas, una clase económica media y otra pobre o superpobre (miserable). En los últimos años ha aparecido, por debajo de esta, el fenómeno de una “infraclass” (“underclass”), la cual significa una realidad que implica no solo pobreza o que no puede ser explicada únicamente por la pobreza. Esta infraclass o clase marginal significa la terrible realidad de esas vidas que son comprendidas como “desperdiciadas” (Bauman) o “descartables” (papa Francisco). A ella nos referiremos en el tercer punto.

A nivel general, que implica aplicaciones particulares, la pobreza que se padece es debida, como una de las razones fundamentales, a la enorme injusticia manifestada en la brutal desigualdad de la distribución de las riquezas. Si la diferencia entre países ricos y pobres, entre personas ricas y pobres que se encuentran en el interior de un país, ha sido siempre escandalosa (es el foso que separa a los países “del norte” de los “del sur”, a los países “desarrollados” de aquellos a los cuales se denomina de manera eufemística “en desarrollo”), en nuestra época tal diferencia alcanza límites que parecen alucinantes.²⁸

Ya hace algunos años —recuerda Zygmunt Bauman—, Branko Milanovic, uno de los economistas más destacados del departamento de investigaciones del Banco Mundial, advertía que “la desigualdad entre los individuos del mundo es abrumadora”,²⁹ puesto que, a comienzos del siglo XXI, el 5% más rico recibía un tercio del ingreso global total, exactamente igual al 80% más pobre. Por su parte, el informe del OXFAM que acaba de aparecer señala que la riqueza se concentra cada vez más en manos de una pequeña élite:

En 2014, el 1% más rico poseía el 48% de la riqueza mundial, mientras que el 99% restante debía repartirse el 52%. Prácticamente la totalidad de ese 52% está en manos del 20% más rico de la población mundial, de modo que el 80% restante solo posee un 5.5% de la riqueza mundial. Si se mantiene esta tendencia de incremento de la participación más ricas en la riqueza mundial, en solo dos años el 1% más rico de la población acaparará más riquezas que el 99% restante [...] y el porcentaje de riqueza en manos del 1% más rico superará el 50% en 2016.³⁰

²⁸ En la cada vez más amplia bibliografía vale la pena mencionar el reciente estudio de Thomas Piketty *Capital in the twenty-first century*, diversas obras de Zygmunt Bauman tales como *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global, ¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?, Vidas desperdiciadas*, y también algunas obras no traducidas al español, como *Moral blindness* o *State of crisis*; en español se pueden ver los estudios de Carlos Mc Cadden y el estudio de Miguel del Castillo Negrete publicados por el Departamento de Estudios Académicos del ITAM.

²⁹ Cit. por Zygmunt Bauman en *Daños colaterales*, 2011, FCE, México, p. 71.

³⁰ Informe temático de OXFAM de enero de 2015, “Riqueza: tenerlo todo y querer más”, en <www.oxfam.org>.

Como vemos, esta situación en los años más recientes no ha hecho sino agravarse.³¹

En los primeros años del siglo XXI, Europa y Estados Unidos gastaban 17 000 millones de dólares anuales en alimentos para mascotas, en tanto que, según los expertos, se necesitaban apenas 19 000 millones de dólares para salvar del hambre a la población mundial. Por ello, Joseph Stiglitz recordaba en agosto de 2003 a los ministros de comercio que se preparaban para su reunión en México, que el subsidio europeo promedio por vaca “igualaba los dos dólares diarios con que apenas subsisten miles de millones de pobres”, mientras que los subsidios de 4 000 millones de dólares al algodón que el gobierno estadounidense paga a 25 000 agricultores en buena posición económica “causan la miseria de 10 millones de agricultores africanos y contrarrestan por mucho la mísera ayuda de Estados Unidos a algunos países afectados”.³² Entre tanto, “de acuerdo con el Centro para El Progreso Estadounidense, el ingreso promedio del 50% más pobre de los habitantes de Estados Unidos durante las tres últimas décadas creció en un 6%, en tanto que el ingreso del 1% más rico aumentó un 229%”.³³

La conclusión a la que llega Bauman es que “ante la desigualdad planetaria de los movimientos del capital, el crecimiento económico no se traduce en el aumento de la igualdad, sino todo lo contrario: es un factor clave del enriquecimiento de los ricos y el empobrecimiento aún mayor de los pobres”.³⁴ Debido a ello, según informa la Organización Internacional de Trabajo (OIT), el día de hoy más de 3 000 millones de personas viven debajo del nivel de pobreza, es decir, con menos de dos dólares diarios, el 20% de la población mundial consume el 90% de

³¹ A esta misma conclusión llega Paul Krugman, premio Nobel de Economía, quien afirmaba en el mes de septiembre de 2013, que, tras el rescate de los bancos ocurridos como consecuencia de la crisis de 2008, “los ricos se han salido con la suya. Se rescató a Wall Street, pero no a los obreros ni a quienes tenían casa. Nuestra supuesta recuperación no ha hecho mucho por los trabajadores corrientes, pero los ingresos de los que más ganan se han disparado, ya que casi todos los beneficios de 2009-2012 han ido a parar al 1% con los ingresos más altos y casi un tercio al 0.01% que más ganan (es decir, la gente con rentas de más de 10 millones de dólares)”. Véase “Los plutócratas se sienten perseguidos”, *El País*, 29 septiembre 2013, p. 29.

³² *Cit. en ibid.*, p. 37.

³³ Zygmunt Bauman, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* 2014, Barcelona, Paidós, p. 18.

³⁴ *Ibid.*, p. 71.

los bienes y servicios producidos: a nivel mundial, en tanto el 20% más pobre consume tan solo 1%. Y Bauman puede concluir que “la desigualdad social el día de hoy parece estar convirtiéndose en el primer *perpetum mobile* en la historia, lo que los seres humanos, tras numerosos intentos, han finalmente logrado inventar y poner en movimiento”.³⁵

La pobreza muestra también su rostro inhumano en el fenómeno del hambre. El tema ha adquirido tal importancia que las Naciones Unidas designaron al suizo Jean Ziegler relator para el Derecho a la Alimentación entre los años 2000 y 2008.³⁶ Desde 2009 lo es Olivier De Schutter.

Los comentarios que hacemos a continuación se basan en las precisiones establecidas por Jean Ziegler en obras como *Destrucción masiva. Geopolítica del hambre*³⁷ y *El problema del hambre explicado a mi hijo*,³⁸ al igual que en la presentación y aplicación al caso mexicano que realiza Miguel del Castillo en su texto *El hambre en el mundo*.³⁹

El hambre, como explica claramente Jean Ziegler, puede deberse a dos diferentes causas:

a) Causas de naturaleza estructural, debidas a la mala distribución de alimentos, a la ausencia de alimentos sanos y equilibrados en muchas regiones del mundo. Aquí lo que se ha señalado es que la falta de una distribución equilibrada de recursos económicos tiene una clara y decisiva incidencia. Las regiones y personas ricas —y cada vez más ricas— poseen grandes recursos alimenticios; las regiones y personas pobres —y cada vez más pobres— presentan graves deficiencias alimenticias.

En este sentido, el problema no reside en la ausencia de alimentos, sino más bien en la ausencia de una distribución justa. “Cada cinco segundos —escribe Ziegler—, un menor de diez años muere de hambre.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ Las tareas de Ziegler y su denuncia de las políticas del libre mercado en la determinación del precio de los alimentos, causa fundamental de hambre en el mundo, le valieron que cuatro embajadores estadounidenses que le tocaron durante su mandato combatieron con vigor sus informes y recomendaciones y en dos ocasiones solicitaron a Kofi Annan, secretario de las Naciones Unidas, que se revocará su mandato como relator.

³⁷ Barcelona, Península.

³⁸ Barcelona, Muchnik Ed.

³⁹ Miguel del Castillo Negrete, *El hambre en el mundo*, 2014, México, ITAM, Departamento de Estudios Académicos.

En un planeta que, sin embargo, vomita riquezas [...] En su estado actual, en efecto, la agricultura mundial podría alimentar sin problemas a 12 000 millones de seres humanos; o sea, el doble de la población actual. No existe, pues, a este respecto, ninguna fatalidad. Un niño que muere de hambre es un niño asesinado”.⁴⁰

Es alarmante la información proporcionada por la FAO según la cual el 34% de la producción de cereales en el mundo (principalmente maíz, trigo y cebada) se destina a alimento animal, en tanto el 9% a la industria alimentaria.⁴¹ En este sentido, se debe decir que los biocombustibles han sido desastrosos por la contaminación y por provocar hambre y falta de agua.

b) Causas de naturaleza coyuntural, que pueden ser fenómenos como sequías, huracanes, inundaciones, *tsunamis*, los cambios climáticos, a los que se añade esa terrible realidad provocada por el hombre que es la guerra. Los ejemplos son numerosos: entre 2010 y 2011, las inundaciones que afectaron a más de cinco millones de personas en Pakistán; en 2011, los desastres ecológicos ocurridos en Etiopía, en Kenia y Djibuti; en 2012, la desertificación resentida en el Sahel (principalmente en Mali, Níger, Mauritania y Senegal) y, ese mismo año, la afectación a más de 600 000 personas causada por el paso del huracán Sandy por Haití. Y la guerra suele asociarse a la presencia de fenómenos naturales que afectan a los países: tal es lo ocurrido en Somalia, Burundi, Sudán (conflicto de Darfur, que ha provocado 1.8 millones de desplazados), Afganistán, Irak, Georgia, Siria (más de cinco millones de desplazados internos), la República Democrática del Congo.

En ocasiones ocurren episodios que muestran la demencia de la violencia en grado extremo, por ejemplo, cuando el dirigente de Sudán Hasan Turali ordenó disparar a los aviones que llevaban ayuda alimentaria del Programa Mundial de Alimentos o cuando se emplea el hambre como táctica de guerra (y por ello los bloqueos económicos son ilícitos: con ellos se castiga a la población más débil y necesitada).

Y es conveniente mencionar algunas cifras. Dice Miguel del Castillo Negrete que “si asumimos, para el cálculo del número de personas

⁴⁰ Jean Ziegler, *op. cit.*, p. 19.

⁴¹ *The state of food and agriculture, 2013*, cit. por Miguel del Castillo, *op. cit.*, p. 33.

subnutridas, una vida activa moderada, el número de personas con hambre en los países en desarrollo se eleva a 1 529 millones (78% más que con el supuesto de vida sedentaria). La situación es más preocupante, ya que poco más de un cuarto (25.5%) de la población de los países pobres no tiene suficiente alimento. No solo el monto es mayor, la tendencia cambia; ya no se percibe una reducción de personas con hambre en el mundo”. Pero, continúa el autor, “si nos vamos al extremo de considerar que la mayoría de las personas de los países pobres tiene un trabajo que requiere un esfuerzo físico intenso, similar al de un campesino jornalero agrícola, o trabajador doméstico que no cuentan con equipos mecánicos (por ejemplo, hacer el arado sin la ayuda de un tractor o lavar la ropa a mano), el número de personas subnutridas en los países pobre llega a 2 566 millones”.⁴²

Al particularizar el problema del hambre al caso de México, y siguiendo los cálculos presentados por el organismo de investigación oficial más serio al respecto⁴³, se conoce que oficialmente en el año 2010 había en México 28 millones de personas con hambre y 7.4 millones con la doble condición de pobreza extrema y carencia alimentaria, moderada o grave.⁴⁴

En los últimos años, la FAO ha reconocido, además, el problema de la malnutrición o el hambre oculta, como también se le llama, lo que significa la ausencia de una alimentación equilibrada. De acuerdo con el informe de la FAO de 2013, el 30% de la población mundial carece de los nutrientes esenciales para el debido crecimiento mental y físico (minerales y vitaminas). Ello explica la aparición de diversas enfermedades, como la ceguera, y el riesgo de fallecimiento por enfermedades infecciosas. Pero la ingesta excesiva de los macronutrientes que aportan energía (carbohidratos, proteínas y grasas), hace aparecer la otra cara del hambre oculta: la obesidad y el sobrepeso, que afectan al 12% de

⁴²Del Castillo Negrete, *op. cit.*, p. 12.

⁴³Se trata de los informes presentados desde 2008 por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social —CONEVAL—, organismo público descentralizado del gobierno federal.

⁴⁴*Cfr.* datos relativos al caso de México a partir de la página 20 del estudio presentado por Miguel del Castillo Negrete.

los adultos del mundo y al 22% de los que residen en países desarrollados. “Si excluimos a las islas del Pacífico, los países con mayor proporción de hombres adultos con sobrepeso son Alemania, Estados Unidos y Malta, en donde el 70% de la población masculina tiene sobrepeso u obesidad; en las mujeres adultas ocupan los primeros lugares México, Arabia Saudita e Irlanda, con más del 70% con sobrepeso u obesidad”.⁴⁵

Según cifras de la Organización Mundial de Alimentación (OMS), cada año mueren por causas directamente relacionadas con la malnutrición tres millones de personas, casi la mitad por diabetes. En nuestro país, de acuerdo con cálculos realizados por Del Castillo Negrete, “tan solo el 14% de la población en México (16.5 millones) tiene seguridad alimentaria (no le faltan alimentos, estos son variados y no tiene necesidad de disminuir las raciones, ya que tiene el dinero o los recursos necesarios), no tiene anemia o bajo peso, y no sufre de sobrepeso u obesidad. El resto (98.5 millones) no tiene adecuada nutrición”.⁴⁶ Ello explica la razón por la cual “las muertes por desnutrición y malnutrición en México son altas. Entre el año 2006 y 2011 murieron en el país por diabetes, desnutrición, anemia y otras enfermedades nutricionales y metabólicas 569 mil personas, 5.4 veces más que las muertes por agresiones o violencia. La principal causa de muerte entre los mexicanos es la diabetes mellitus; 14% de las defunciones del 2011 se debieron a esta enfermedad”.⁴⁷

114

Finalmente, veamos la manifestación de la pobreza en la creación de una nueva realidad que caracteriza aquello que Zygmunt Bauman llama “modernidad líquida”.⁴⁸

Para Bauman, en la nueva situación en la que vivimos se producen, de manera cada vez más intensa, una serie de movimientos poblacionales de los cuales no es muy aventurado afirmar que son consecuencia de la llamada globalización y de la producción de eso que denomina “la sociedad líquida”. Según este autor, las instituciones que hasta hace pocos años se caracterizaban por salvaguardar la continuidad de los

⁴⁵ Del Castillo Negrete, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ Entre sus numerosas obras véase Zygmunt Bauman *Tiempos líquidos: Vivir en una época de incertidumbre*, 2009, México, Tusquets.

hábitos, los modelos de comportamiento aceptables, no mantienen ya su forma y “se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas”.⁴⁹ Esto ha acontecido con los Estados, los cuales, como efecto de la globalización, han ido perdiendo sus antiguas justificaciones, que han sido sacrificadas a las exigencias de la nueva economía liberal. El Estado ya no se preocupa de tareas que se consideraban esenciales, tales como proporcionar sistemas de educación, de salud, de comunicación, etc., e incluso de servicios tan fundamentales como recoger la basura, suministrar agua o de electricidad, y todo pasa a manos de particulares o de nuevos actores de una sociedad global. Con ello se destruye el sentido de comunidad, de pertenencia a un grupo comunitario y pierden sentido las expresiones de solidaridad, bien común, valores comunitarios, subsidiaridad, etc. “La exposición de los individuos a los caprichos del mercado laboral y de bienes suscita y promueve la división y no la unidad, premia las actitudes competitivas, al tiempo que degrada la colaboración y el trabajo en equipo al rango de estrategias temporales que deben abandonarse o eliminarse una vez que se hayan agotado sus beneficios”.⁵⁰

Se producen así las nuevas “sociedades abiertas”, en las cuales las riquezas se acumulan en manos de unos pocos y se vive “la experiencia aterradora de una población heterónoma, desventurada y vulnerable, abrumada y quizá supeditada a fuerzas que ni controla ni entiende del todo”.⁵¹ En estas circunstancias, el Estado, al requerir una nueva justificación, enarbola la protección a los ciudadanos; interviene cada vez menos en las actividades económicas de los individuos y se convierte en el garante una pretendida seguridad frente a fuerzas y realidades que aparecen amenazar a las personas. Así, “lo crucial no es el miedo al peligro, sino el grado de expansión que dicho miedo puede adquirir”.⁵² Lo que impera es un miedo generalizado, que se deja sentir en aquellos elementos que amenazan constantemente la vida de las personas: lo que interesa es asegurar la seguridad personal, lo que provoca

⁴⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁵¹ *Ibid.*, p. 16.

⁵² *Ibid.*, p. 18.

el aumento vertiginoso de sistemas de integridad personal. “Se ha dejado en manos de los individuos la búsqueda, la detección y la práctica de soluciones individuales a problemas originados por la sociedad, todo lo cual deben llevar a cabo mediante acciones individuales, solitarias, equipados con instrumentos y recursos que resultan a todas luces inadecuados para las labores asignadas”.⁵³

Aparece así la figura del “Estado de seguridad personal”, en el cual “el fantasma de la degradación social contra el cual el Estado social juró proteger a sus ciudadanos está siendo sustituido por la amenaza de un pedófilo puesto en libertad, un asesino en serie, un mendigo molesto, un atracador, un acosador, un envenenador, un terrorista o, mejor aún, por la conjunción de todas estas amenazas en la figura del inmigrante ilegal, contra el que el Estado moderno, en su encarnación más reciente, promete defender a sus súbditos”.⁵⁴

Los políticos advierten sobre los peligros de ese enemigo fantasma frente al cual es necesario alertar y eliminar. Se usa la política consistente en capitalizar el miedo, crear un ambiente de miedo creciente que se extiende por toda la sociedad. Así se nota cómo “la guerra contra el terrorismo” que se ha desatado en tiempos recientes representa un total contrasentido en razón del armamento inadecuado para localizar, atacar y destruir objetivos extraterritoriales, pero que ha provocado la erosión de la democracia y la falta de respeto total a los más elementales derechos humanos. “El principal resultado, y el más difundido, de la guerra que se libra contra los terroristas acusados de sembrar el miedo, es el miedo mismo. Otro resultado visible de esa guerra han sido las nuevas limitaciones impuestas a las libertades personales”.⁵⁵

El Estado moderno se encuentra a merced de fuerzas que ni controla ni puede controlar, pero que alientan igualmente ese miedo fundamental que “constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestro tiempo”.⁵⁶

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42.

Cuando se trata de poner rostro a ese miedo que acompaña a los erráticos movimientos globalizadores, fácilmente emerge la figura del solicitante de asilo, del refugiado, del desplazado en el interior del territorio, del migrante, especialmente del carente de papeles. Ellos representan los nuevos “desperdicios” humanos que son arrojados en números crecientes por nuestras sociedades.

La “modernidad líquida” se caracteriza igualmente por haber pasado de una economía de producción —en la cual lo más importante era asegurar los empleos necesarios para producir bienes económicos— a una nueva sociedad de consumo en la cual lo que más interesa es que sus miembros consuman los bienes producidos. Las nuevas tecnologías han permitido reducir cada vez más los puestos de trabajo. Y se ha creado una carrera de consumo que promete la felicidad a cambio de poseer lo que se propone siempre como nuevo, de manera que la sed que se despierta se refiere finalmente a una realización siempre futura y pendiente. Pero en esa carrera la sociedad líquida produce un gran número de casos (personas) que son incapaces de mantener el ritmo de la carrera, que pierden sus puestos de trabajo, que se transforman en personas sin hogar, que no son sujetos de crédito ni de confianza, que pierden su lugar en la sociedad y que se suman a los cada vez más numerosos “desperdicios humanos” producidos por la nueva economía.

Los parias de esta sociedad —verdaderos deshechos producidos por la sociedad global— son, como hemos dicho, los sin trabajo, los sin hogar, los migrantes económicos, los desplazados, los solicitantes de asilo, los refugiados, los apátridas... “Son todos ellos los residuos de la globalización”.⁵⁷ Así como una sociedad de consumo sedienta de novedades produce constantemente desperdicios materiales a los cuales cuesta cada vez más encontrar un destino, de manera análoga la sociedad global está produciendo “desperdicios humanos” a los cuales no es fácil hallar solución. Continuando con la analogía, así como a los desperdicios electrónicos se les envía a lugares cada más lejanos para destruirlos, de manera semejante a los nuevos desperdicios humanos se les trata de enviar a territorios lejanos en los que desaparezcan. En

⁵⁷ Zygmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, 2005, Barcelona, Paidós, p. 81.

tiempos pasados se les trataba de enviar a tierras deshabitadas, a zonas poco habitadas, pero con el tiempo esto tuvo que cambiar. “Una vez que el modo de vida moderno ha dejado de ser un privilegio de zonas escogidas, han desaparecido los primeros desagües para la eliminación de residuos humanos, a saber, los territorios ‘vacíos’, ‘de nadie’ (para ser más precisos: los territorios que, gracias al diferencial de poder global, podían verse y tratarse como vacíos o sin dueño)”.⁵⁸ Entonces hubo que buscar Estados que aceptasen recibir a tales seres humanos a cambio de una atractiva remuneración. Sucedió en el caso de Japón, país densamente poblado y con una gran cantidad de gente mayor, que propuso una suma significativa de dinero a un Estado sudamericano a cambio de usar parte de su territorio para enviar allí a una parte de esa población.

Sin ironía, Bauman hace referencia al esfuerzo relativamente reciente que realizó la Unión Europea por hallar destino a cantidades ingentes de seres humanos que buscaban llegar a su territorio. Bajo la presidencia de Gran Bretaña se pensó en crear “zonas de recepción” o “refugios seguros”, fuera de los territorios de la Unión Europea, a donde serían enviados todos aquellos seres humanos que intentasen llegar a la Unión Europea en busca de asilo y protección. Se señalaron regiones determinadas (una de ellas era una parte de Polonia), localizadas en Estados a los cuales se les pagaría cantidades no despreciables por el “servicio” prestado. De ese modo se evitaría que esos desperdicios humanos ingresaran en Europa y se les mantendría alejados de ese objetivo. Fueron enormes los esfuerzos realizados por el ACNUR por oponerse a tal determinación, que había sido calurosamente acogida por los países miembros de la Unión.⁵⁹

Bauman señala también cómo hay otras “soluciones locales a problemas globales” que “los rezagados de la modernidad” se ven forzados a practicar, tales como

las guerras y masacres tribales, la proliferación de guerrillas (con frecuencia poco más que cuadrillas de bandidos) muy ocupadas en diezmar

⁵⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹ Este y otros casos semejantes son mencionados en la obra citada de Bauman.

mutuamente sus tropas, si bien absorbiendo y aniquilando mientras tanto el “excedente de población” (sobre todo a los jóvenes, incapacitados para trabajar en casa y sin perspectivas): en resumidas cuentas, un “colonialismo de vecindario” o un “imperialismo de pobres”. A centenares de miles de personas se les expulsa de sus casas, se les asesina o se las obliga a buscarse la vida allende las fronteras de su país.⁶⁰

Esto último le permite a este autor referirse a “uno de los efectos más siniestros de la globalización, [que] es la desregulación de las guerras. La mayoría de las acciones bélicas actuales y las más crueles y sangrientas de entre ellas, las llevan a cabo entidades no estatales, no sometidas a ningún derecho estatal ni a ninguna convención internacional. Son a la par consecuencias y causas, auxiliares pero poderosas, de la continua erosión de la soberanía de los Estados, así como de las permanentes condiciones de zona fronteriza en el espacio global supraestatal”.⁶¹

III. Violencia y pobreza en la sociedad contemporánea

Lo que resta consiste en tan solo subrayar algunas conclusiones que se siguen de lo establecido anteriormente.

- 1) La sociedad representa un término análogo que se dice de muchas maneras, por lo cual se puede hablar de la sociedad familiar, laboral, nacional o internacional. Cada una realiza analógicamente algunos elementos que les son comunes, tales, por ejemplo, como la autoridad, los miembros que les constituyen, la finalidad a la que tienden, entre otros.
- 2) La sociedad política organizada en forma de Estado posee un fin que le es propio y que es su bien común. Este se integra de elementos materiales y espirituales. Ellos deben permitir a los miembros que la integran alcanzar su propia perfección.

⁶⁰ Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos*, p. 51.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 56-7.

Hay circunstancias en las cuales la realización del bien común se ve gravemente afectado, lo que puede explicar la aparición de ese terrible fenómeno que es la violencia. En tales circunstancias, como recuerda Hannah Arendt, “la violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima. Su justificación pierde plausibilidad cuanto más se aleja en el futuro el fin propuesto. Nadie discute el uso de la violencia en defensa propia porque el peligro no solo resulta claro sino que es actual y el fin que justifica los medios es inmediato”.⁶²

- 3) Como dice la propia Arendt, es lugar común afirmar que la violencia brota a menudo de la rabia y

la rabia solo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican. Solo reaccionamos con rabia cuando es ofendido nuestro sentido de la justicia, y esta reacción no refleja necesariamente en absoluto una ofensa personal, tal como se advierte en toda la historia de las revoluciones, a las que invariablemente se vieron arrastrados miembros de las clases altas que encabezaron las rebeliones de los vejados y suprimidos. Recurrir a la violencia cuando uno se enfrenta con hechos o condiciones vergonzosas resulta enormemente tentador por la inmediatez y celeridad inherente a aquella.⁶³

120

La pobreza, cuando adquiere a nivel comunitario local, nacional o mundial características graves que revelan una suma injusticia, puede desatar y desata la violencia. La única solución solo puede ser poner el remedio a semejante injusticia, remedio que debe ponerse en todos los niveles. Los problemas mundiales no pueden aliviarse solo con soluciones locales.

- 4) La violencia, cuando hace su aparición, suele dirigirse a chivos expiatorios, que suelen ser vistos como los culpables de los males contra los cuales se lucha. Es muy fácil que, a causa del ambiente desatado en la opinión pública por los medios masivos de comunicación y por la manipulación de las autoridades políticas, se considere que los

⁶² Hannah Arendt. *Sobre la violencia*, p. 71.

⁶³ *Ibid.*, p. 83.

causantes de los males que afligen a la sociedad son precisamente los desarraigados, los migrantes económicos, los sin techo ni hogar, los miserables, los que piden de asilo y los refugiados procedentes no solo de países vecinos, sino también de horizontes muy lejanos. Ellos encarnan el papel de chivos expiatorios cuya inmólación (alejamiento, rechazo) se hace urgente.

- 5) La pobreza económica es una terrible realidad, pero no debe olvidarse que igualmente lo es, y aun peor, la pobreza espiritual. Si el no tener lo necesario para comer es un verdadero azote, también lo es sentirse abandonado, de más, descartado como miembro de la sociedad. Es lo que indicaba la Madre Teresa:

El abandono es una pobreza terrible. Hay gente pobre en todas partes del mundo, pero la pobreza más profunda es no ser amado. Los pobres que nosotros buscamos —continuaba— pueden vivir cerca de nosotros o lejos. Pueden ser pobres material o espiritualmente. Pueden tener hambre de pan o hambre de amistad. Pueden necesitar vestido, o la riqueza que representa el amor de Dios por ellos. Pueden necesitar el abrigo de una casa de ladrillos y cemento, o el de tener un lugar en nuestro corazón.⁶⁴

- 6) El Estado contemporáneo que ha dejado de tener su legitimidad en la búsqueda de un “estado de bienestar”, abandonó a los individuos en una situación tal de vulnerabilidad e inseguridad que le resulta fácil proponer su legitimidad en la promesa de limitar o suavizar tal vulnerabilidad y fragilidad. Se propone entonces el tema de la seguridad personal contra “miedos presentes o asegurados, manifiestos u ocultos, genuinos o supuestos, a las amenazas que penden sobre los cuerpos, las posesiones y los hábitat humanos, ya se originen en pandemias y dietas o estilos de vida insalubres, o bien en actividades delictivas y comportamientos antisociales de la ‘clase marginal’ o, en los últimos años, del terrorismo global”.⁶⁵ Por ello “culpar a los inmigrantes —los extranjeros, los recién llegados, y en particular los

⁶⁴ Madre Teresa de Calcuta *Desde el corazón del mundo*, 1999, Novato, California.

⁶⁵ Zygmunt Bauman *Daños colaterales*, p. 77.

extranjeros recién llegados— del malestar social en todos sus aspectos (y en primer lugar, del nauseabundo y paralizante sentimiento de *Unischerheit, incertezza, précarité, insecurity, inseguridad*) está volviéndose rápidamente un hábito mundial”.⁶⁶

- 7) John Kenneth Galbraith ha afirmado, con razón, que “la guerra sigue siendo el mayor fracaso humano”, pero también, a través de los estudios de René Girard, se puede ver que la violencia no es otra cosa que el retorno a estadios primitivos y arcaicos de la humanidad. Y, como lo ha dicho el P. Raniero Cantalamessa, si se trata de creyentes, de un retraso culpable y escandaloso en la toma de conciencia del salto cualitativo del sacrificio realizado por Jesús. Este sacrificio ha permitido ver también que la violencia es siempre perdedora. Girard destaca cómo en casi todos los mitos antiguos la víctima resulta vencida y el verdugo, vencedor. Pero con el sacrificio de Jesús cambió el signo de la victoria. Inaugura un nuevo tipo de victoria que no consiste en hacer víctimas, sino en hacerse víctima. *Victor quia victima*, “vencedor por ser víctima”, así define san Agustín al Jesús de la cruz.⁶⁷

122

El valor moderno de la defensa de las víctimas, de los débiles y de la vida amenazada nació sobre el terreno del cristianismo, es un fruto tardío de la revolución llevada a cabo por Cristo. Tenemos la prueba contraria: apenas se abandona (como hizo Nietzsche) la visión cristiana para volver a la vida pagana, se pierde esta conquista y se vuelve a exaltar “al fuerte, al poderoso, hasta su punto más excelso, el superhombre”, y se define a la cristiana “una moral de esclavos”, fruto del resentimiento impotente de los débiles contra los fuertes.⁶⁸

- 8) Si “los derechos humanos se violan no solo por el terrorismo, la represión, los asesinatos [...] sino también por la existencia de extrema pobreza y estructuras económicas injustas que originan

⁶⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁷ San Agustín. *Confesiones* 10, 43.

⁶⁸ *Tenemos un sumo sacerdote*, predicación del Viernes Santo del año 2010 en la Basílica de San Pedro.

las grandes desigualdades” (papa Francisco),⁶⁹ semejante violación está produciendo el día de hoy esa consecuencia de la “modernidad líquida” constituida por los “desclasados”, las “vidas desperdiciadas”, las existencias “descartadas”, que hace aparecer a un grupo de personas como que están “de más”. No resulta nada extraño que, en un momento histórico en que grandes territorios, sobre todo de la llamada “vieja cristiandad” están abandonando el cristianismo, momentos en que la “descristianización” o “secularización” gana países enteros y continentes, se extienda una “globalización de la indiferencia” en la cual la xenofobia se vuelve bandera política frecuente.

En este panorama, la Iglesia debe ser fiel a su misión y ponerse del lado de las “víctimas inocentes”, de los pobres, migrantes, solicitantes de asilo y refugiados, de los “pobres y humillados”, pues “los pobres son el corazón del Evangelio”.⁷⁰

⁶⁹ Cit. en *Informe de desarrollo humano 2014*, elaborado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

⁷⁰ Papa Francisco, misa celebrada en la ciudad de Manila el 16 de enero de 2015.

©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

William James *Billy* Collins (Manhattan, 1941), poeta laureado en su país de 2001 a 2003, promotor incansable de la idea ducassiana de que la poesía debe ser hecha por todos —cuando menos en forma de lectura de poesía— y tal vez el lírico más leído y querido por los estadounidenses hoy, es autor de una obra extensa que abarca casi cuarenta años y en la que descuellan los poemarios *The art of drowning* (1995), *Picnic, lightning* (1998) y *The trouble with poetry* (2005).

No son pocas las afinidades entre Collins y el mexicano Jaime Sabines: en la obra de ambos encontramos el abordaje conversacional de una, digamos, metafísica de la cotidianidad, preñada de humor benévolo mas no inofensivo; en los dos poetas hay también una prolífica relación de enseñanza artística y moral, así como de afecto, con un nutrido número de lectores en sus respectivos países, una relación con el auditorio lo suficientemente excepcional como para concederles a los dos el estatus no oficial de portavoces emocionales de sus compatriotas. (No olvidemos las lecturas públicas de Sabines en Bellas Artes, por ejemplo, ni el hecho de que Collins, en su condición de poeta laureado, leyó en septiembre de 2002, en la sede del Congreso estadounidense, el poema “The names”, escrito ex profeso para honrar la memoria de las víctimas del 11-S).

Ofrecemos aquí una pequeña muestra de *The trouble with poetry*, en la cuidadosa traducción de R. E. Toledo.

Gabriel Astey

BILLY COLLINS

EL PROBLEMA CON LA POESÍA (SELECCIÓN)

*Por Billy Collins
(trad. de R.E. Toledo)*

TÚ, LECTOR

Me pregunto cómo te vas a sentir
cuando te enteres
que yo escribí esto, y no tú

que fui yo el que se levantó temprano
para sentarse en la cocina
y con la pluma mencionó

las ventanas empapadas de lluvia,
las hiedras del papel tapiz,
y al pez dorado dando vueltas en su pecera.

Voltea hacia un lado, anda,
muérdete el labio y arranca la página pero,
escucha—era solo una cuestión de tiempo

antes de que uno de los dos
se diera cuenta de las velas sin prender
y el reloj resonando en la pared.

Además de eso, nada pasó esa mañana—
una canción en la radio,
un auto silbando al pasar por la calle, afuera—

y yo estaba pensando
acerca del salero y el pimentero
que estaban parados juntos sobre el mantelito.

Me preguntaba si ya serían amigos
después de todos estos años
o si todavía serían unos extraños

como tú y yo
que somos conocidos y desconocidos
al mismo tiempo—

yo en esta mesa con un plato con peras,
tú recargado en el marco de una puerta en algún lugar
cerca de las hortensias, leyendo esto.

LUNES

Los pájaros están en sus árboles,
el pan está en el tostador,
y los poetas en sus ventanas.

Están en sus ventanas
en cada sección de la mandarina tierra—
los poetas chinos mirando la luna,
los poetas americanos observando
los listones rosas y azules del crepúsculo.

Los oficinistas están en sus escritorios,
los mineros abajo en sus minas,
y los poetas mirando por sus ventanas
tal vez con un cigarro, una taza de té,
y quizás hasta una camisa de franela
o una bata de baño estén involucradas.

BILLY COLLINS

Los editores están jugando el
ping-pong de las pruebas de página,
yendo y viniendo de una página a otra,
los chefs están cortando apio y patatas,
y los poetas en sus ventanas
porque es su trabajo por el cual les pagan nada
cada viernes por la tarde.

Parece no tener importancia por cuál ventana
aunque muchos tienen su favorita,
ya que siempre hay algo que ver—
un pájaro cogiendo una vara delgada,
las luces de un taxi dando la vuelta,
esos dos niños con gorras de lana
cruzando la calle en diagonal.

Los pescadores se mecen en sus botes,
los de telefonía trepan los postes redondos,
los barberos esperan al lado de sus sillas y espejos,
y los poetas continúan mirando fijamente
el resquebrajado baño de los pajaritos
o la rama derribada por el viento.

No es necesario aclarar ahora que
lo que el horno es al panadero
y la blusa manchada de fresas al tintorero,
la ventana es para el poeta.

Solo piensa—
antes de que se inventara la ventana,
los poetas tenían que ponerse una chaqueta
y un gorro de invierno para salir
o quedarse dentro con la mirada perdida en la pared.

Y cuando digo pared,
no me refiero a una pared con tapiz a rayas
o el dibujo de una vaca en la cenefa.

Me refiero a una fría pared de piedra,
la pared de un soneto medieval,
el corazón de piedra de una mujer,
la piedra atravesada en la garganta
de su amante poeta.

ESTATUAS EN EL PARQUE

Hoy pensé en ti
cuando me detuve frente a una estatua ecuestre
en medio de una plaza pública,

en ti que me habías enseñado
el código de tan nobles poses.

Un caballo parado en dos patas,
me dijiste, significa que el jinete murió en batalla.

Si una pata está alzada,
el hombre sucumbió a las heridas en otra parte;

y si las cuatro patas tocan el piso,
como en este caso—
cascos de bronce en una base de piedra—
quiere decir que el hombre del caballo,

este con la atenta mirada fija
en el cine cerrado de la acera de enfrente,
murió de otra cosa que no fue la guerra

A la sombra de la estatua,
me pregunté por los otros
que simplemente caminaron por la vida
sin caballo, montadura, o espada—

peatones que no podían más que
poner un pie frente al otro.

BILLY COLLINS

Me figuré las estatuas de los enfermos
recostados en sus camas de piedra,
los suicidas tanteando el filo de mármol,
estatuas de víctimas de accidentes cubriéndose los ojos
los asesinados cubriéndose las heridas,
los ahogados jalando aire silenciosamente.

Y ahí estaba yo,
subido en un bloque de granito gris-rosado
cerca de los árboles dando sombra en un parque,
mi nombre y fechas grabados en una placa,

arrodillado, ojos levantados,
rezándole a las nubes pasajeras,
siempre rogando por un día más.

VIAJAR SOLO

En la cafetería del hotel esa mañana,
la mesera llevaba un uniforme rosa
con “Florence” bordado sobre su corazón.

Y el hombre que checó mi maleta
tenía una placa que decía “Ben”.
Detrás de él había una larga fila de palmeras.

En el avión, dos mujeres servían tragos
de un carrito que empujaban por el angosto pasillo—
“Debbie” y “Lynn” de acuerdo con sus etiquetas aladas.

Y esa era mi compañía
mientras volaba de costa a costa,
diciendo lo preciso y solo para hablar

del café, la maleta, las botellitas de vodka.
Dije poco más que un “gracias”
y un “¿puede retirar esto, por favor?”

Y sin embargo, empecé a sentir que todos ellos
estaban listos para abrirse,
para conocerme mejor, tal vez empezar una amistad.

Florence se veía irritada
al ir de mesa en mesa,
pero ¿estaría disimulando su necesidad

de saber de mis años mozos—
la pelota que lanzaba y cachaba con las manos,
las veces que me escondía detrás
de los vestidos de mamá?

¿Y me equivoqué tanto al ver en los ojos de Ben
un atisbo de interés en mis teorías
y hábitos—mi visión de la Ilustración,

mi amor por la baraja, el horario que tiendo a seguir?
¿Y qué hay de Debbie y de Lynn?
No se veían ansiosas por preguntar acerca
de mi proceso de escritura,

mi forma de componer por las mañanas
cerca de la ventana, lo cual yo habría admitido
si tan solo hubieran tenido el valor de preguntar.

Y de forma extraña—yo habría continuado
al dejar ellas de servir los tragos
y los otros pasajeros voltear a escuchar—
la única emoción que siento, Debbie y Lynn,
es lo que el castor debe sentir,
al llevar cada vara hacia su construcción oculta,

la cual crea el estanque tranquilo
que da al ánade real un lugar para chapotear,
al par de cisnes un lugar donde esconder a sus crías.

BILLY COLLINS

EL PROBLEMA CON LA POESÍA

El problema con la poesía, me di cuenta
mientras caminaba por la playa una noche—
la arena fría de Florida bajo mis pies descalzos,
un espectáculo de estrellas en el cielo—

el problema con la poesía es
que promueve la escritura de más poesía,
más guppys amontonándose en la pecera
más conejitos
saliendo de sus madres al pasto lleno de rocío

¿Y cómo terminará esto?
A menos que finalmente llegue el día
en que hayamos comparado todo lo que hay
en el mundo
con todo lo demás que hay en el mundo,

y no haya nada más que hacer
que cerrar nuestros cuadernos en silencio
y sentarnos con las manos cruzadas sobre
el escritorio.

La poesía me llena de júbilo
y me levanto como una pluma en el viento.
La poesía me llena de pesar
y me hundo como una cadena lanzada desde
un puente.

Pero más que nada la poesía me llena
de urgencia por escribir poesía,
de sentarme en la obscuridad y esperar
a que aparezca
la pequeña llama en la punta de mi lápiz.

Y con eso, el deseo de robar,
de asaltar los poemas de otros
con una linterna y un pasamontañas.

Y qué triste horda de bandidos somos,
carteristas, asaltantes comunes,
me dije a mí mismo
mientras una onda fría pasaba por mis pies
y el faro movía su megáfono sobre el mar,

lo cual es una imagen que robé directamente
de Lawrence Ferlinghetti—
siendo totalmente honesto por un momento—

el poeta ciclista de San Francisco
cuyo librito—parque de diversiones
llevaba en un bolsillo de mi uniforme
de un lado a otro
por los truculentos pasillos de la preparatoria.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL GATO DEL COLISEO

*Adrián Chávez**

para Bruna

A la salida del metro ya se podía ver al coloso, resignado como se espera de cualquier cadáver de más de veinte siglos; tenía los huesos apenas untados del sol de mediodía, y entre ellos el turismo se paseaba como fauna necrófaga y chismosa. El extranjero cedió el paso a la italiana que nunca había estado en Roma y dijo *prego* otra vez. Y otra vez ella, aunque hablaba un poquito de español, sonrió en italiano.

Les pareció conveniente caminar uno junto al otro hacia la taquilla, como si hubieran comenzado juntos sus vacaciones semanas atrás, como si no se hubieran conocido en el vagón. A ella le había gustado de él su cortesía desbordada, que creyó propia de algunos extranjeros. A él le gustó que ella fuera bonita.

Como era de suponerse, el extranjero pagó ambos boletos para recorrer las entrañas del anfiteatro; al principio, la italiana que nunca había estado en Roma se rehusó, sacó su cartera inclusive, pero luego pensó que en todo caso podría ahorrarse ese dinero y comprarle a su mamá un imán para el refrigerador, y le pareció que estaba bien.

Adentro, el lugar tenía una afluencia penosa si se la compara con la del Siglo II. Quizá por ser lunes. El extranjero hizo una leve caravana para abrir paso a la italiana entre un grupo de rusos que bloqueaba el paso por estar fingiendo, con mucha verosimilitud, escuchar al guía.

*Narrador y traductor.

ADRIÁN CHÁVEZ

Resultó entonces que este guía no hablaba ruso pero sí suficiente inglés para explicar que alguna vez hubo, afuera del Coliseo, una estatua del emperador Nerón. El extranjero, que no hablaba inglés pero sí suficiente español, tradujo para ella lo relativo al “Estado del emperador Nero” —que así se llama Nerón en inglés—; ella, por su parte, apenas hablaba español pero sí suficiente italiano para entender que “Nero” —que así se dice *negro* en italiano— era un gato legendario que habitaba el Coliseo desde tiempos de un viejo emperador. “Vamos a buscar al gato”, dijo ella, y a él le pareció una idea maravillosa, pues aunque no sabía de qué gato se hablaba le prometió que lo encontrarían.

“¿Te ayudo con tu bolsa?”, dijo, mientras buscaban las escaleras. En la opinión de ella, la bolsa no pesaba demasiado y, aunque así hubiera sido, se consideraba lo suficientemente fuerte para soportar el peso todo el día; no obstante, se le ocurrió que quizá el extranjero ofrecía su ayuda no por considerarla incapaz, sino bonita. Además, se dio cuenta, en caso de aparecer el gato negro necesitaría ambas manos libres para atraparlo. Así se lo hizo saber al extranjero una vez que le entregó su bolso. Él no entendía cuál era el sentido de atrapar al gato —en caso de encontrarlo—, pero de inmediato se ofreció a atraparlo él mismo.

Una vez en el piso superior, comenzaron la búsqueda entre las galerías. A ella le pareció un poco extraño, hay que decirlo, que él se hincara y le besara la mano al salir del ascensor; sintió sus mejillas ruborizarse, igual que se ruboriza Roma apenas un par de veces durante el invierno, y algún radical podría incluso decir que se sintió incómoda. Si así fue, su incomodidad no duró más de unos segundos, pues al advertir las miradas de envidia de otras mujeres, no solo se supo afortunada sino merecedora de un gesto que de pronto dejó de oler a medieval.

Aunque el sol, en su calidad de turista, seguía coqueteando con la trasnochada construcción, esta se obstinaba en permanecer fría en sus cavidades de cemento y traventino. Sus miradas iban pellizcando cada siguiente paso, esperando que en algún rincón, tras una pilastra o un muro mordidos por el tiempo, estuviera Nero, el gato, tan material a estas alturas. Quizá dieron varias vueltas al óvalo, a juzgar por las veces que pasaron frente a la tienda de *souvenirs*; tampoco es que las estuvieran contando, sobre todo porque él estaba ocupado haciendo caravanas

en cada arco que tuviera pinta de haber sido, en tiempos del esplendor romano, una puerta, y ella estaba dedicada a preguntarse si debía detenerlo o sentirse halagada. Luego su indecisión, apenas comparable con la de la torre de Pisa, se vio interrumpida por un niño escandinavo que vomitó generosamente frente a ella.

No importa qué sucedió después con el niño escandinavo, aunque lo más probable es que se haya repuesto, haya llegado a adulto y contado repetidamente aquella ocasión en que vomitó sobre patrimonio cultural de la humanidad. Tampoco le importó al extranjero, que sin dudarle se quitó la camisa y, doblada en varios pliegues, la acomodó con garbo sobre la basca todavía a temperatura niño escandinavo para que la italiana pudiera pasar sobre ella sin mancharse los zapatos. A juzgar por sus reacciones, a algunas personas les pareció inusual ver a un hombre con el torso desnudo en el Coliseo. Quizá porque hacía frío.

El perímetro del vómito del niño escandinavo apenas podía compararse con la amplitud del corredor, y tal vez fuera ésta la razón de que la italiana considerara innecesario el gesto de su compañero. ¿Acaso él no la creía capaz de sortear el obstáculo? No se puede afirmar de la italiana que poseyera una inteligencia fosforescente, pero sí es justo decir que su primera reacción ante el acontecimiento fue la idea, sensata en la mayoría de los casos, de rodear el caldo gástrico. Sin embargo, no bien sintió la voluntad de reclamar su derecho de autosuficiencia, creyó comprender que aquella camisa podría significar no un gesto absurdo sino el sacrificio que un hombre era capaz de hacer por ella y no por cualquiera de las otras mujeres presentes. Quizá porque hacía frío. El caso es que ella dio un paso sobre la prenda y con el siguiente libró la zona de riesgo. En ese momento, las miradas turistas que hasta entonces habían estado fijas en el extranjero, se distribuyeron entre ambos.

El incidente empañó los ánimos de la concurrencia, empezando por los del personal de limpieza. El extranjero y la italiana tomaron aún algunas fotos del interior del coloso y hasta del arco de Tito, y luego se dirigieron a las escaleras, pues aunque no había razón para irse tan pronto les pareció lo más lógico tras el desagradable suceso y la consiguiente devaluación del monumento.

ADRIÁN CHÁVEZ

Durante el descenso, ella tuvo la certeza de sentirse inútil. No se sabe si a causa del fracaso en la búsqueda del felino ancestral o porque hasta ahora había condescendido a cada gesto de cortesía, tan común en algunos extranjeros. Pero sí es seguro que la invadió una sensación de comodidad culposa, parecida a la hipersomnia posprandial, pero en el alma —esto último lo afirman varios científicos, pero es verdad—. Incluso pensó en algunas frases que podría decir en ese momento para traer su dignidad a la conversación. No alcanzó a proferirlas; al llegar a la planta baja divisó, entre las ruinas de la arena, la sombra de un látigo perezoso, quizá la cola de un gato.

La italiana se precipitó a la rejilla más cercana y cuando estaba por llegar trastabilló torpemente, como quien quiere demostrar que caminar es muy difícil. Cayó al suelo y uno de sus zapatos voló hacia el área restringida, donde hace siglos peleaban los gladiadores.

El extranjero dio un salto, o quizá dos saltos pequeños, dependiendo de la definición que se tenga del salto, y llegó hasta donde yacía ella. Trató de levantarla entre sus brazos y cargarla, como se cargan las recién casadas y los costales de papas. Ella tuvo un reflejo y lo detuvo, con lo que algún alarmista llamaría un atisbo de molestia. “Estoy bien, puedo sola”, dijo.

Él se detuvo en seco. La miró, herido. Luego sonrió.

“Ya sé que estás bien”.

Se miraron una vez más. Quizá porque, en realidad, la italiana no sabía si se había lastimado; quizá porque el gato se había perdido para siempre; quizá por la sonrisa del extranjero o quizá porque era lunes. El caso es que la italiana se dejó elevar en brazos.

Apenas unos segundos después, la pareja salió por la puerta del Coliseo: él, con el torso desnudo y la sonrisa transparente. Pero todas las miradas las imantaba ella, sobre los brazos de él, en su trono de piel. Todavía sintió un pellizco de incomodidad —quizá porque a lo largo de su vida había probado asientos más confortables—, pero, como caminar sin un zapato habría resultado inconveniente, decidió relajarse, ponerse a gusto y finalmente abrazar a su acompañante, que reaccionó con agradable sorpresa. Se dejó inundar por una somnolencia que se le subió desde el vientre, quizá por algo parecido a la culpa, quizá porque el sol, emocionado por la vista panorámica, comenzó a entibiar la ciudad.

Adrián Chávez (Estado de México, 1989) es narrador y traductor. Egresado del Instituto Superior de Intérpretes y Traductores, estudió también Lengua y Literaturas Hispánicas en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) y el diplomado en Creación Literaria del Instituto Nacional de Bellas Artes. Cuentos suyos han sido publicados en diversas revistas impresas y digitales del país. Actualmente es coordinador editorial de la revista digital *La Hoja de Arena* y becario del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA) en la categoría de Novela. Twitter: @Ad_Chz

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

¿ES LO SUBJETIVO UN MITO?

*Mario Gensollen**

IS SUBJECTIVITY A MYTH?

RESUMEN: El autor argumenta que resulta poco claro el papel que cumpla nuestra noción clásica de subjetividad en cualquier empresa cognitiva. En un segundo momento, trata de delinear un concepto útil de subjetividad que no se oponga binariamente al concepto de objetividad; y, hacia el final, traslada algunas de las conclusiones previas a sus consecuencias en el quehacer de las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: subjetividad; privacidad; interioridad; Davidson; Wittgenstein.

ABSTRACT: The author states that the role of our classic notion of subjectivity is not clear in cognitive tasks. Secondly, he attempts to highlight the usefulness of a concept of subjectivity that has no binary opposition to objectivity. Finally, he will apply some of these previous arguments to his work in social sciences.

KEYWORDS: **subjectivity, privacy, inner self, Davidson, Wittgenstein.**

RECEPCIÓN: 11 de marzo de 2014.
ACEPTACIÓN: 9 de junio de 2015.

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

¿ES LO SUBJETIVO UN MITO?

142

En su famoso artículo de 1988, *El mito de lo subjetivo*, Donald Davidson cuestionó de manera rotunda la forma en la que hemos llegado a concebir la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la mente humana y la naturaleza. Este pretendido dualismo subjetivo/objetivo, y una serie de ideas asociadas a él —pensaba Davidson— debían ser rectificadas. Haciendo eco de algunas ideas de Davidson y Wittgenstein (entre otros), trataré de hacer dos cosas: en primer lugar, cuestionaré la inteligibilidad misma de nuestra concepción —heredada de la modernidad y el cartesianismo— de lo *subjetivo*. Para ello, pondré en duda tanto su aspecto semántico como su aspecto epistémico: cuestionaré la idea misma de un

lenguaje privado,¹ así como la idea de que el conocimiento subjetivo (el conocimiento de nuestra propia mente) es de un carácter especial y privilegiado. Hecho esto, queda poco o nada de nuestra vieja concepción de lo *subjetivo*. En un segundo momento, atiendo a algunas consecuencias metodológicas del dualismo subjetivo/objetivo, en particular a aquellas que nos han encaminado a dualismos no menos problemáticos: aquel entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre metodologías cuantitativas y metodologías cualitativas, y entre ciencias naturales, y sociales y humanidades. Sin el viejo concepto de lo

¹Aunque lenguaje privado y subjetividad no son la misma cosa, la posibilidad de un lenguaje privado es el correlato semántico de la subjetividad epistémica y metafísica.

subjetivo, las dicotomías metodológicas deben ser abandonadas a favor de un monismo metodológico y un pluralismo explicativo. Para ello, defenderé una visión austera de naturalismo metodológico, así como una visión pluralista de los tipos de explicaciones, siempre en dependencia de nuestros intereses epistémicos.

Mi objetivo no es defender estas tesis por separado, algo que excedería los límites de este trabajo y requeriría defensas independientes. Me interesa, más bien, mostrar cómo todas estas posiciones pueden convivir coherentemente unas con otras. En otras palabras, que nada hay de paradójico o contradictorio en sostenerlas todas a la vez. Ahora vayamos por pasos.

I

Primero que nada, no sobra caracterizar brevemente el concepto cartesiano de lo *subjetivo*, el cual hemos heredado y permea innumerables de nuestras prácticas cognitivas. Según la concepción heredada, la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo se aloja en la diferencia entre dos tipos de entidades: la naturaleza y la mente humana. Desde este punto de vista, existe una diferencia real entre la mente y el mundo. Conocemos la historia: mientras que el mundo es ma-

terial, espacio-temporal, y se rige por leyes mecanicistas, la mente es inmaterial, solo temporal y se rige por leyes misteriosas. Las consecuencias de este dualismo ontológico han sido estudiadas hasta la saciedad: de este dualismo deviene nuestra idea de interioridad, privacidad, así como de subjetividad. Mientras que el mundo es público y externo, y puede ser estudiado de manera objetiva y cuantitativa, la mente es interna y privada, cognoscible solo de manera subjetiva y cualitativa.

Hay al menos dos reacciones distintas ante esta concepción dualista: la primera es el rechazo del estudio de lo subjetivo, relegando cualquier empresa cognitiva sobre lo subjetivo —en el mejor de los casos— a las *ciencias blandas*; la segunda —definida por el cartesianismo— opta por considerar a lo subjetivo como la piedra angular de todo nuestro conocimiento: nada más seguro —piensan ellos—, que el conocimiento de nuestra propia mente.

A partir del dualismo ontológico entre la mente y el mundo, podemos ver que se siguen una serie de dualismos de otra índole:

- a) Dualismo semántico: entre el lenguaje psicológico (o mentalista) y el lenguaje físico descriptivo: los significados del primero vendrían dados

NOTAS

por el sujeto que asigna significados a las palabras de dicho lenguaje a partir de su propio caso, generando innumerables lenguajes privados (tantos como sujetos); mientras que los significados del segundo serían intersubjetivos y, por tanto, públicos.

b) Dualismo epistémico: entre el conocimiento que podemos obtener de nuestro estudio del mundo y el conocimiento de nuestra propia mente.

c) Dualismo metodológico: entre las herramientas (metodologías) que usamos para conocer el mundo y las que usamos para conocer nuestra propia mente.

La tradición ha optado la mayoría de las veces por concentrarse en la validez o invalidez del dualismo ontológico. Los filósofos de la mente, de la psicología, los científicos cognitivos, incluso los neurocientíficos, han debatido con algidez los argumentos a favor y en contra del dualismo entre la mente y el mundo. Los pocos defensores hoy en día del dualismo ontológico han refinado sus argumentos, sabiendo que el dualismo cartesiano ha perdido toda su fuerza, y se han refugiado en posiciones mucho más sofisticadas, tales como el dualismo de propiedades, la teoría del doble aspecto y algunas formas de emergentismo. La amplia mayoría, por el contrario, ha optado por diversas formas de monismo fisi-

calista. Sin embargo, el debate está lejos de poder cerrarse.

Por lo anterior, mi estrategia es inversa. No diré nada con respecto al dualismo ontológico. Cuestionaré tanto el dualismo semántico como el epistémico y el metodológico. Desde el punto de vista que adopto, si no tenemos buenas razones para defender estos dualismos, no tendremos tampoco ninguna buena razón para defender el dualismo ontológico. Empezaré entonces por cuestionar la inteligibilidad misma del concepto de lo *subjetivo* en su vertiente semántica y epistémica.

Si recordamos la caracterización anterior del concepto moderno de lo *subjetivo*, este parece tener algunas consecuencias semánticas importantes. Si la mente y el mundo son ontológicamente distintos —decíamos—, eso parece implicar que nuestras formas de hablar de ambos, de conocerlos y de estudiarlos deben ser distintas también. Estas formas distintas de hablar de ambos se hacen patentes en dos tipos de lenguajes: un lenguaje psicológico o mentalista que incluye términos como creencia, deseo, expectativa, emoción, sensación, etc., y otro lenguaje físico descriptivo, con el que nos referimos al mundo externo a la mente. Los significados del lenguaje mentalista dependerían del hablante: este le asignaría significados a los términos a

partir de su propio caso: “dolor” significaría para Juan “el dolor que siente Juan”. Así, habría inconmensurabilidad semántica entre el lenguaje mentalista de Juan y el de Pedro, pues para ambos el significado de los términos mentales dependería de su propia experiencia interna, privada y subjetiva. Es este el origen de lo que se ha denominado como *lenguaje privado*: “Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje”.² Esta concepción de un lenguaje privado fue expresada y defendida por Bertrand Russell en *La filosofía del atomismo lógico*:

Al hacer uso una persona de una palabra no le atribuye idéntico significado que cuando otra se sirve de la misma. He oído decir a menudo que esto último supone una contrariedad. Semejante opinión es infundada. Sería funesto que las personas significasen las mismas cosas mediante las palabras que usan. Ello haría imposible toda comunicación y convertiría al lenguaje en la menos prometedor y más inútil de las cosas imaginables, ya que el significado que ustedes confieran a sus palabras habrá de depender de la naturaleza de los objetos que conozcan direc-

tamente y, puesto que personas diferentes conocen directamente objetos asimismo diferentes, estas últimas no podrían dialogar entre sí a menos de que atribuyeran significados diferentes a sus palabras. De lo contrario, nos veríamos constreñidos a hablar de lógica —un resultado no del todo indeseable [...] Sería incalculablemente enojoso tener que servirnos de un lenguaje libre de ambigüedades y podemos, por tanto, congratularnos de no contar con él.³

La concepción russelliana de un lenguaje privado y el argumento que esgrime para defenderla son sumamente atractivos. Russell parece pensar que el hecho de no contar con significados compartidos hace útil la comunicación. Sin embargo, como veremos, la torna imposible. Wittgenstein esgrimió un argumento —conocido como *el argumento contra el lenguaje privado*— sumamente discutido en la segunda mitad del siglo XX, y que echa por tierra la posibilidad misma de la existencia de un lenguaje privado.

En primer lugar, habría que decir algo con respecto a lo que hace a este lenguaje un *lenguaje privado*. La privacidad de un lenguaje tal radicaría en los objetos a los cuales refiere. Las palabras de este lenguaje serían incomprensibles para cualquiera que

²Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1988, México, UNAM, § 243.

³Bertrand Russell, *The philosophy of logical atomism*, 1918, Abingdon, Routledge, pp. 22-23.

NOTAS

no conociera directamente los objetos a los que dichas palabras hacen referencia; y, dado que las sensaciones de una persona A no las puede experimentar una persona B en lugar suyo, se concluye que B estaría incapacitado para comprender el significado de las palabras en cuestión o el lenguaje constituido por palabras con dichas características. Así, no habría posibilidad de que B comprendiese el lenguaje de A, así como A no podría comprender el lenguaje de B. La posibilidad de un lenguaje privado, como el lenguaje de las sensaciones, socava cualquier pretensión de comunicación. Cualquier comunicación sería aparente —contra Russell: un sujeto A hablaría, en una situación ideal, con las mismas palabras que B, pero los significados serían distintos, pues las palabras harían referencia a objetos distintos, incognoscibles por cualquiera que no experimentase la sensación de manera directa. Son dichos objetos privados, las sensaciones de A y B, los que imposibilitarían la mutua comprensión.

Contra la posibilidad de un lenguaje tal es contra la que Wittgenstein esgrime su argumento, el cual suele situarse entre los parágrafos 243 y 351 de las *Investigaciones filosóficas*. Delinearé brevemente el argumento, pero primero, recordemos: de acuerdo con la concepción dualista

(cartesiana), los estados mentales son privados en el sentido específico de que solo son accesibles y cognoscibles de manera directa desde la perspectiva de la primera persona (de aquel que los tiene). Esto implica que están separados o solo tienen una relación contingente con el mundo público: es decir, un mundo en el que sus contenidos son igualmente accesibles y cognoscibles para más de una persona. Es en este sentido en el que, para la concepción cartesiana, los estados mentales son *entidades privadas* u *objetos privados*.

Ahora demos el siguiente paso. ¿A qué nos referimos con “estados mentales”? Para Wittgenstein, mientras elabora el argumento contra el lenguaje privado, su paradigma de estados mentales serán las sensaciones: aquellas que siento y a las que tengo un acceso privilegiado. En este sentido —como hemos visto—, la mente sería aquella cosa (teatro, receptáculo) con respecto a la cual solo yo tengo una perspectiva epistémica de primera persona. Así, mis estados mentales son transparentes: son aquello que yo creo que son.

Contra esta imagen, lo primero que hay que tener en cuenta es el giro wittgensteiniano: no hay acceso epistémico privilegiado, pues ni siquiera puede decirse en sentido estricto que yo sé que tengo una sensación, pues que realmente lo supiera implicaría

que es posible que me equivoque al respecto.⁴ En este sentido, se podría decir más bien que los otros saben que yo tengo una sensación, mientras que yo no lo puedo decir respecto a mí mismo. Lo que Wittgenstein parece querer sugerirnos es lo siguiente: que yo no requiero un criterio para saber si experimento una sensación como *dolor*. Lo anterior quiere decir que yo no requiero un criterio de identidad para mis propias sensaciones.

Para Wittgenstein, el problema es esencialmente gramatical: nuestro juego del lenguaje de las autoatribuciones de estados mentales es tal, que si alguien cometiera errores al auto-attribuirse dolor, lo que esto indicaría solamente es que él no ha comprendido la palabra “dolor”. Aquí el problema parece estar en la noción misma de *sujeto*: si alguien a quien le preguntáramos si tiene dolor me dijera: “No lo sé, déjame ver”, y empezara a analizar su propia conducta, diríamos que no ha entendido la diferencia crucial entre la gramática de la primera y tercera personas —entre decir *yo* y decir *él*— y que quizá no entiende la noción misma de *sujeto*.

Resumamos el punto hasta el cual hemos llegado: en la concepción cartesiana de la mente, el privilegio que tenemos con respecto a nuestros estados mentales se explica por su naturaleza privada. En otras palabras,

es porque solo yo lo sé, que realmente yo lo sé. Pero supongamos que en verdad nuestros estados mentales fuesen privados: ¿realmente tendríamos un acceso privilegiado a ellos que nos garantizara una referencia en primera persona a los mismos? Es en este contexto donde se comprende el célebre ejemplo wittgensteiniano del escarabajo:

Si digo de mí mismo que yo sé solo por mi propio caso lo que significa la palabra “dolor” — ¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente?

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor solo por su propio caso! —Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo solo por la vista de su escarabajo. —Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. — ¿Pero y si ahora la palabra “escarabajo” de estas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía. —No, se puede “cortar por lo

⁴Wittgenstein, *op. cit.*, § 246.

NOTAS

sano” por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de “objeto y designación”, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.⁵

Aquí el concepto clave —con el cual trabajó Wittgenstein arduamente casi los primeros cien párrafos de las *Investigaciones*— es el de *juego del lenguaje*. Para Wittgenstein, un juego del lenguaje es “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”.⁶ También, Wittgenstein considera que un juego del lenguaje es una práctica, con reglas al menos implícitas, en la que más de una persona puede participar. Por último, señala que los juegos del lenguaje son de distintos tipos y que muchos problemas filosóficos surgen cuando tratamos de entender un juego a partir de las reglas de otro juego. Ahora bien, el núcleo del argumento esbozado en el párrafo 293 es el siguiente: nosotros no podemos introducir —piensa Wittgenstein— en un lenguaje público un término que refiera (en ese lenguaje) a un objeto privado. Si tenemos en mente el caso del escarabajo, la situación sería la siguiente: si alguien usa la palabra “escarabajo” justo como yo la uso, incluso aunque

no hubiese nada dentro de su caja, ambos acordaríamos que lo que él tiene es un escarabajo, y que “escarabajo” es la palabra adecuada para nombrar aquello que él tiene. Así, no podría ser un objeto privado al cual nos estemos refiriendo, por lo cual los objetos privados —nos dice Wittgenstein— quedan fuera de consideración por irrelevantes.

Sólo resta una última posibilidad. Alguien podría argumentar lo siguiente: a pesar de que no podamos hacer referencia a objetos privados en un lenguaje público, podríamos disponer de otro lenguaje para nuestro uso propio en el cual hiciéramos referencia a lo que solo podemos conocer desde la perspectiva epistémica de la primera persona. Y este lenguaje nadie podría entenderlo, dado que nadie podría saber si estoy usando las palabras correctamente. Contra esta segunda suposición, el argumento contra el lenguaje privado es mucho más sutil: es parte de la gramática de las palabras que refieren a sensaciones en nuestro lenguaje público —piensa Wittgenstein— el que no cometamos errores cuando las aplicamos a nosotros mismos, siempre y cuando comprendamos su significado. Quien usara este lenguaje privado además del público, estaría suponiendo que tiene las mismas garantías, en lo que respecta a su lenguaje privado, que tiene quien usa el lenguaje

⁵ *Ibid.*, § 293.

⁶ *Ibid.*, § 7.

público de las sensaciones para hablar de sus propias sensaciones. Sin embargo, dicha garantía pertenece a la gramática del lenguaje público, por lo cual no puede suponer que dispone de la misma en su lenguaje privado. En otras palabras: ¿cómo sabría el usuario de este lenguaje privado que la palabra *S*, que usa para designar un objeto privado en este momento, designa el mismo objeto privado que designaba la última vez que usó la palabra? ¿Cómo sabría siquiera que *S* designa un objeto privado? El punto es que estas preguntas no tienen respuesta desde la perspectiva del usuario de este lenguaje privado. Él nunca podrá saber si está equivocado ni tampoco sabrá si estaba en lo correcto. Tampoco puede apelar a otros usuarios del lenguaje, dado que dicho lenguaje solo él lo comprende. Por último, dado que no hay un criterio de corrección en el uso de este supuesto lenguaje, no hay forma de saber siquiera si este designa verdaderamente objetos privados. Así —concluirá Wittgenstein—, parece que la idea misma de lenguaje privado carece de sentido.

De este modo, si el argumento contra el lenguaje privado es válido, parece que nos dice algo como lo siguiente: dado que no podemos hacer referencia a objetos privados en un lenguaje público y tampoco podemos hacer referencia a ellos en un lenguaje

privado, no podemos referirnos a ellos en absoluto. A partir de este razonamiento, la concepción cartesiana de la mente y lo subjetivo sufre un fuerte revés: si el argumento contra el lenguaje privado es válido y aceptamos a su vez la concepción cartesiana, esto implicaría que no podríamos hablar siquiera de la mente. En conclusión: todo aspecto subjetivo es irrelevante desde un punto de vista semántico: el lenguaje es esencialmente intersubjetivo y la subjetividad queda fuera de cualquier consideración.

Ahora pasemos al dualismo epistémico. Descartada la posibilidad de articular inteligiblemente una concepción tradicional de lo subjetivo desde un punto de vista semántico, queda la posibilidad que podamos articularla desde un punto de vista epistémico: que lo subjetivo se aloje en algo que podemos conocer solo desde la perspectiva (subjetiva) de la primera persona. La tradición poscartesiana ha pensado que el conocimiento de nuestra propia mente cumple las condiciones anteriores: solo yo puedo conocer de una manera especial y privilegiada los contenidos de mi propia mente. En este sentido, lo subjetivo tendría lugar en el autoconocimiento. Las herramientas cartesianas para el autoconocimiento son la conciencia y la introspección: mediante ellas —pensaba

NOTAS

el cartesianismo—podíamos obtener de manera transparente un conocimiento infalible y privilegiado de nuestros propios estados mentales.

Fue Gilbert Ryle quien, en *El concepto de lo mental*, cuestionó las supuestas garantías que nos otorgaban la conciencia y la introspección.⁷ Ryle argumentó que tanto la introspección como la conciencia constituían *el mito del doble acceso privilegiado*, y mostró por qué tenemos buenas razones para sospechar que somos constantemente falibles con respecto al conocimiento de nuestra propia mente, entre otras razones, Ryle señalaba que el autoconocimiento podía caer fácilmente en el problema judicativo de que el sujeto es juez y parte respecto al conocimiento de su propia mente; así como que hay estados mentales—en especial emociones, como la ira o la tristeza—que nos impiden conocer de manera objetiva los contenidos de nuestra propia mente (haciendo eco de un argumento brindado por Hume).⁸

Ahora bien, independientemente de que las supuestas herramientas de las que disponemos para el conocimiento subjetivo de nuestra propia

mente sean desacreditadas, alguien podría sugerir que la interioridad y la privacidad de la propia mente siguen dando un espacio a lo subjetivo. Así resume esta concepción moderna de la subjetividad George Steiner:

Nadie ni nada puede, de manera verificable, penetrar mis pensamientos. Hacer que otro ser humano *lea* los pensamientos de uno no es más que una figura retórica. Puedo ocultar por completo mis pensamientos. Puedo disfrazar y falsificar su expresión externa lo mismo que puedo hacerlo con mi lenguaje gestual o corporal. Las plañideras contratadas claman de dolor sobre los restos de unos clientes a los que no conocen. Ni siquiera la tortura puede arrancarme más allá de toda duda mis pensamientos más íntimos. Ningún otro ser humano puede pensar mis pensamientos por mí.⁹

Sin embargo, dicha concepción es falsa. Ya sabemos que el lenguaje que utilizamos para referirnos a nuestros estados mentales es el mismo que usamos para referirnos a los estados mentales de otros. También, empíricamente, ahora sabemos que no hay nada en principio que me impida saber que el otro me engaña. El fantasma de la mentira y el fingimiento han sido desterrados para

⁷Véase Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*, 1967, Buenos Aires, Paidós; especialmente el capítulo 6.

⁸Esto lo he desarrollado con amplitud en otro lugar; véase Mario Gensollen, “Conductismo lógico y autoconocimiento, Alegato en pro de la primera persona”, *Tópicos* 31, pp. 103-134.

⁹George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, 2007, México, FCE-Siruella, pp. 27-28.

siempre de nuestra concepción de la intersubjetividad. Paul Ekman,¹⁰ siguiendo una intuición darwinista,¹¹ ha demostrado que los gestos faciales —y, en particular, las microexpresiones— contradicen nuestra verbalización y terminan siendo indicadores fiables de engaño. Wittgenstein, por su parte, en sus *Últimos escritos de filosofía de la psicología*, proporcionó una gramática del fingimiento que cuestionaba seriamente los conceptos de interioridad y privacidad antaño ligados a nuestra concepción de la mente.¹²

Ahora bien, si no tiene sentido articular el concepto de lo *subjetivo* ni desde una perspectiva semántica ni desde una epistémica, ¿qué nos queda de dicho concepto? Davidson concluye así *El mito de lo subjetivo*:

¿Qué queda entonces del concepto de subjetividad? En lo que se me alcanza, hay dos rasgos de lo subjetivo tal y como se conciben clásicamente que quedan en su sitio. Los pensamientos son privados en el obvio

pero importante sentido en que una propiedad puede ser privada, esto es, perteneciente a una persona. Y el conocimiento de los pensamientos es asimétrico en el sentido en que una persona que tiene un pensamiento por regla general sabe que lo tiene de una manera en que los otros no lo saben. Pero esto es todo lo que hay de subjetivo.¹³

Del viejo concepto de lo *subjetivo*, entonces, queda poco o nada. En efecto, soy yo el que tiene el pensamiento, la sensación o la emoción, pero no hay nada al respecto de dichos estados mentales de lo que no pueda expresarte con nuestro lenguaje compartido, ni nada con respecto a ellos que tú no puedas saber. Si esto es cierto, el concepto rectificado de lo *subjetivo* no se opone binariamente a lo *objetivo*. Es más, el conocimiento subjetivo sería objetivo en el obvio sentido de que su verdad es independiente de que sea creencia que es verdad.

II

Llegados a este punto, el dualismo metodológico ha perdido toda su fuerza: si no podemos articular el viejo concepto de lo *subjetivo* ni semántica ni epistémicamente, no

¹⁰Véase Paul Ekman, “Why don’t we catch liars?”, *Social Research* 63-3; 801-17; también Paul Ekman, *Telling lies: Clues to deceit in the marketplace*, 1985, Nueva York, W. W. Norton.

¹¹Charles Darwin, *The expression of the emotions in man and animals*, 1872, Nueva York, Oxford University Press.

¹²He estudiado esta gramática del fingimiento con cierto detalle en otro lugar; Mario Gensollen, *Seamos humanos, Wittgenstein y el giro romántico*, 2009, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 95-122.

¹³Davidson, “El mito de lo subjetivo”, en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, 2003, Madrid, Cátedra, pp. 72-90.

NOTAS

tiene sentido defender que requerimos dos metodologías distintas. Con la caída del concepto de lo *subjetivo*, las viejas fronteras entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, entre las ciencias naturales y las ciencias sociales y las humanidades, entre metodologías cuantitativas y cualitativas, deben abolirse. A algunos, sin duda, este panorama puede parecerles desalentador, cuando no escandaloso. Sin embargo, con la caída de los viejos muros, los pasos que han empezado a dar las ciencias sociales y las humanidades son más sólidos que nunca.

Por ejemplo, Steven Pinker mostró con lujo de detalle, en sus conferencias Tanner de 1999, que la naturaleza humana —antes abandonada por las ciencias naturales— cada vez lograba incorporarse con mayor éxito a los estudios de cuatro nuevas ciencias: las ciencias cognitivas, las neurociencias, la genética del comportamiento y la psicología evolutiva.

Para los cognitivistas,

la vida mental podía explicarse en términos físicos a partir de los conceptos de información, computación y retroalimentación. Dicho llanamente: las creencias y los recuerdos no son otra cosa que información, la cual reside en ciertas estructuras y patrones de la actividad del cerebro. Pensar y planificar son secuencias de transformaciones de esos patrones. Querer e intentar son estados-meta

que gobiernan esas transformaciones a través de un sistema de retroalimentación basado en las discrepancias halladas en el mundo entre el estado-meta y la situación presente, y que las transformaciones tienen por objeto reducir. Esta idea general, que podríamos llamar teoría computacional de la mente, también explica como la inteligencia y la racionalidad pueden surgir de un mero proceso físico.¹⁴

En segundo lugar, la neurociencia trabaja con la que Francis Crick denominó “hipótesis asombrosa”, a saber, que todos los aspectos del pensamiento y el sentimiento humano son manifestaciones de la actividad fisiológica del cerebro. En otras palabras, que la mente es lo que hace el cerebro, y en particular el procesamiento de la información que este lleva a cabo. Con respecto a la genética del comportamiento, su hipótesis también puede formularse de manera sencilla: todo el potencial para el aprendizaje y la experiencia compleja que distingue a los humanos de otros animales reside en el material genético que contiene el óvulo fertilizado. Por último, la psicología evolutiva (o el estudio de la historia filogenética y de las funciones adaptativas de la mente), aspira a “comprender el diseño de la

¹⁴ Steven Pinker, *La tabla rasa, el buen salvaje y el fantasma en la máquina*, 1999, Barcelona, Paidós, p. 16.

mente, no en ningún sentido místico o teleológico, sino como la omnipresencia del diseño o de la ilusión de diseño en el mundo natural (por ejemplo en el ojo o en el cerebro) y que Darwin explicó con la teoría de la selección natural¹⁵.

Para completar el panorama, otras ciencias, antes separadas de las ciencias naturales, ahora conviven también de cerca con la metodología naturalista. La antropología, por ejemplo, ha comenzado a estudiar la cultura de manera completamente natural; el trabajo de Dan Sperber¹⁶ es un ejemplo.

¿Qué queda al dualismo metodológico? La opción más evidente es el monismo metodológico. Dicho monismo, relegada la vieja concepción de lo subjetivo, debiera ser naturalista. Pero, ¿a qué me refiero exactamente con *naturalismo*? Empezaré con algunas ideas generales, tratando de delinear posteriormente sus tesis centrales.

Los naturalistas rechazan la postulación de entidades sobrenaturales para cualquier fin explicativo: divinidades, demonios, almas, fantasmas. La extensión *sobrenatural* está sujeta a amplia controversia en la explicación de cualquier ámbito de lo real. En segundo lugar, los naturalistas valoran

tanto los resultados como los métodos de la ciencia; esto muchas veces les ha ocasionado el apelativo acrítico y peyorativo de “cientistas”. En tercer lugar, los naturalistas introducen consideraciones empíricas en áreas antes ajenas a la introducción de este tipo de consideraciones (en especial en las ciencias sociales y las humanidades); por tanto, sospechan de cualquier consideración *a priori* en nuestras empresas cognitivas. Por último, los naturalistas defienden el falibilismo, es decir, reconocen que cualquiera de nuestras creencias puede ser, en principio, falsa; para ellos no hay verdades incontestables o fragmentos del saber humano que estén exentos de revisabilidad.

Dicho ahora de manera un poco más estricta, el monismo metodológico naturalista implica tres tesis:

- (i) Que toda la evidencia de la que disponemos en nuestras empresas cognitivas debe ser, al menos en principio, públicamente observable.
- (ii) Que los criterios de los que disponemos para evaluar las evidencias deben ser, al menos en principio, públicamente corregibles.
- (iii) Y que todas las entidades que postulemos como existentes en nuestras explicaciones sean físicas.

Una consecuencia importante de la metodología naturalista implica que todos los conceptos no natu-

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ Véase Dan Sperber, *Explaining culture. A naturalistic approach*, 1996, Oxford, Blackwell.

NOTAS

rales que empleamos en la explicación del mundo deben ser:

- (a) O reducidos o reconstruidos en términos de términos de tesis naturalistas respetables;
- (b) O tratados de manera instrumental como ficciones útiles;
- (c) O contruidos sin un papel referencial o fáctico;
- (d) O eliminados como manifestaciones de pensamiento precientífico.

Lo anterior indica un compromiso implícito del monismo metodológico naturalista con la tesis de la *unidad de la ciencia*.¹⁷ El biólogo Edward Osbourne Wilson le he llamado a este proyecto “consiliencia”, que significa literalmente que las ciencias se han unificado y cohesionado todas *de un salto*. Lo que esto significa es que las ciencias naturales han llegado a un estado de optimismo con respecto a la última de las fracturas dentro del paisaje del conocimiento humano: aquella entre biología o cultura, naturaleza o sociedad, materia o mente, ciencias o artes y humanidades. Dichas dicotomías hasta hace muy poco conservaban su respetabilidad a pesar de la caída de otros muros que dividían el conocimiento humano. Sin embargo, derrocada nuestra vieja imagen de

lo subjetivo, dichas dicotomías se desploman —como hemos visto— por sí solas.

Solo resta un último punto. Hasta aquí algunos científicos sociales y humanistas pueden sentir malestar. Pueden pensar que sus disciplinas han perdido toda su especificidad y que su función en la gran empresa del conocimiento humano no queda nada clara. La reacción común de los científicos sociales y humanistas frente al naturalismo es tacharlo de “cientista” o “reduccionista”. Cabe decir algo al respecto, pues tales acusaciones suelen estar mal dirigidas, cuando no faltas de fundamento.

El naturalismo no implica necesariamente reduccionismo, si por reduccionismo entendemos que las explicaciones características de los científicos sociales y los humanistas deban ser abandonadas en pos de explicaciones de otra índole. El naturalismo puede y debe convivir con el pluralismo explicativo. La formulación más antigua y simple del pluralismo explicativo se la debemos a Aristóteles. En su *Ética a Nicómaco*, señala que

es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en la que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que

¹⁷Véase E. O. Wilson, *Consilience. The unity of knowledge*, 1996, Nueva York, Vintage.

empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico.¹⁸

El punto aristotélico consistía en señalar que la exactitud de nuestros razonamientos y nuestras explicaciones depende del objeto de estudio. Sin embargo, también depende de nuestros intereses epistémicos y prácticos. El objeto de estudio, en efecto, delimita algunas de nuestras pretensiones cognitivas: en algunos temas (la mayoría) debemos contentarnos con razonamientos plausibles. Pero, también, la fineza de nuestras explicaciones depende de lo que buscamos con ellas, de lo que nos interesa saber. Eso lo sabe el naturalista, que no pretende eliminar explicaciones psicológicas, sociales o económicas, pues sabe que algunas veces dichas explicaciones son las que en efecto responden a nuestros intereses epistémicos. Sabe también que distintas explicaciones, algunas mucho más finas y detalladas que otras—todas naturalistas—, pueden convivir en el mismo paisaje del conocimiento humano.¹⁹ Para muchos que defendemos un monismo metodológico naturalista, ni el reduccionismo

ni el eliminativismo son deseables: la opción más prometedora, quizá, sea el pluralismo, o el *ecumenismo explicativo* (como lo llaman Pettit y Jackson).

Gilbert Ryle intuyó que el monismo metodológico naturalista no excluía la posibilidad de este pluralismo o ecumenismo explicativo. En su quinta conferencia Turner de 1953, titulada “El mundo de la ciencia y el mundo cotidiano”,²⁰ ofreció una profunda y sugerente analogía que ahora trataré de sintetizar.²¹

Pensemos en un muy buen administrador universitario, tan bueno, que está al tanto de todo lo que tiene que ver con la universidad. Por su escritorio pasan las facturas de jardinería, sabe cuánta basura se produce semanalmente, tiene un conocimiento exacto del número de profesores que imparten clases, sabe cuántos proyectos de investigación están en marcha, cuántos ejemplares hay en la biblioteca, cuántos alumnos ingresaron el último periodo, etc. Alguien podría decir que el administrador universitario tiene que ver con todo lo que pasa en la universidad. Y así es, en efecto. Sin embargo, aunque dicho administrador sabe cuántos profesores imparten clase, no tiene

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1996, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1094b, pp. 24-30.

¹⁹ Esta tesis ha sido defendida, en particular con respecto a las explicaciones en ciencias sociales, por Frank Jackson y Philip Pettit, “In defense of explanatory ecumenism”, *Economics and Philosophy*, pp. 8.

²⁰ Gilbert Ryle, *Dilemmas. The Turner Lectures 1953, 1954*, Cambridge University Press, Londres, pp. 68-81.

²¹ Adecuo la analogía de Ryle y le hago algunos cambios importantes.

NOTAS

que ver con los criterios académicos que se toman en cuenta para su contratación. Del mismo modo, aunque sabe cuántos ejemplares hay en la biblioteca, no tiene nada que ver con si dichos ejemplares son los más adecuados o los más actualizados. Tampoco sabe si los alumnos que ingresaron lo hicieron con altos estándares académicos y mucho menos sabe cuáles son las expectativas académicas que se tienen con respecto a su egreso. Aunque el administrador tiene que ver con todo lo que pasa en la universidad, no tiene que ver con todas estas cosas en todos sus aspectos. Algunos aspectos que no le competen al administrador seguramente le competen a otras autoridades universitarias. Del mismo modo —piensa Ryle— aunque toda la realidad es en efecto física y la física nos provee las explicaciones más exactas, detalladas y finas de la realidad en su conjunto, al físico no le competen otros muchos aspectos de la misma realidad. Para ello, hay químicos, biólogos, así como psicólogos, sociólogos o antropólogos. Sus explicaciones —abrazando las tesis generales del naturalismo— no se oponen a las del físico, sino que abordan otros aspectos de la misma realidad. Así, el paisaje del conocimiento es uno solo, pero se enriquece con distintas explicaciones, unas mucho más finas y detalladas que otras. Si una

explicación sociológica, por ejemplo, es adecuada, seguramente podríamos hacer una reducción interteórica de dicha explicación a otras: como psicológicas o biológicas. Sin embargo, no es esto lo que siempre nos interesa. La multiplicidad de explicaciones tiene su razón de ser en la amplia diversidad de nuestros intereses tanto epistémicos como prácticos.

Hasta aquí, parece quedar claro que es posible abrazar el monismo metodológico naturalista sin comprometernos con un reduccionismo explicativo. Si admitimos esta posibilidad, las consecuencias se nos presentan deseables. Las viejas barreras entre disciplinas y tipos de disciplinas deben derribarse. La constante preocupación de los científicos sociales y los humanistas porque los científicos naturales acaparan todos los recursos para sus investigaciones también debería desaparecer. Todo el conocimiento es natural, en el sentido en el que lo he defendido. Siendo el paisaje del conocimiento uno solo, a pesar de la inmensa pluralidad ecuménica de las explicaciones, la interdisciplinariedad es el futuro de la investigación naturalista. Como bien decía Gilbert Harman, las fronteras entre las diversas disciplinas y departamentos, termina siendo solo de interés para los administradores.²²

²²Agradezco a Francisco Javier Ramírez Miranda su ayuda, sugerencias y comentarios.

DIALÉCTICA TRÁGICA: UNA LECTURA POLÍTICO-FILOSÓFICA

*Santiago Uría Fernández**

RESUMEN: En el presente ensayo formularé una lectura política de la tragedia griega. La tragedia está constituida por dos polos en lucha dialéctica: destino trágico y carácter heroico. La aproximación en clave política posibilitará la comprensión de la dialéctica trágica y descubrirá la estrecha afinidad de esta con el concepto dialéctico de Ilustración.

PALABRAS CLAVE: tragedia, interpretación política, dialéctica, destino trágico, carácter heroico, Ilustración.

DIALECTIC TRAGEDY: A PHILOSOPHICAL-POLITICAL INTERPRETATION

ABSTRACT: In this article, I will present a political interpretation of Greek tragedy. Tragedy consists of two sides in a dialectic conflict: tragic destiny and the heroic role. The approach in political terms will allow us to understand dialectic tragedy and reveal the close similarity of the latter with the dialectic idea of Illustration.

KEYWORDS: tragedy, political interpretation, dialectic, tragic destiny, heroic role, illustration.

RECEPCIÓN: 5 de agosto de 2014.

ACEPTACIÓN: 7 de mayo de 2015.

* *Casa Lamm*, ciudad de México.

DIALÉCTICA TRÁGICA: UNA LECTURA POLÍTICO-FILOSÓFICA

*“CIRCE: Oh ragazza, non parlare delle cose del destino
con un uomo. Loro credono di aver detto tutto quando
l’hanno chiamato la catena di ferro,
il decreto fatale. Noi ci chiamano
le signore fatali, lo sai?”*

CESARE PAVESE,
Le streghe. Dialoghi con Leucò

I

158

Con frecuencia suele descuidarse el significado político de la tragedia griega, contemplando y adscribiendo el fenómeno —de manera insuficiente— a la esfera religiosa. Ahora bien, pretendo mantener en este ensayo la tesis de que la tragedia comprende un elocuente e inadvertido caudal de significación política. Por tanto, el primer objetivo es proponer una lectura en clave política de la tragedia a través de su singular dialéctica. La dialéctica trágica se construye en torno a dos polos elementales: destino y carácter. Más concisamente:

destino trágico¹ y carácter heroico. Se trata entonces de comprender las implicaciones políticas de la tragedia a partir del lugar que una y otra categoría ocupan en su estructura general. Hecho esto, será posible apuntar la relación de la dialéctica trágica con el concepto de Ilustración de la Escuela de Frankfurt, es decir, con el concepto dialéctico de Ilustración: la idea de que la racionalidad occidental es un arco tensado por mito y

¹Y digo destino trágico porque puede afirmarse que la concepción trágica del destino no es la única factible y ni siquiera aquella que constituye el orden del destino rigurosamente hablando. Pero eso es algo que excede los objetivos del presente ensayo. Por lo mismo, aplazaré el tratamiento del problema para mejor ocasión.

razón. El segundo objetivo es mostrar, pues, la contigüidad entre una y otra dialéctica. Para ello señalaré muy brevemente las líneas de fuerza del concepto de Ilustración, lo cual permitirá plantear una crítica en ciernes de la razón y cultura occidental, que dejaré solo bosquejada o entre signos de interrogación, pero que habrá de abordarse necesariamente y por extenso en otro lugar.

Para cerrar este apartado introductorio añádase que la hermenéutica trágica aquí enunciada surge de una lectura de Walter Benjamin, especialmente de los textos siguientes: *Destino y carácter*, *El origen del "Trauerspiel" alemán* y *Tesis sobre la historia*, aunque sin perjuicio de otras fuentes que se anotarán a su debido tiempo. En cualquier caso quiero indicar que mediante el presente ensayo, y con independencia de las tesis que sostendré, pretendo conferir (algo de) orden a la enmarañada y hermética escritura de Benjamin, empleando dicho esfuerzo en plantear una interpretación coherente y diferencial de la dialéctica trágica a través de las nociones de carácter y destino —interpretación inspirada pero no restringida a la lectura benjaminiana del tema— que me brinde la oportunidad de vincularla al concepto frankfurtiano de Ilustración. Se abre así un interrogante, por modesto que sea, sobre nuestro presente.

II

El concepto de destino se entiende usualmente de modo causal. Según esto, el destino es una suerte de cadena a la que el hombre se encuentra atado sin posibilidad de remisión. Se juzga el destino como algo necesario, como una trabazón de sucesos ineludibles. Es, en la lúcida prosa de R. S. Ferlosio, “una bien tratada y consecuente sucesión argumental de designios propuestos, perseguidos, contenidos en campos de batalla y alcanzados o frustrados”.² La fábula o historia que se desenvuelve en un tiempo sin presente, volcada en el futuro que vendrá y que está ya ahí, engastado, acechando en su sitio. La tragedia ática, sea la tragedia griega en la época clásica —a la que pertenecen los tres grandes poetas trágicos de la Antigüedad: Esquilo, Sófocles, Eurípides— contribuye de manera definitiva a consolidar la idea de destino, o *moira*, como necesidad o *ananké*: el entrelazado causal que marca y define la suerte del hombre sobre la faz de la tierra y a cuya fétula inexorable no puede escapar. Esta concepción constituye un residuo arcaico. Se trata del vestigio de una era pretérita que subsiste todavía en ciertas manifestaciones culturales

²Rafael Sánchez Ferlosio, “Carácter y destino”, en *Premio Cervantes 2004: Rafael Sánchez Ferlosio*, 2005, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, p. 28.

NOTAS

del periodo clásico, pero que está en trance de superarse.³ En efecto, la tragedia griega presupone un destino causal sobre el que emerge con toda su fuerza el carácter del héroe. Me detendré un momento a explicar la impronta arcaica de la *moira*.

La era demoniaca de la humanidad es la época en que el hombre griego vivía bajo el imperio de sus antiguos dioses. Para Benjamin dicha era atañe a la edad mítica, situada entre el ciclo mágico —animismo— y la etapa filosófica —*logos* o razón. Los dioses arcaicos son aquellos de filiación ctónica e infernal, naturalmente ligados a los albores de la cultura. Son los gobernadores inveterados del mundo heleno y detentadores de esa autoridad —cuanto menos parcialmente— allende la fase histórica de su hegemonía.⁴ Para corroborar y aclarar esta idea puede acudir, asimismo, al *Tratado de historia de las religiones* de Eliade, donde se afirma a propósito de la pervivencia en la Hélade del culto solar y sus valores destructivos y apotropaicos: “[l]a mitología y la religión griegas conservaron sin embargo rastros de las hierofanías ‘infernales’ arcaicas del sol. El mito de Helios revela al mismo tiempo las valencias ctónicas y

las valencias infernales”.⁵ Si cabe, en relación con las manifestaciones arcaicas en la mitología y la cultura griegas reviste mayor importancia el culto lunar, donde el elemento telúrico se refleja propiamente. La veneración de la luna emerge de la intuición primordial de los ritmos cósmicos y se muestra, por ende, como síntesis de los (ambiguos) ciclos terrestres y astrales. De ahí el complejo lunamadre-tierra,⁶ que significa: ambivalencia del bien y del mal, muerte y fecundidad, tumba a la que regresan los cuerpos y seno del que renace la vida —deshielo, siembra, floración, cosecha. Además, los ritos selénicos mantienen estrechos lazos con la idea de destino: “la luna, por el simple hecho de ser dueña de todas las cosas vivas y guía segura de los muertos, ha ‘tejido’ todos los destinos [...]. Pero, como todo lo que ha sido ‘tejido’, las vidas están colocadas en un conjunto, tienen un destino”.⁷

Lo precedente expresa con meridiana claridad la idea que me interesa acentuar: en la era demoniaca de la humanidad los hombres vivían subordinados a la naturaleza (*physis*). El sol y la luna aparecen como los correlatos sagrados de las potencias

³ Cfr. Walter Benjamin, *Destino y carácter*, en *Obras*, 2007, Madrid, Abada, trad. de Jorge Navarro, libro II/vol. 1, p. 178.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, 2008, México, Era, trad. de Tomás Segovia, p. 141.

⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁷ *Ibid.*, p. 174.

telúricas e infernales, las fuerzas vivas de la naturaleza a las que el griego arcaico está supeditado. La omnipotencia de los dioses —o lo que puede denominarse régimen teocrático del cosmos— aparece bajo diversas y múltiples máscaras. Para el griego la naturaleza toda es divina⁸ —así Hesíodo en la *Teogonía*: Caos, Cielo, Tierra, Amor— y por eso brotan dioses por doquier, como personificaciones de los acontecimientos naturales, omnímodos y múltiples, cuyas invisibles e ignotas causas se deifican hasta devenir teofanías promotoras del orden legal natural. La diafanidad de los ritmos cósmicos naturales, iterativos y cíclicos, sugieren a la conciencia arcaica una idea de tiempo circular u orbital. De lo que resulta, por consiguiente, que el “tejido” al que los mortales se encuentran ligados es una especie de afanosa necesidad —de imposible soslayo— o el endeudamiento absoluto del futuro en detrimento de la voluntad y el libre arbitrio, el eterno retorno de lo mismo. Más tarde volveré sobre esto a la luz de un ejemplo. Ahora conviene aclarar la noción que dejé apuntada y que constituye el segundo componente fundamen-

tal, junto al destino, de la dialéctica trágica: el carácter heroico.

III

Tanto es así que desde un punto de vista literario el carácter despunta por vez primera en la tragedia.⁹ Si bien en este asomo caracterológico no funge tampoco la más depurada acepción del término —carácter— por cuanto aparece en la tragedia contrapuesto al destino, en una lucha dialéctica,¹⁰ donde ninguno de los dos alcanza su significado culminante pero que, en mutua concurrencia, aportan al teatro heleno su peculiar idiosincrasia. Sin embargo, importa advertir que el héroe trágico esboza ya los rasgos esenciales del carácter.

La lógica de la exposición impone abordar previamente la noción de carácter “a secas”, o lo que es igual: fuera de su representación trágica. En primer lugar cabe señalar que donde haya un carácter no habrá un destino.¹¹ Por eso, evocando un verso de Hölderlin que cita el propio Benjamin, los dioses bienaventurados “carecen de destino”. En otras

⁸ David García Bacca, “Comentarios a ‘La esencia de la poesía’”, en Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, 1989, Barcelona, Anthropos, trad. de David García Bacca, p. 67.

⁹ Benjamin, *Destino y carácter*, pp. 178-9.

¹⁰ Lucha dialéctica que estará en posición de explicitar una vez que haya desarrollado adecuadamente los dos polos constitutivos de la tragedia: destino (*moira*) y carácter.

¹¹ Benjamin, *Destino y carácter*, p. 177.

NOTAS

palabras, se trata de la vieja idea heracliteana. Quien tiene un carácter construye un destino, y por el mismo hecho de que el carácter hace destino, no existe ahí destino en absoluto. Piénsese en Ares, el numen olímpico de la guerra. Su final sería perfectamente deducible de su principio, de su carácter. No habría una necesidad que se le impusiera, sino que él imprimiría su carácter al destino, el cual no sería ya destino. Ares actuaría siempre igual, cualquiera que fuese la sazón, puesto que el carácter es lo idéntico a sí mismo. Y es que los personajes del orden del carácter son “de pura manifestación, no nacen, ni crecen, ni mueren, sino que siempre se repiten en situaciones frente a las cuales confirman su carácter, como Charlot”.¹² Charlie Chaplin, encarnado en su eviterno mimo, proporciona una idea muy ajustada del concepto.

Pero si decía arriba que el carácter es lo igual a sí mismo, valgan entonces las palabras de Bergson acerca del personaje bufo para descubrir de una vez el significado cómico del carácter: “[e]s cómica toda persona que sigue automáticamente su camino, sin cuidar de ponerse en contacto con sus semejantes”¹³ —y en eso Chaplin reproduce lo hilarante del carácter al pie de la letra, por

no hablar de Don Quijote, el carácter irrisorio —rayano lo grotesco— por excelencia. De igual modo, Ares podría desempeñar un papel cómico, mas no trágico.¹⁴ El carácter puro es invención de la comedia. De ahí que Benjamin observe, siguiendo al neokantiano Cohen, que el héroe trágico deja tras de sí cierta sombra cómica, precisamente cuando se proyecta en tanto personaje de carácter. Otro ejemplo está en la dramaturgia de Molière. O, trasladándome a la veta hispánica, en las farsas de Tirso de Molina. Durante el eón barroco sucede que carácter y destino, imbricados aun en la tragedia —aunque en lucha dialéctica, como enseguida mostraré— se diferencian nítidamente y dan lugar a la comedia y al drama, respectivamente. Pero, de momento, eso sobrepasa los límites de la exposición en curso.

Por tanto, retornando y resumiendo: el carácter es aquella determinación de la persona —o del personaje, en el plano literario— que es siempre igual a sí misma y en virtud de la cual alguien está en posición de crear su (ausencia de) destino. Por eso en el personaje de carácter prevalece un rasgo sobre todos los demás:¹⁵ el avaro compondrá sus cuitas con vistas al lucro

¹² Ferlosio, *op. cit.*, p. 30.

¹³ Henri Bergson, *La risa*, 2003, Buenos Aires, Losada, trad. de Amalia Aydée Raggio, p. 102.

¹⁴ Cfr. Félix de Azúa, “El destino de un caballero desconfiado”, *Revista de la Universidad de México*, 1982, vol. 38, núm. 18, octubre, p. 34.

¹⁵ Cfr. W. Benjamin, *Destino y carácter*, p. 181.

—*L'avare*, de Molière—, el mojigato aparentará devoción hazañera, practicando en cambio el más burdo materialismo —*Tartuffe*, del mismo drama—, y muchos otros ejemplos.

IV

El carácter trágico participa de esa determinación, si bien se erige sobre el fondo del hado fatal, lo que sin duda cambia las cosas. Efectivamente, el héroe trágico es siempre igual a sí mismo. Como el “ser en sí” sartriano: cerrado y fiel a su ipseidad. Pero toda vez sucumbirá atrozmente en razón de la suerte que le espera. Y bien, he hablado del destino como *ananké* y del carácter como lo igual a sí mismo. He señalado, además, que ambos infunden su especificidad a la tragedia ática, de modo que hay en ella una dialéctica entre el carácter del héroe y el destino trágico que, empero, está todavía sin explicar.

Si el carácter es la pertinacia de un rasgo, la determinación de la persona igual a sí misma en todo tiempo y lugar, ¿cómo es posible que coexista cabe a un destino entendido como *ananké*? Si el carácter se repite y confirma ante situaciones que él mismo ha creado —tal Chaplin en la escena carcelaria de *Modern times*, aplacando accidentalmente la fuga de

los reos, o el Quijote industrioso en el castillo de los duques aragoneses, contagiando su demencia a los propin cuos con quienes entabla relación—, ¿cómo puede verse arrastrado, digo, por ningún tipo de necesidad? ¿No se afirmó antes que donde hubiera un carácter no habría un destino? ¿No debería al menos prevalecer uno sobre otro, el carácter sobre el destino o viceversa?

Resulta que de algún modo el héroe suscita una fractura en la cadena causal al reiterarse en tanto carácter. Pero acaba siendo víctima del castigo fulminante —en general la muerte— que la divinidad inflige, cumpliendo con ello su destino maldito. No obstante, puede afirmarse que en virtud de su carácter el héroe se sobrepone a la causalidad, a la *ananké*. Por lo pronto, insisto, genera una brecha en la fatalidad condenatoria. Pero, ¿cómo es posible si, irremediamente, (des)fallece? ¿Cómo podría agrietar la necesaria sucesión de hechos si es aplastado por ellos? ¿Por qué senda excede a la *moira* y no es un títere en sus manos? Antes de responder a este interrogante formularé una pregunta propedéutica que, acaso, nos hará susceptibles de comprender mejor la cuestión. Me refiero a la pregunta por la *hamartía*, el error o culpa trágica: ¿en qué consiste?

NOTAS

V

El lugar común dice que la culpa trágica es la respuesta de los dioses al desafío del héroe. Réplica, claro está, en forma de punición aciaga y fatal. En este sentido, se trata de un problema religioso, es decir, de un fenómeno incorporado al cerco de lo sagrado,¹⁶ donde la respuesta divina al error (*hamartía*) —mediante el cumplimiento de la *moira*— sería el hieratismo confesado categóricamente a la humanidad. El héroe trágico es aquel que acepta su destino,¹⁷ precisamente porque no cede en su voluntad sino que una y otra vez, sin tregua, reta al dios: ahí radica su cabal heroicidad. Acepta el destino porque no se arrepiente, aun a sabiendas de que su elección lo llevará sin lenitivo alguno a la aniquilación, a la nefasta condena. Ergo, la culpa del héroe se interpreta como *hýbris* o ceguera en la medida en que no cede ante las potencias divinas. No existe aquí arrepentimiento, sino que la culpa —*hamartía*— entendida como ciega desmesura —*hýbris*— es

cada vez mayor. O es decir, en lugar de rectificar su falta el héroe ejecuta cada vez una culpa mayor, su decisión es incontrovertible y el ensoberbecimiento implacable. Merced a su *hýbris* lleva siempre el desafío más lejos, siempre un paso más allá. Tal es la desmesurada grandeza y acendrado virtuosismo del carácter heroico: creyéndose mejor que su dios actúa en cada caso permaneciendo leal a su determinación primera. En este sentido, la culpa trágica es una suerte de enconada lucha contra la trascendencia,¹⁸ una posición antagónica del hombre frente a la divinidad, de ahí que el destino se considere sin más como un fenómeno subsumido en la esfera religiosa. Sin embargo, bajo esa pátina o, mejor dicho, más allá de ella, se esconde un problema no menos importante y de distinta condición.

Nótese primero que el destino trágico consiste en el advenimiento de la *moira* frente al carácter contumaz del héroe. Es lo que puede llamarse cesura trágica. La cesura trágica es la escisión del héroe con respecto al dios. Es el momento crítico de la tragedia,¹⁹ pues el héroe no alcanza jamás la reconciliación con

¹⁶ Friedrich Schlegel, *On the study of greek poetry*, 2001, Albany, State University of New York, trad. de Stuart Barnett, p. 63, Georg Lukács, *Metafísica de la tragedia*, en *El alma y las formas*, 1975, Barcelona, Grijalbo, trad. de Manuel Sacristán, p. 245 y Eugenio Trias, *La edad del espíritu*, 1994, Barcelona, Destino, p. 196.

¹⁷ Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, 1989, Torrejón de Ardoz, Akal, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, p. 869.

¹⁸ Cfr. Agustín Lewit, “Trauerspiel y tragedia griega: una comparación a partir del lugar de la culpa”, en Carlos Muñoz Gutiérrez (comp.), *El pensador vagabundo*, 2011, Madrid, Eutelequia, pp. 204 y 218.

¹⁹ Trias, *op. cit.*, p. 197.

la deidad, no disminuye la distancia con respecto a ella sino que la aumenta. El *quid* de la cuestión reside en que un destino constituido por las únicas categorías de castigo y desdicha, sin oportunidad de (re)conciación con el dios justiciero ni de ulterior felicidad, no puede ser meramente un fenómeno de naturaleza religiosa.²⁰ Si el hado fatal concierne simplemente a cierta irreverencia sacrílega, dejaría un lugar a la concordia con el dios —al menos teniendo en cuenta la extracción arcaica del destino que, como antes mostré, bascula entre el bien y el mal, el desencuentro y el reencuentro, en la ambigüedad esencial del mundo sacro primigenio. O expresado de otro modo: en el estricto cerco religioso la cesura lancinante quedaría guarecida y la conciliación con el dios consumada. En cambio... ¿no es sospechoso que el destino providencial nunca deje el camino expedito a la pacificación del numen y la consecutiva salvación del héroe, sino que finalice siempre en desgracia? Es que ha de verse en semejante lucha a ultranza un conflicto de índole política y aun jurídica.²¹ Tras la

aparición religiosa de la culpa y el destino trágico cohabita una realidad política concreta.

VI

Se trata del paso de la teocracia a la democracia,²² un proceso histórico que principia en la llamada Edad Arcaica (s. VIII a.C.) y llega tremulante hasta la época de Aristóteles (s. IV a.C.), para disolverse precipitadamente en el proyecto político de Alejandro Magno (último tercio del s. IV a. C.) y la subsecuente helenización del continente euroasiático. Es, en definitiva, el nacimiento de las *polis* o ciudad-estado griega y la paulatina implantación del sistema democrático, que acaece a lo largo del lapso temporal mentado pero que alcanza su plena madurez y desarrollo en la época clásica, significativamente en los años que median entre Esquilo y Sófocles y que la historiografía ha bautizado como “el siglo de Pericles” (s. V a. C.), por el emblemático estratega ateniense preconizador de la democracia.

A manera de testimonio histórico sobre el calado de la doctrina

²⁰ Benjamin, *Destino y carácter*, p. 178.

²¹ Adopto en este punto la definición de derecho de Kelsen, según la cual el derecho “vincula a acciones determinadas la consecuencia de un acto de coacción”, es decir, un “empleo de la fuerza”. El derecho es, por tanto, “hacer seguir un acto de coacción a una conducta humana considerada como socialmente nociva”. Y, desde un punto de vista

formal, el conjunto de leyes normativas de una sociedad. *Cfr.* Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 1997, Buenos Aires, Eudeba, trad. de Moisés Nilve, pp. 58-9.

²² *Cfr.* David García Bacca, *Sobre estética griega*, 1943, México, UNAM, pp. 11-2.

NOTAS

democrática en las *polis* griegas puede traerse a colación la voz de Pericles, emulada por Tucídides en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* al hilo de su presunto discurso fúnebre: “nuestro gobierno se llama democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos”.²³ Tampoco faltan apologías demócratas en la literatura trágica, como lo testifica el héroe Teseo en *Las suplicantes* de Eurípides, precisamente en el limen histórico en que el modelo empezaba a declinar: “te equivocas al buscar aquí un tirano. Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre. El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no concede el poder a la riqueza, sino que también el pobre tiene igualdad de derechos”.²⁴

Y bien, el cariz político de la tragedia consistiría, según lo anterior, en la disolución de las antiguas leyes —aquellas de los dioses arcaicos, de seña ctónica e infernal— en favor de la institución de una nueva comunidad ético-política,²⁵ la democracia. En este punto quizá sea preciso ilustrar el problema mediante un ejemplo.

²³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1986, Barcelona, Orbis, II, VII, trad. de Diego Gracián.

²⁴ Eurípides, *Suplicantes*, en *Tragedias II*, 1985, Madrid, Gredos, trad. de Jose Luis Calvo, vers. 404-8.

²⁵ Walter Benjamin, “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán,” en *Obras*, 2006, libro I/vol. 1, Madrid, Abada, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, pp. 315-6.

Tomaré para ello la tragedia sofoclea por antonomasia: *Edipo rey*. Su historia es bien conocida por todos: Edipo, huyendo del vaticinio délfico, pasa a Tebas desde su patria de adopción, Corinto, donde ha crecido. Por el camino se encuentra fortuitamente a su padre, Layo, al que asesina. Cuando llega a Tebas inmola a la Esfinge que amenaza la fortaleza de la ciudad y se erige en rey contrayendo matrimonio con la reina Yocasta, su madre, viuda tras la muerte de Layo. Al comprender su infortunio —parricidio e incesto, tal como auguró la sibila del santuario pítico—, Edipo se arranca los ojos y lleva desde entonces una existencia errabunda y mendicante.

Parece claro que en el caso de Edipo, y desde un punto de vista religioso, su culpa estriba en desafiar primero al oráculo, de cuyo pronóstico intenta sustraerse a toda costa. Pero también en afrontar y derrotar a la Esfinge cuando resuelve el tradicional enigma del “hombre” que el vestiglo plantea a sus contrincantes. Por ello se abate sobre el héroe, destruyéndolo, el hado fatal. Edipo lucha contra los dioses y se jacta de vencerlos. Ha incurrido en *hýbris* al creerse mejor que ellos —y, *de facto*, al serlo—, sin replegarse o abandonar en ningún momento su resolución. Es decir, haciendo alarde de carácter y aumentando progresivamente la distancia

o hiato que lo separa de la trascendencia divina, apresurando por ende el advenimiento trágico, la consumación de su destino. Por lo mismo parece exiguo achacar el fenómeno a la sola esfera religiosa, porque, al cabo, el abismo que lo separa de la deidad es inconmensurable. Ni siquiera la expiación del pecado puede traer la reconciliación. Y, a buen seguro, la herida o incompatibilidad con el dios queda más desgarrada tras el sacrificio, tras el ocaso heroico. La clausura religiosa del conflicto es insuficiente: ¿qué tipo de redención conlleva el prolapso del héroe si, aun con él, permanece lacerado el corte entre lo divino y lo humano?

VII

Es desde la perspectiva de los “efectos” de su acción donde esta adquiere más profunda y sopesada relevancia, por no ser de alcance únicamente religioso, sino también político. La inmólación de la Esfinge instituye una nueva comunidad, porque la ciudad deja de estar sujeta a las potencias ctónicas que el monstruo representa,²⁶ quedando así exonerada del vetusto código, para proclamarse emancipada y capaz de darse sus propias leyes

²⁶ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1995, Barcelona, Paidós, trad. de Eliseo Verón, p. 237.

(*nomoi*). He aquí el paso de la teocracia a la democracia, o la lucha entre *physis* y *nomoi*, tan en boga en las discusiones políticas de la época —sobre todo a raíz de la ilustración sofista en el s. V a. C.²⁷ Pero Edipo debe pagar el jalón, a su vez, con la caída —descastado, ciego, errante— y esa es la expiación que posibilita el acontecimiento de la nueva comunidad ética —inaugurando, por así decir, el círculo de las “consecuencias” políticas. Bajo esta nueva luz Edipo aparece como “primicia de nueva cosecha humana”,²⁸ y es que solo con la correspondiente oblación —el cumplimiento del hado fatal— podrá redimir de veras a la comunidad futura, a la *pólis* democrática. Puede apreciarse ahora por qué el destino del héroe es funesto sin excepción: constituye una transgresión de las leyes establecidas, y por ende, como tal —falta contra el derecho hierático vigente—, ha de castigarse. El derecho mítico entiende la justicia como igualación, como el retorno a lo igual de aquello que pretende ser diferente o apropiación de aquello que pretende escapar —por supuesto, el héroe. De ahí que no haya posibilidad de reconciliación: se trata

²⁷ Cfr. Claude Mossé, *Doctrinas políticas en Grecia*, 1970, Barcelona, Redondo, trad. Rosario de la Iglesia, p. 23.

²⁸ Walter Benjamin, *El origen del “Trauerspiel” alemán*, p. 316.

NOTAS

de una maniobra coactiva procedente de la jurisdicción arcaica.²⁹

El destino trágico es, por consiguiente, el castigo propiciatorio de la comunidad política futura, la anunciación de la *polis* democrática que, más tarde, Platón tratará de convertir en la sociedad ideal, comenzando por condenar a la poesía al ostracismo, en la justa proporción en que todavía persisten en ella restos demoniacos que podrían lastrar el gobierno racional de la ciudad.³⁰

Y para reforzar la tesis que estoy justificando —con Benjamin— conforme a la cual las nociones de destino y culpa trágica, aunque en cierta medida religiosas, son, asimismo, de cariz político, baste formular una pregunta que, si no podrá esgrimirse como argumento concluyente, servirá siquiera como indicio preclaro de la importancia política de la poesía. Es la siguiente: ¿por qué motivo la *República* platónica, por más que se presente como un “tratado” de política, invierte gran parte de su extensión en discutir el problema de la poesía? ¿Por qué tan acerba invectiva contra los poetas? ¿Qué grave asunto encubre la poesía como para abordarla inopinadamente en el curso expositivo de una teoría del Estado?

²⁹ Véase nota 21.

³⁰ Cfr. Eric Havelock, *Prefacio a Platón*, 1994, Madrid, Antonio Machado, trad. de Ramón Buenaventura, pp. 57 y 228.

Quede, al menos, como tema de meditación.

Pero incluso avanzando hasta la *Poética*, y considerando que “Aristóteles representa la ‘conciencia’ histórica del heleno en su fase de última depuración, en el límite de su evolución histórica”,³¹ resulta que hallamos desde un ángulo no menos interesante y, a este respecto, contrario a las pretensiones platónicas —lo que demuestra sin duda la relevancia de la poesía aun cuando provoque (y tal vez por ello) posturas teóricas encontradas— una concesión tácita a las implicaciones políticas de la tragedia. En la *Poética*, Aristóteles discurre sobre el llamado “efecto trágico”, para concluir que el objetivo de la tragedia en el coto amurallado de la ciudad es la *katharsis* o purificación.³² El héroe enfrentado a los dioses estimula en el espectador temor (*fobos*) y conmiseración (*éleos*),³³ expurgando de tal manera las pasiones —si bien el aserto sobrepasa la confesión explícita de Aristóteles— que podrían poner en peligro la salud política de la ciudad. Es remedio o *fármakon*. De donde se sigue que la tragedia cumplía una valiosa función dentro de la comunidad: eliminar los afectos patológicos y sus potenciales e indeseables

³¹ García Bacca, *Sobre estética griega*, p. 11.

³² Aristóteles, *Poética 1449b*, 2010, Madrid, Gredos, trad. de Valentín García Yebra.

³³ *Poética 1453b*.

consecuencias —sedición, conjura, motín, etcétera.

VIII

Dicho lo cual vuelvo a la pregunta cuya respuesta procrastiné al término del apartado IV y que ahora es posible retomar sin dificultad: ¿cómo se sobrepone el héroe a su fatídico destino si acaba sepultado en él? Precisamente porque el pecado y la expiación del pecado —sin lugar posible para el perdón— constituyen la “condición de posibilidad” para fundar la comunidad política venidera, donde él —el héroe— aparece como el redentor de la comunidad y esta, a su vez, como “parusía” materializada —si se permite la expresión— de aquel. La derrota inmediata en aras de la victoria mediata, y la cesura entre hombre y dios queda abierta e irreparable, pues no hay conciliación. Desde una perspectiva religiosa, la expiación no obra ningún cierre, sino que desgarrar todavía más el hiato entre hombre y dios. La purga obtiene entero sentido en un contexto político. Porque aun cuando el dios pretende resarcir o vindicar la afrenta cobrándose la vida del héroe, el sacrificio reparador —el desenlace trágico— no hace sino poner fin o negar el mismo sacrificio; oscureciendo el maridaje humano con la

constelación divinal. La caída del héroe sella de una vez para siempre la derrota del dios por cuanto anuncia el advenimiento de la nueva comunidad, librada ya de la jurisdicción teocrática. Así, solo desde una perspectiva política logra cabal explicación el hiato irreparable, dado que significa la expiración de los antiguos dioses, la clausura del tiempo de su dominio. Por eso el castigo no deja de ser más que una venganza necesaria pero limitada: el correlato “positivo” del hundimiento del dios que ya solo puede ajusticiar al redentor de la comunidad, pero no a esta última.

Es el momento solar de la tragedia ática, cuando la lucha del héroe gravita en torno a la superación (mediata) del destino. El héroe trágico es aquel carácter que tiene y no puede no tener un destino contra el que lucha, pero que acepta —como “en sí” que es, no desprecia nada que le pertenezca, y en virtud de esa aceptación consigue rebasar al destino. En un punto diametralmente opuesto, y por contrastar lo anterior con una figura literaria de genio, el Quijote es el carácter que no tiene y no puede tener un destino por el que, sin embargo, lucha —y lo demuestra la cómica paradoja de que se imagine a sí mismo como caballero andante, en el tiempo en que la categoría ya había periclitado, digno de la fama y leyenda futuras. Es decir, como personaje del orden

NOTAS

del destino cuya acción está dirigida a ciertos fines o cuya historia tiene un argumento enlazado porque se orienta a segura meta.³⁴ El Quijote ambicioso tiene un periplo similar al del carácter heroico. Es el destino trágico frente al “sentimiento trágico”.³⁵

Se hace patente al fin la peculiar dialéctica trágica. Por un lado, el héroe se inscribe en el curso demoníaco de los sucesos fatales que no puede burlar, pese a que pone todo su empeño y determinación en ello —en tanto carácter audaz y coherente, ciego de superbia, toma una decisión inquebrantable y obtiene una sanción análoga. Pero, por otro lado, la misma intrepidez del héroe resquebraja ya la sucesión causal, poniendo en tela de juicio la supremacía de las fuerzas ctónicas y alumbrando la posibilidad de derrocar el destino perentorio de la comunidad, bajo las leyes de los antiguos dioses, en la forma de una constitución política novel entregada a sus propios designios. Puede afirmarse, en definitiva, la condición antinómica de la tragedia:³⁶ se elude la autoridad del dios (o dioses) por la misma acción que, aparentemente, se pliega a su dominio.

³⁴Ferlosio, *op. cit.*, p. 24.

³⁵Cfr. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1937, pp. 238 y 241.

³⁶Benjamin, *El origen del “Trauerspiel” alemán*, p. 318.

IX

Tal es la estructura que Adorno y Horkheimer detectan y denuncian como la razón opresora instrumental que vertebrata toda la civilización y cultura de Occidente, desde los regímenes políticos de la Antigua Grecia hasta la sociedad de masas del hodierno mundo globalizado y capitalista. Al tenor de esta dialéctica, que los frankfurtianos adjetivan de ilustrada, el mismo Odiseo utiliza la astucia para sortear al dios: “[m]ediante el cálculo de la propia entrega consigue la negación del poder al que se hace esa entrega”.³⁷ Verbigracia: en el canto IX de la más joven epopeya homérica el protagonista engaña a Polifemo por medio de una ingeniosa estratagema. Una vez atrapados en la gruta del jayán se presenta a sí mismo como “nadie”.³⁸ Luego ofrece al endriago el vino de sus cráteras, quien acepta gustosamente el envite hasta confiarse al sueño por obra del jugo embriagador. Odiseo aprovecha la coyuntura para despojarlo de su único ojo, cegándolo y propiciando la huida. Cuando la tribu ciclópea clama venganza e interroga por el

³⁷Cfr. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, 2009, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, p. 60.

³⁸Engaño sostenido por el juego de palabras entre Odiseo (*Odisseus*) y nadie (*udeis*), de fonética similar.

culpable, Polifemo responde con sumatostuedad: “nadie”, por lo cual la identidad del héroe queda preservada y la fuga deviene exitosa. La entrega sacrificial de Odiseo —destapar su presunta identidad y obsequiar la libación— esquiva la misma fuerza que pretende venerar observando el rito. En lenguaje teórico más general esto significa que “el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”.³⁹

Quiero sostener, entonces, que la dialéctica entre el carácter del héroe y su destino fatal se solapa al concepto dialéctico de Ilustración trazado por la Escuela de Frankfurt. El concepto de Ilustración, tomado de manera omnicompreensiva, revela el (supuesto) paso de la edad arcaica-mitológica a la etapa ilustrada-racionalista, de la teocracia a la democracia, la lucha entre *physis* y *nomoi* o entre mito y *logos*⁴⁰ que, en fin, inaugura la historia de la razón como debacle. Así reza, justamente, la célebre novena tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin. “En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él [el ángel de la historia] ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar”.⁴¹ Cabe preguntarse, en este punto, cuál es el móvil para que

la historia de la razón (occidental) aparezca como barbarie. Se parte de la premisa de que la dialéctica ilustrada es deletérea y perversa desde su origen. O en otras palabras, la Ilustración genera procesos que, en lugar de realizar los propósitos que estaba llamada a consumir, origina una marcha fatal de la historia que culmina con su propia devastación, la esclavitud y aniquilación constante de la humanidad y la naturaleza —baste pensar, entre tantos otros, en dos hechos candentes del siglo XXI: el papel de las fronteras nacionales en el escenario de la migración y la explotación descarnada de hábitats naturales en busca de recursos energéticos y beneficio económico... Es por eso que la Ilustración está tensada por mito y razón: de una parte, la Ilustración corona el proceso de dominación incoado por el mito, y de otra, el mito es el punto de regreso a la reificación y alienación de los individuos en una sociedad impulsada por poderes técnico-económicos.

La Ilustración se concibe aquí en sentido lato. No en tanto concepto “histórico-epocal”, sino en los términos de una filosofía de la historia, en la medida en que se identifica con la racionalidad misma. La Ilustración es, en ese sentido, un movimiento emancipatorio cuya pretensión es apartar al hombre del miedo y la superstición

³⁹ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁰ Cfr. Joaquín Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, 1990, México, UNAM, p. 15.

⁴¹ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, 2008, México, Itaca, trad. de Bolívar Echeverría, p. 44.

NOTAS

arcaica a través del uso estratégico de la razón. Es decir, invertir la relación mítica del hombre con la naturaleza: de la ciega servidumbre a la tiranía despótica. Hacer del vasallo un señor.⁴² La herramienta esencial para llevar a cabo esta empresa es, sin duda, la razón. Y más concretamente, la ciencia, derivada del correcto uso de la razón, y el poder técnico o tecnológico, que dimana de la adecuada aplicación de los descubrimientos científicos —y huelga decir que la ciencia es hoy por hoy la nueva teología, la última fe. El programa ilustrado pretende liberar al hombre, así, del temor mítico a las fuerzas demoniacas a través del desencantamiento del mundo que posibilita el conocimiento,⁴³ donde el último no aspira más a la verdad o la felicidad, sino a la mera dominación técnica, a la mensurabilidad que hace del mundo —de la naturaleza y del hombre que lo integran— algo domeñable. La Ilustración “[s]olo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad”.⁴⁴ Es la Ilustración bajo el signo del dominio, sostenida por una racionalidad de tendencia instrumental alzada en yugo de la naturaleza

y el individuo que, por lo mismo, se convierte en una pseudonaturaleza de cuño mítico.⁴⁵

X

He definido la categoría de carácter heroico y destino trágico, los contornos de la conexión e influjo político de la tragedia en relación con la *moira* y la *hamartía*, la dialéctica entre el carácter del héroe y su hado fatal, así como el paralelismo de la susodicha dialéctica con el concepto frankfurtiano de Ilustración. Es decir: la aproximación en clave política a la tragedia ha facilitado la comprensión de la dialéctica trágica y, en consecuencia, ha servido para relacionar esta con el concepto dialéctico de Ilustración, lo cual ha proporcionado el sendero para dejar solamente planteada una crítica de la razón y la cultura occidental que habrá de abordarse en otra ocasión. Ahora, a modo de cierre, es el momento de recuperar las líneas argumentales básicas y abrir un interrogante en forma germinal acerca de la actualidad.

La lectura política de la tragedia mostró cómo la lucha del héroe contra su destino se exterioriza en el tránsito de una comunidad teocrática a una sociedad democrática regida por

⁴² Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 59.

⁴³ Cfr. Max Weber, *La ciencia como profesión*, 2009, Madrid, Biblioteca Nueva, trad. de Joaquín Abellán, p. 71.

⁴⁴ Benjamin, *Tesis sobre la historia*, p. 47.

⁴⁵ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 63.

leyes autónomas. Ese es el significado de la inmolación del héroe, sin la cual no sería posible la constitución de la nueva comunidad política, el pasaje de la trascendencia a la immanencia. En lógica dialéctica, el héroe se sustrae a su destino por la misma acción que lo encadena a él; burla las potencias a las que se encuentra esclavizado sucumbiendo ante ellas o cancela el sentido de la oblación —en el contexto del rito— ofreciéndose como víctima sacrificial.

Esta dialéctica significa, para Adorno y Horkheimer, el nacimiento de la razón. Racionalidad viciada *ab initio* que cimenta las bases de la historia occidental como barbarie opresiva. Racionalidad que se lanza a la búsqueda sedicente de la autoconciencia y la liberación del hombre pero en realidad, ávida de poder, limita el proceso de formación del individuo como autoconciencia, reificándolo y alienándolo. Pues, una vez que la razón abandona el momento crítico en que nace, convierte lo positivo que había hecho suyo en negatividad destructora.⁴⁶ Así, cuando el héroe trágico y la comunidad por él instituida son desplazadas de su lucha contra el destino, la tragedia cae en el “conceptismo” de un Eurípides, dominado ya completamente por la pretensión de conceder inteligibilidad

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52.

a la obra de arte por vía del concepto —el “socratismo euripídeo”, en vocabulario nietzscheano—⁴⁷ en la *polis* “cuyas armas características son ‘las armas de la especulación racional’”.⁴⁸ Desaparece entonces el elemento crítico —la lucha contra las antiguas leyes—, erigiéndose la poesía, junto a la filosofía, en triunfante y celosa guardiana del imperio racional: íncipit de la afanosa carrera de la (cer)razón por conquistar el mundo. Lo que dará lugar, efectivamente, al proceso histórico de dominación arriba aludido. La “verdad” de la tragedia, en sentido hegeliano, queda con ello volatilizada. Consumida por uno de sus extremos y revuelta en una dialéctica de marcha opuesta —tal la “inversión del platonismo” delatada por Nietzsche.

En resumidas cuentas, el origen de esa racionalidad autodestructiva y pernicioso subyace a la dialéctica trágica. Y es la interpretación política de la tragedia lo que ha permitido descubrirla. Racionalidad que inaugura la historia de Occidente como devastación; racionalidad que oscila entre mito y razón; ingreso al logos que supone también, constantemente, regresión al mito...⁴⁹ Por desgracia, este no es el lugar apropiado para

⁴⁷ *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 2004, Madrid, Alianza, trad. de Andrés Sánchez Pascual, p. 217.

⁴⁸ García Bacca, *Sobre estética griega*, p. 13.

⁴⁹ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 53.

NOTAS

desarrollar un análisis prolijo de la dialéctica ilustrada e idear, siquiera, una tentativa encaminada a responder los muchos interrogantes que plantea a nuestro presente. Quede, sin embargo, como proyecto de futura elaboración. Empero, y entretanto, puedo formular algunas cuestiones más o menos obvias que señalen el

“punto de fuga” o propósito que estoy persiguiendo: ¿por qué senderos la racionalidad occidental se ha convertido en totalidad exterminadora? ¿Cómo se exterioriza esto en las sociedades de consumo contemporáneas? Y, más importante, ¿qué alternativas suscita una racionalidad o sociedad tal?

SOBRE PROPOSICIONES *A PRIORI* Y CONTINGENTES Y *A POSTERIORI* Y NECESARIAS CONSIDERANDO TEOREMAS GEOMÉTRICOS ELEMENTALES

*Emilio Méndez Pinto**

RESUMEN: En este ensayo se exponen algunas consecuencias de las tesis esbozadas por Kripke¹ sobre las verdades epistemológicas *a priori* y *a posteriori* y su relación con las verdades metafísicas necesarias y contingentes considerando algunos teoremas geométricos elementales. Una exposición de este tipo es imposible, por principio, en el sistema kripkeano, por cuenta de contraejemplos que refutan tal imposibilidad.

PALABRAS CLAVE: Kripke, conocimiento *a priori* y *a posteriori*, geometría euclidiana y no euclidiana.

RECEPCIÓN: 11 de septiembre de 2014.

ACEPTACIÓN: 9 de junio de 2015.

¹ Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*, 2005, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, y también Kripke, *Identidad y necesidad*, 1978 México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

ON A PRIORI AND CONTINGENT PROPOSITIONS
AS WELL AS A POSTERIORI AND NECESSARY
ONES BY MEANS OF BASIC GEOMETRIC THEOREMS

ABSTRACT: In this article, we will highlight the consequences of Kripke's theses on *a priori* and *a posteriori* epistemological truths and their relationship with necessary and contingent metaphysical truths, by looking at some elementary geometric theorems. Such argumentation is considered impossible in the Kripkean system; nevertheless, we will provide examples which demonstrate otherwise.

KEYWORDS: Kripke, *a priori* and *a posteriori* knowledge, Euclidean and non-Euclidean geometry.

* Politólogo del ITESM-CCM.

SOBRE PROPOSICIONES *A PRIORI* Y CONTINGENTES Y *A POSTERIORI* Y NECESARIAS CONSIDERANDO TEOREMAS GEOMÉTRICOS ELEMENTALES

“La estimación de una teoría no está simplemente determinada por su verdad.”

GEORGE BOOLE,
El análisis matemático de la lógica

176

Algunas nociones básicas. Recordemos brevemente, en aras de la exposición general, que los enunciados analíticos son aquellos en los que el predicado está contenido en el sujeto (no dicen nada sobre el mundo); los enunciados sintéticos son aquellos en los que el predicado no está contenido en el sujeto (dicen algo sobre el mundo); el conocimiento *a priori* es el conocimiento (casi)¹ completamente racional, independiente de la experiencia sensible, y el conocimiento *a posteriori* es el conocimiento no completamente racional, dependiente de la experiencia sensible.

Tradicionalmente, estas nociones estaban relacionadas en el siguiente

¹ Un conocimiento “completamente racional” es imposible por principio, porque todo conocimiento comienza con la experiencia sensible.

sentido: si un juicio no dice nada sobre el mundo, entonces se debe a un conocimiento *a priori*; si un juicio dice algo sobre el mundo, entonces se debe a un conocimiento *a posteriori*. Se establecía, pues, una clara y aparentemente necesaria distinción entre los juicios analíticos y el conocimiento *a priori*, por un lado, y entre los juicios sintéticos y el conocimiento *a posteriori*, por el otro.

Es sabido que Kant fue el primero en romper esta clasificación y en establecer la posibilidad de *juicios sintéticos a priori*, esto es, juicios que dicen algo sobre el mundo y que son independientes de la experiencia sensible en la medida en que no se originan en ella (y no en la medida en

que no comienzan con ella, dada la concepción kantiana de lo *a priori*).²

Más allá de las nociones básicas. Ahora bien, al hablar de esta revolución filosófica debe decirse que Kant conservó el prejuicio de que, si algo es necesario, entonces es un conocimiento *a priori* y de que, si algo es contingente, entonces es un conocimiento *a posteriori*. Este prejuicio es consistente con su filosofía porque para Kant el conocimiento *a priori* es conocimiento certero, imposible de ser contradicho por la experiencia.³ Kripke lo expone así:

Y, por supuesto, cuando Kant usa “necesario” para un tipo de proposición y “*a priori*” para un modo de conocimiento, no se le puede culpar de caer en la práctica común contemporánea de tratar a los dos términos como sinónimos intercambiables. Resulta claro, desde las primeras páginas de la *Crítica*, que la tesis de que el conocimiento de que algo es necesario tiene que ser un conocimiento *a priori* es considerada por Kant como una tesis importante y sustantiva, aunque obvia.⁴

Aquí mostraré que este prejuicio no es válido para *por lo menos dos*

²Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 2008, México, Porrúa, p. 27.

³Rudolf Carnap, *An introduction to the philosophy of science*, 1995, Mineola, Dover, p. 177 y ss.

⁴Kripke, *El nombrar y la necesidad*, pp. 156-7.

casos, esto es, el caso que consideraremos como juicio *a priori* y contingente a la vez⁵ nos servirá para establecer la posibilidad, por lo menos para un caso, de juicios *a posteriori* y necesarios a la vez. También mostraré que una revisión del enunciado “Si un enunciado matemático es verdadero, entonces es necesario” produce que este sea falso para *por lo menos un caso*.⁶

El juicio que mostraremos como *a priori* y contingente a la vez será un teorema de la geometría eucladiana, paradigma de los juicios sintéticos *a priori* y por tanto necesarios, según Kant.⁷ El principio de que la intuición no puede ser contradicha por la experiencia es, al igual que el principio que intercambia como sinónimos los términos “necesario” y “*a priori*”, esencial para la filosofía kantiana. Pero el solo hecho de que

⁵Con el término “a la vez” me refiero a la noción de “al mismo tiempo”; y no solo para este caso, sino para todos los que siguen donde utilice tal término.

⁶La afirmación de que *si un enunciado matemático es verdadero, entonces es necesario* la hace Kripke en la adenda de su conferencia *El nombrar y la necesidad*; véase p. 156. A lo largo de este ensayo, empero, también recurro a algunas tesis de Kripke con las que estoy plenamente de acuerdo, siendo la más evidente la que se refiere a la primera parte del título.

⁷Aquí únicamente consideraremos explícitamente una de las propiedades que, tradicionalmente, se le han dado al conocimiento *a priori*, a saber, la de ser necesario, y dejaremos fuera de consideración explícita la de ser, también, universal.

NOTAS

los postulados de las geometrías no euclidianas sean formalmente verdaderos (es decir, no contradictorios) tira de golpe este principio, porque estas geometrías no euclidianas tienen un fuerte y sustantivo componente empírico. Es claro entonces que la *intuición del espacio*, elemento necesario para el entendimiento en la forma de una de las intuiciones sensibles *a priori* según Kant (la otra es el tiempo), pierde sus caracteres de necesidad y universalidad.

Antes de seguir es conveniente hacer tres aclaraciones generales.

En primer lugar, para nosotros la parte “sintética” del juicio bajo consideración será circunstancial, es decir, si al final resulta que, una vez demostrada la contingencia de tal juicio *a priori*, este es o no es sintético, cualquiera de las dos opciones es insignificante para la validez de nuestra tesis.

En segundo lugar, para que nuestra tesis sea lo más comprehensiva posible, es necesario que lo *a priori* lo entendamos no solo desde la definición clásica ofrecida al principio (es decir, un conocimiento *a priori* es aquel (casi) completamente racional, independiente de la experiencia sensible), sino también desde la siguiente definición: *un juicio a priori es un juicio cuya verdad no requiere una demostración fáctica*. Esta definición viene a decir que un juicio que pueda

ser demostrado apriorísticamente no es un juicio que tenga que ser demostrado apriorísticamente. (Las razones explícitas de haber adoptado esta definición alterna de lo *a priori* serán evidentes más adelante.)

En tercer lugar, mostraremos que la noción de “contingente” que empleamos en nuestra primera tesis es válida para por lo menos dos posturas: para la aristotélica (lo contingente es falso en algún mundo posible) y para la leibniziana (lo contingente como aquello cuyo contrario es posible). Análogamente, la noción de “necesario” empleada en nuestra segunda tesis será igualmente válida para las mismas posturas: como aquello verdadero en todos los mundos posibles (Aristóteles) y como aquello cuyo contrario es imposible (Leibniz).

(Aquí emplearemos estas definiciones en un sentido disyuntivo inclusivo: lo contingente será aquello falso en algún mundo posible o aquello cuyo contrario es posible *o ambas cosas*, mientras que lo necesario será aquello verdadero en todos los mundos posibles o aquello cuyo contrario es imposible *o ambas cosas*.)

Sobre la primera tesis. La proposición que consideraremos para mostrar nuestra primera tesis, la posibilidad de proposiciones *a priori* y contingentes a la vez, es el teorema euclidiano que postulaba: “La suma de

los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ ". El conocimiento sobre este juicio es *a priori* desde la definición clásica, es decir, es un conocimiento (casi) completamente racional, independiente de la experiencia sensible, y el enunciado "La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ " es *a priori* desde nuestra definición, es decir, es un juicio cuya verdad no requiere una demostración fáctica.

Ahora introduzcamos el postulado *no* euclidiano: "La suma de los ángulos internos de un triángulo *no* es $=180^\circ$ ". Este postulado es verdadero para las geometrías elíptica (riemanniana) e hiperbólica (lobachevskiana) porque en el primer caso la suma de los ángulos internos de un triángulo es $>180^\circ$ y en el segundo caso la suma de los ángulos internos de un triángulo es $<180^\circ$. Así pues, el contrario de "La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ ", esto es, "La suma de los ángulos internos de un triángulo *no* es $=180^\circ$ ", es posible, nuestro teorema euclidiano es falso en algún mundo posible, y entonces es contingente.

Entonces la proposición "La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ " es *a priori* y contingente a la vez. Además es claro que, *considerando este caso*, una revisión del enunciado "Si un enunciado matemático es verdadero, entonces

es necesario" produce que este sea falso.

Sobre la segunda tesis. Para mostrar nuestra segunda tesis, la posibilidad de proposiciones *a posteriori* y necesarias a la vez, recurriremos al teorema siguiente: "En la geometría elíptica, la suma de los ángulos internos de un triángulo es $>180^\circ$ ". En este caso, el contrario de nuestro teorema, es decir, "En la geometría elíptica, la suma de los ángulos internos de un triángulo *no* es $>180^\circ$ ", es imposible, nuestro teorema es verdadero en todos los mundos posibles y entonces es necesario. Pero también es *a posteriori*, porque su verdad fue establecida a partir de una investigación (casi)⁸ puramente empírica sobre la estructura geométrica del espacio.

Entonces la proposición: "En la geometría elíptica, la suma de los ángulos internos de un triángulo es $>180^\circ$ " es *a posteriori* y necesaria a la vez. Además es claro que, *considerando este caso*, una revisión del enunciado "Si un enunciado matemático es verdadero, entonces es necesario" produce que este sea verdadero.

A partir de las segundas partes de nuestras conclusiones hasta el momento, es claro que la verdad "Si

⁸Una investigación "puramente empírica" es imposible por principio, porque en ella estaría ausente el carácter teleológico que tiene toda investigación.

NOTAS

un enunciado matemático es verdadero, entonces es necesario” es irremediamente contingente. Los únicos resquicios que podrían quedarles a quienes, por alguna u otra razón, se opongan a este desenlace tendrían que remitirse a los supuestos de que, o bien nuestro teorema geométrico euclidiano *no* es un enunciado matemático, o bien el contrario del teorema “La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ ” es falso en todos los mundos posibles (es decir, es imposible).

*Sobre nuestra definición de lo a priori.*⁹ Antes dijimos, casi de pasada, que para nosotros un juicio *a priori* es aquel cuya verdad no requiere de una demostración fáctica. En realidad, las cuestiones y tesis que hemos expuesto hasta ahora pueden valerse, sin ningún problema, de la definición de lo *a priori* como un conocimiento (casi) completamente racional, independiente de la experiencia sensible. Sin embargo, hay casos en los que la aplicación de esta definición clásica resulta problemática, y es aquí en donde nuestra definición puede venir en auxilio.

En su ensayo *Sobre las hipótesis que se encuentran en las bases de la geometría*, Riemann¹⁰ sostiene que

⁹ Para un desarrollo mucho más extenso y profundo, véase Kripke, *El nombrar y la necesidad*.

¹⁰ Bernhard Riemann, “On the hypotheses which lie at the bases of geometry”, en Stephen Hawking, *God created the integers*, 2007, Filadelfia, Running Press, p. 1031.

el sistema euclidiano es un sistema de cuestiones de hechos: no es necesario, sino que posee una certeza empírica, hipotética. Esta perspectiva (o algunas parecidas) puede resultar problemática para la definición clásica de lo *a priori*. En efecto, no contempla la posibilidad de un conocimiento (ni siquiera casi) completamente racional e independiente de la experiencia sensible. La posición de Riemann supone, pues, la adopción de una perspectiva esencialmente empírica sobre la naturaleza de la geometría euclidiana, incompatible con la noción clásica de lo *a priori*.

Sin embargo, creo que tal posición (o algunas parecidas) no es incompatible con nuestra definición de lo *a priori*. Incluso dando por cierta la tesis de Riemann, y como consecuencia natural que el teorema euclidiano “La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ ” surge de una investigación empírica sobre la estructura geométrica del espacio, sigue siendo cierto que la verdad del juicio “La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ ” no requiere una demostración fáctica, es decir, su verdad es comprobable racionalmente.

Antes también dijimos que nuestra definición de lo *a priori* viene a decir, aunque sea incidentalmente, que una proposición que pueda ser demostrada apriorísticamente no es

una proposición que tenga que ser demostrada apriorísticamente. En efecto, esto es lo que sucede con el juicio “La suma de los ángulos internos de un triángulo es $=180^\circ$ ” si le damos un carácter *a priori* desde nuestra definición: uno puede demostrar *a posteriori* la verdad de este juicio si, por ejemplo, traza un triángulo equilátero en una hoja y suma sus ángulos internos, pero también sucede que su verdad puede comprobarse de manera esencialmente racional, es decir, apriorísticamente.

A modo de conclusión. En sus *Fundamentos de la aritmética*, Frege¹¹ sostiene que las distinciones entre lo *a priori* y lo *a posteriori* y entre lo analítico y lo sintético no tienen que ver con el contenido del juicio, sino con la justificación para hacer el juicio.

Si nosotros definimos un juicio *a priori* como aquel cuya verdad no requiere una demostración fáctica, entonces es claro que un juicio *a posteriori* será aquel cuya verdad requiere una demostración fáctica.

Nuestra justificación para decir que un juicio es *a priori* no involucra el posible hecho de que el conocimiento sobre tal juicio sea independiente de la experiencia sensible en uno u otro grado. En efecto, no nos intere-

san las condiciones psicológicas (o fisiológicas, físicas) de un juicio particular, sino la ausencia o presencia de un elemento fáctico en él: en un conocimiento *a posteriori* hay un elemento fáctico que impide que la verdad de tal juicio sea demostrada (comprobada) a partir de procedimientos puramente racionales, mientras que en un conocimiento *a priori* no hay un elemento fáctico que impida que su verdad sea demostrada (comprobada) a partir de procedimientos puramente racionales.

Es así que nuestra posición es similar a la de Frege: para que una verdad sea *a posteriori*, debe ser imposible construir una prueba de ella sin incluir una apelación a los hechos, mientras que para que una verdad sea *a priori* debe ser posible derivar su prueba exclusivamente de leyes generales que por sí mismas no necesitan o no admiten prueba alguna.

Quizá esta conclusión sea mucho más clara si consideramos las siguientes dos ilustraciones, una para el caso de lo *a priori* y otra para el caso de lo *a posteriori*.

1) Arriba dijimos, junto con Frege, que para que una verdad sea *a priori* debe ser posible derivar su prueba exclusivamente de leyes generales que por sí mismas no necesitan o no admiten prueba alguna. Nuestro juicio “La suma de los ángulos internos de un

¹¹ Gottlob Frege, *The foundations of arithmetic. A logico-mathematical enquiry into the concept of number*, 1992, Northwestern University Press, Evanston, pp. 3-4.

NOTAS

triángulo es $=180^\circ$ ” cumple con los requisitos, por así decirlo, para ser una verdad *a priori* en este sentido, es decir, sucede que sus leyes generales *no necesitan pero sí admiten prueba alguna* (uno puede comprobar fácticamente este juicio, como ya vimos con el ejemplo del triángulo equilátero trazado sobre una hoja).

2) Si un juicio *a posteriori* es aquel cuya verdad requiere una demostración fáctica, o si para que una

verdad sea *a posteriori* debe ser imposible construir una prueba de ella sin incluir una apelación a los hechos, entonces es claro que desde nuestra posición todas las proposiciones de las ciencias naturales son *a posteriori*. En la filosofía kantiana todas las proposiciones científicas son juicios sintéticos *a priori*, pero esto es porque Kant se ocupó del contenido de los juicios, y no de la justificación para hacerlos.

RESEÑA

Max Ramos, *Otra forma de bolero*, 2014, México, Ediciones y Punto, 132 pp.

RECEPCIÓN: 20 de enero de 2015.

APROBACIÓN: 27 de enero de 2015.

De un nigromante empecinado en escribirlo todo, o tan solo de Otra forma de bolero

Depende de cómo se miren las cosas, hablar de *Otra forma de bolero* de Max Ramos con la intención de desentrañarlo se presenta sencillo o en extremo complejo. Sea una o la otra, es solamente a altas horas de la noche que yo puedo intentarlo. Adentrada en el *Sombral*.

He de contarles que yo tuve este libro entre las manos antes incluso de que fuera libro. Tuve sus palabras en mis ojos varias veces antes de acomodarlas en páginas capuchinas y guardarlas con cariño en sus pastas escarlata. Pude deleitarme con el ritmo y la pulsión de sus letras y, por ello, hoy decido escribir, antes que nada, del lenguaje que habita *Otra forma de bolero*.

Cioran dijo una vez, en lo que seguramente fue una helada mañana, que no se habita un país, se habita una lengua. Una patria es eso y nada más, sentenció el rumano, en un francés adoptado en el que nos legó su magnífica obra. Max Ramos escribe, habla, piensa y siente en algo que aparenta, en la superficie, ser un castellano accidentado. Lo que el lector avisado notará, en un acercamiento más cuidadoso, con el alma más abierta, es que lo que hace Ramos, más que tropezar, es echar al vuelo las palabras en cada verso. Reinventarlas. Abrir la jaula y liberarlas. Dice el poeta:

La barca nos visita por la noche.
Reconocemos la carga.
El silencio la sopesa en penumbria.
El hecho en sí testiga,
ese pez sin aire, el agua muerta, son la vianda,
bultos arrieros de otras moles nos la allegan,
con ella materiamos.

RESEÑAS

En otras latitudes, no por distintas menos hoscas, dijo alguna vez Pound que los buenos escritores son aquellos que conservan la eficiencia del lenguaje, lo mantienen preciso, claro. Max precisa, verso a verso construido, una existencia de ángulos nítidos, no por ello duros; un mundo de bellas proporciones, no sin que duela, en absoluto; otro universo, un bolero diferente, no sin la transparente música de la realidad metida en el poema, sosteniendo nota tras nota tras nota.

Amanezco sencillo. El dolor sin queja.
Respira al costado un trino.
Digo a la mirada, vuélvete pestaña, deja el equipaje.
Mas no, la regadera oceána el cuerpo
en el correr chorra y se confunde,
hansa y greta,
hilvana el agua,
siembra su huella,
medida para tornar desde el olvido.

Imágenes sin comparsa en una literatura que las requiere: el gorrión que muere en el papel, el irse de taciturnio, el serle a los demás indiferente, figura de plomo en una feria, lo maduro de las horas, la nariz del viento, la diámetro del sol, la voz que caligrafa nombres en la estalactita que es el aire cuando el día está a punto de convertirse en *Tarderia*. Dos palabras que uno nunca supone que pueden juntarse, pero que forman algo así como un misterio, decía García Lorca, tan acertado.

Max Ramos es, quizás, uno de los escritores que más atinan a la sentencia aquella de Victor Hugo: un poeta es un mundo encerrado en un hombre. Mundo que se desborda y se derrama y se escapa de su oreja y su nariz y sus ojos y sus manos para terminar sobre una página que se tiñe de tiernos y rojizos claveles que se ensanchan, amanecer mediante. Mundo que dentro de las paredes-huesos del poeta no teme alzar sus voces e invocar en él su cometido: la poesía. Mundo que resulta nigromante empecinado con escribirlo todo, porque ha de escribirse sin remedio, y él lo sabe. Dice Ramos: *Errabundo el hombre, pájaro sin alas, en su rutina mira el cielo, la nube, el vuelo, algo le dicen. Es él, otros. Es también parte de las cosas. Ellos, los otros, no lo reconocen. Sus irs son regresos. La ciudad viaja en él que es paso sin brújula.* Y dice eso tanto como dice: *Errabunda Lucero, pájaro sin alas, en su rutina mira el cielo, la nube, el vuelo, algo le dicen. Es ella, otros. Es también parte*

de las cosas. Ellos, los otros, no la reconocen. Sus ires son regresos. La ciudad viaja en ella que es paso sin brújula. Y a ti, lector, ha de decirte un poco más lo mismo. Y es en ese reflejo sutil que uno se encuentra dentro, que no enfrente, de la bola de cristal que adereza el mantel sobre el que Max escribe, seguramente de noche, todos sus versos.

Esta tarde yo podía escribir esta reseña como editora, como correctora de estilo, como colega. Decidí hacerlo como lectora, porque así me ha provocado más escalofrío, más estremecerme. Frente a sus palabras me encuentro más desprotegida. Desnuda, tal vez, frente al mundo que trepida bajo su pluma. Quizás en otra ocasión lo haga de una manera diferente. Será difícil, pues tras cada lectura que termina y no termina de este libro que es tiempo empaginado, yo lo que quisiera es quedarme con su lenguaje debajo de los dedos antes de dormir, y levantarme *Matinela*, siempre a escuchar sus versos que palpitan. Por si acaso, como dice Max Ramos en su *Otra forma de bolero*, por *si alguien escucha mis puntos, rayas, mis espacios, / si algo.*

LUCERO GARCÍA FLORES
Editora y escritora

RESEÑAS

María Elena Sarmiento, *La más amada: la seductora vida de Lou Salomé, la mujer que desafió a su época*, 2014, Santillana, México, 265 pp.

RECEPCIÓN: 5 de marzo de 2015.

APROBACIÓN: 10 de marzo de 2015.

Göttingen, 1937

Este es el final. Si no fueron mis problemas cardíacos ni el cáncer de senos la causa de mi muerte, algo tendrá que ser; desde muy niña tuve presente la certeza de este momento, por eso odiaba los espejos, porque me recordaban mis limitaciones y mi finitud, a pesar de la sensación de que con la inteligencia podía abarcarlo todo y vivir para siempre. No sé que hubiera hecho diferente. Mi único deseo y verdadero impulso fue ser libre e independiente; es una pena la existencia de tantas mentes estrechas en el mundo, pero nunca me he detenido por ellas; que me llamen la bruja de Göttingen o me digan ligera de cascos, destrozadora de hombres, el más peligroso de los juegos. No les voy a contestar, no vale la pena. Aunque nací Louise por bautismo, y Ljola por sobrenombre, prefiero que el mundo me conozca como lo que soy: Lou Salomé.

Con estas líneas, María Elena Sarmiento da inicio a una novela que atrapa al lector desde sus inicios. Este se ve irrevocablemente absorto en el seductor mundo privado de Lou Salomé y es llevado por un viaje hasta las últimas páginas, donde regresamos al mismo lugar en Göttingen y en la misma fecha, 1937.

Repitiendo la exitosa fórmula de su anterior publicación, *Xantipa, ¿el gran amor de Sócrates?*, la autora enaltece a la mujer, dándole un papel protagónico en su historia. Esta obra, a pesar de ser la quinta de la autoría de María Elena Sarmiento, ha representado para ella una significativa labor de investigación.

A través de los ojos de la novelista podemos ser partícipes del seductor mundo de una de las mujeres más reconocidas por las mentes intelectuales del siglo XIX; por mencionar a algunos, Freud, Nietzsche, Paul Ree y Rilke.

Es importante mencionar que no se trató de hombres comunes, ya que la obra de cada uno de ellos contribuyó definitivamente en la historia de la humanidad. Baste señalar a Freud como padre del psicoanálisis y a Nietzsche, filósofo irracionalista, que modificó el concepto de lo humano y el sentido del hombre en la vida. Asimismo destacan Ree y Rilke, escritores del siglo XIX, poetas y pensadores de la realidad humana.

¿Qué cualidades podría tener una mujer, en una época en la que la realidad femenina estaba sometida al intelecto de los varones? María Elena nos va a responder a esta y a otras preguntas en el trayecto de su novela, llevándonos por las ciudades más importantes de la Europa del siglo XIX: Viena, París, Berlín y otras; y viendo al mundo y a la concepción del hombre sobre sí mismo a través de las mentes más brillantes de ese tiempo.

Escribir una novela representa grandes retos. Más aún, en el caso de una novela histórica se requiere un profundo conocimiento del tiempo que se narra, de la vida del protagonista, el ambiente que lo rodea, la cosmovisión de sus personajes. Pero se requiere también ficción, creatividad e invención, al tratarse de una historia narrada a través de los ojos de la novelista y no solamente de un recuento fidedigno de hechos. María Elena conjunta ambos elementos —el conocimiento histórico y la narrativa— de manera brillante, se adentra en la mente de los personajes, en sus emociones, nos presenta también el clima de la época con sus problemáticas y sus aciertos. Claros ejemplos de lo anterior son cómo nos alecciona acerca del nacimiento del psicoanálisis, el ambiente del imperialismo, la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa.

La más amada requirió una investigación de varios años. En esa obra la autora recupera memorias de Freud, de Nietzsche y de la propia obra de Lou Salomé; y no solo eso, viajó a San Petersburgo para recobrar testimonios de la vida de esta maravillosa mujer. Su sorpresa fue que en la actualidad es muy poco conocida tanto en Rusia, su tierra natal, como en Alemania.

La más amada es una novela que narra hechos reales vistos a través de la subjetividad de María Elena, quien de una manera sencilla y profunda nos lleva a imaginar lo que Lou Salomé pensaba y sentía, poniendo en boca de los personajes diálogos ficticios sobre hechos que realmente sucedieron.

RESEÑAS

Nacida en Rusia, parte de una familia aristócrata, fue mujer bella y seductora a quien el deseo de conocimiento la condujo a vivir entre algunos de los grandes intelectuales de su tiempo. Vivió en Alemania, Italia, Suiza y Austria.

Como alguno de sus enamorados afirma en la obra:

Una mujer de ojos azules como el medio día, pero que se intensificaban con el entusiasmo del conocimiento.

Una idealista práctica innata, de labios sensuales y manos que ejercían un poder hipnótico; una mujer que se niega al matrimonio, para no perder la libertad de pensamiento y la independencia, que prefiere vivir las ideas y no solamente dejarlas en su pensamiento y que acabaran en una oscuridad franca.

La más amada nos relata las relaciones profundas que tuvo la protagonista con hombres brillantes en el campo de la ciencia, la psicología, la filosofía y la literatura. Y no solo eso, también nos hace ver cómo esta mujer no fue un simple espectador pasivo, sino que a través de su intelecto fue capaz de influir en las mentes y en la genialidad de esos grandes creadores.

Particularmente, quisiera enfocarme a la relación entre Lou y el filósofo Nietzsche. La obra y visión de Nietzsche son muy conocidas en el mundo; sin embargo, podrá resultar sorprendente que este filósofo haya sido profundamente misógino. Se encuentra un ejemplo en *Así habló Zaratustra*, donde escribió:

Todo en la mujer es enigma, y todo en la mujer tiene una única solución: se llama embarazo.

Dos cosas quiere el varón auténtico; peligro y juego. Por ello quiere él a la mujer, que es el más peligroso de los juguetes.

El varón debe ser educado para la guerra, y la mujer, para recreación del guerrero: todo lo demás es tontería.

Los frutos demasiado dulces, al guerrero no le gustan. Por ello le gusta la mujer: amarga es incluso la más dulce de las mujeres.

A pesar de esta desconfianza hacia la mujer, Nietzsche se enamora perdidamente de Lou y muy a su pesar le pide matrimonio, no sin antes confesarle que es a la única mujer a la que ha podido ver en un plano de igualdad.

Lou se niega a casarse; en cambio le ofrece a Nietzsche y a Paul Ree, quien también le había ofrecido matrimonio, formar un trío, vivir juntos en una comunidad de intereses intelectuales más no sexuales. Ahí los lectores

podemos darnos cuenta de la osadía y valor de la rusa en una moral victoriana que de ninguna manera vería esto con buenos ojos. Este trío se consuma cuando viven juntos. Hay una fotografía, invito a los asistentes a buscarla en la red, en donde aparecen en un carruaje los tres.

Lou es el cochero y a su mando tiene a Nietzsche y a Paul Ree, quienes al frente representan a los caballos que ella obliga con un látigo a moverse.

Para Nietzsche, Lou tenía el espíritu de Dionisio, embriagada de vida y más allá de toda moral conservadora basada en el bien y el mal. Así como anunció al superhombre y a los nuevos filósofos, quizá haya visto en ella el despertar de la fuerza de las mujeres del siglo XX.

María Elena nos relata como Lou Salomé no quería pertenecer a nadie, su amor a la independencia era más fuerte que sus deseos de vida sexual. Sin embargo, a los 36 años decide tener su primera relación sexual, con Rilke, un poeta 14 años menor que ella, y entonces cambia de opinión. En palabras de la autora, refiriendo al sentir de la protagonista:

He vivido en el error pensando que el acto sexual iba a esclavizarme, no he sido libre hasta hoy.

Es en este momento cumbre cuando constatamos la fidelidad de la protagonista de la novela hacia sí misma, que cambia su pensamiento si las experiencias de vida la llevaban a ello. Era un ser humano valiente que se atrevería a repensar lo vivido, a repensar lo pensado.

Otro de los temas que aparecen en la novela de esta intrigante mujer es el de la existencia de Dios. Un nuevo atrevimiento fue negar su existencia; sin embargo, y aunque rechazaba la idea de un dios tradicional, Lou le daba una nueva forma: a Dios se le crea con cada experiencia vivida. En varias ocasiones se declaró agnóstica, otras reveló que quizá existiera algo después de la muerte y en otras más Dios es la misma vida y experiencia.

Lou aprendió a respirar con las ideas de Nietzsche, a sentir la necesidad de la poesía de Rilke y a vivir con la disciplina del pastor Guillot. Aprendió a vivir el amor de una forma distinta a la costumbre de su época: “quien no vive el amor termina marchitándose”.

La más amada nos enseña a atrevernos a ser quienes somos, a no vivir limitados por la opinión y el qué dirán, a investigar nuevas formas de vida y a tener otras perspectivas ante el mundo.

RESEÑAS

Lou enseña a buscar sin miedo a los errores, a cambiar de opinión y a enfrentar las dificultades de la vida, como las enfermedades que la atormentaron y que resuelve en la novela con una vitalidad maravillosa.

Lou fue seductora, inteligente, sensible, pero sobre todo llegó a ser quien de verdad quiso ser a pesar de una sociedad que no lo permitía. Para ella es estúpido prometer fidelidad. No podemos ser dueños de otro, las promesas no pueden contener a la fuerza de la vida. Infidelidad y traición no son lo mismo, ya que la única manera de ser felices consiste en no adueñarnos de los demás.

La congruencia entre su pensar y forma de vivir queda expuesta con plenitud en la novela.

Si Lou se casa no es para ser objeto sexual de nadie; si tiene sexo es porque no ve en peligro la pérdida de su libertad y si solo son amigos intelectuales no les permitirá poseerla, puesto que acabarían con su autonomía del pensar. Para ella, las mujeres no debemos esperar a ser definidas por los hombres, tenemos que arriesgarnos a hacerlo por nosotras mismas.

Si quiero ser alguien debo esforzarme, nada de cansancio, ni enfermedad, a trabajar.

Rusa de origen, alemana de pensamiento y mujer por convicción, Salomé luchó en todo momento por su identidad, por encontrarse a sí misma fuera del concepto de los demás.

A veces siento que he pasado la mitad de mi vida en trenes que me llevan de un hombre a otro. Con ninguno me he quedado. No fueron incidentales, cada uno tuvo importancia en su momento; los he amado a todos y me han correspondido.

¿Qué enseñanza me deja *La más amada*, aparte del conocimiento de esta gran mujer? La gran lección de perder los miedos y atreverme a ser quien soy, puesto que el éxito se alcanza inspirándonos en nuestras propias ideas y no esperar a hacer lo que los demás esperan de nosotros.

ROSARIO SARMIENTO DONATE
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Yuval N. Harari, *Sapiens: A brief history of humankind*, 2014, Londres, Harvill Secker, 443 pp.

RECEPCIÓN: 12 de marzo de 2015.

APROBACIÓN: 10 de septiembre de 2015.

Es un gran honor decir algunas palabras sobre el nuevo libro de Yuval Noah Harari, *Sapiens: A brief history of humankind*. Estamos ante un trabajo importante, no solo en el sentido histórico, sino también en el filosófico. Esa es la razón por la que deseo plantear algunas reflexiones en lugar de resumir el libro, que es muy largo. Invito al lector a seguir las páginas de Harari con pensamiento crítico y descubrir una forma nueva de aproximarse a la idea del hombre en su evolución (al margen de las discrepancias que se tengan).

Harari dice que descendemos de los simios, pero de una especie peculiar de simio: el *sapiens*. Vivimos en grupos o manadas, desarrollamos sistemas de comunicación, formamos bandas enfrentadas a otras e inventamos mitos con el objeto de establecernos en formas cohesionadas en espacios determinados. Como resultado, producimos límites, delimitamos fronteras, creamos sistemas defensivos, códigos y modos de organizar el orden social.

Un asunto muy importante es la idea del lenguaje. Es un instrumento para designar cosas, nombrarlas. Produce signos, combinaciones entre signos acordes a nuestros pensamientos. A través del lenguaje el *sapiens* ordena su vida en grupos, y alcanza a tener un entendimiento de la naturaleza. La revolución cognitiva es un salto: de pronto ocurre que el *sapiens* desarrolla el lenguaje y la capacidad de entender el mundo. Sin embargo, eso no significa que tal sistema de creencias (generadas a partir del entendimiento del mundo), correspondan a la realidad. El lenguaje es el puente que permite que los grupos tengan ideas acerca del mundo. Es un hecho que el lenguaje permite a los grupos enfrentar a otros grupos. Constituye una invención cuya necesidad es fundamental para hacer posible la voluntad de conocer algo. Sin embargo, es un proceso

RESEÑAS

de comunicación entre grupos que hace posible que uno de ellos se extienda sobre otros. Así, el grupo deviene una tribu, una nación, un Estado o un imperio. Entonces, en la revolución cognitiva el *sapiens* crea ideas intersubjetivas compartidas por todos los que proclaman que forman parte de la banda. La idea de compartir una red de creencias de manera intersubjetiva permite que haya política, jerarquías sociales (diferencias entre los que mandan y los que obedecen) y de paso separar un grupo más grande de otros más pequeños. Los lenguajes varían de un lugar a otro. Empero, la comunicación no siempre es una tarea sencilla. Las tradiciones orales se conservan por medio de la escritura. La invención de la escritura preservó las memorias, ayudó a enseñar a otros, a recordar y pasar el conocimiento de una generación a la otra. Muchas veces el “conocimiento” solamente se refiere a invenciones, mitos, imágenes, que se construyen para unificar una visión de lo real. Atrás de esas visiones hay procesos de ordenamiento, manipulación y control. El conocimiento no siempre se refiere a que las cosas ocurran como las pensamos: para Harari, conocer es compartir mitos y creencias cuya invención permite ordenar y jerarquizar los mandos dentro de una horda de simios *sapiens*.

La religión se define como un sistema de normas y valores fundados en un orden suprahumano. Constituye otra manera de formar agrupaciones, de unir bandas. Luego, la cohesión significa la necesidad de creer que hay un Dios, una clase de *sapiens* que cree que puede hablar en nombre de Dios (los hombres sagrados, diríamos), con el objeto de imponer a los demás las ideas míticas de salvación, alma, pecado, perdón y ley. A partir de ahí obedecemos al macho alfa de cada religión, dado que compartimos los mitos que tienen que ver con la idea de un hombre que conduce a otros hacia el “buen camino” de acuerdo con la idea de creación-salvación. El macho alfa religioso (el papa católico, por ejemplo) conoce todos los secretos, tiene el poder; por ende, le corresponde la misión de mantener unido al grupo de creyentes. Es necesario que el *sapiens* cree los mitos subjetivos con el objeto de preservar la obediencia, la esperanza y la paz. Y es en nombre de la defensa de un grupo que se hace la guerra religiosa a otros grupos con creencias diferentes: los *sapiens* son animales violentos, inventan dioses y se matan entre sí en nombre de esos dioses.

Harari nos habla del cambio del nomadismo al sedentarismo. La evolución ha movido a los humanos de ser monos *sapiens* recolectores y cazadores a ser grupos de monos *sapiens* que se establecen en un solo lugar. Esto ocurrió con la revolución agrícola. Al domesticar los granos, los *sapiens* ya no se tienen

que mover de un lugar. Así, las mujeres tienen más de un hijo. Eso conduce a la necesidad de más alimento, por lo que se comienza a acumular y almacenar comida. Se hacen calendarios, surge la propiedad, la idea de nación, fronteras y defensas (murallas, ejércitos). Cuando hablamos de hacer la paz, evitar la guerra o promoverla, alcanzar acuerdos entre grupos, también hablamos de reglas de intercambio económico esenciales para sobrevivir.

Otro tema importante se refiere al origen mismo de las civilizaciones en América. Dice Harari que los *sapiens* cruzaron a América hace 16 000 años, por el estrecho de Bering. Sin embargo, Harari desconoce que había *sapiens* en Aridamérica desde hace 33 000 años, de la misma forma que había establecimientos en Oasisamérica. Al respecto el autor no dice nada.

Argumenta Harari que hay una distinción entre enfoques subjetivos, objetivos e intersubjetivos. Es objetivo que un cuerpo cae de acuerdo con la ley de la gravedad; es subjetivo que yo pienso que tener un buen coche me hace mejor persona, mientras otro puede pensar que caminar hace que uno sea mejor persona. Las creencias intersubjetivas son aquellas que un grupo de gente comparte por convención. Los enfoques no se mezclan. Algo puede ser objetivamente verdadero pero en el sentido subjetivo casi todas nuestras creencias son invenciones. Y las necesitamos para vivir agrupados, defendernos unos de otros y evolucionar. Todo: el derecho, la moral, la religión, el sistema de mercado, la idea de empresa (caso Peugeot), la economía y las ciencias son invenciones del *sapiens*. Jamás veremos a un mono chimpancé levantando un cáliz mientras la masa de chimpancés rezan al Dios de los chimpancés (dice Harari). Los *sapiens* necesitan esos cuentos para agruparse y vivir; los chimpancés, no. Las invenciones intersubjetivas son producto de la imaginación, producen cohesión, ordenan jerarquías y delimitan quienes pertenecen a un grupo y quienes no pertenecen. Mas para Harari son meras ideas o invenciones; nada de eso es verdad en la realidad. Lo intersubjetivo da lugar a pautas de conducta compartidas y nada más. Pero mientras se mantenga la idea viva y compartida entre muchos, habrá lugar a formas de organización social entre los *sapiens* que de otra manera se destruirían. Y aunque hay una diferencia entre ciencia, imaginación y convención, las relaciones entre esos planos son diversas. Sí hay conocimiento de hechos objetivos en las ciencias, pero la mayoría de nuestras creencias son invenciones que el *sapiens* construye para prevalecer como especie.

Una pregunta que podemos hacerle al autor es acerca de los enfoques objetivos. Al hablar de ley, religión, dinero, orden político e intercambio general,

RESEÑAS

¿las ideas son meramente imaginarias? Es decir, ¿la religión, la ideología, la política, la economía, se basan en ideas meramente imaginarias? Sí, responde Harari: son invenciones o meros imaginarios que permiten funcionar como grupo y prevalecer. Y pone el ejemplo del dinero: si alguien cree que algo representa el valor de varias cosas con el objeto de crear un intercambio, y si todos creen que eso representa ese valor, entonces todos usarán ese representante en moneda o billete para hacer los intercambios (pero cien pesos no existen en ningún lado; son un diagrama en un papel y lo que representan es subjetivo. Nadie ve cien pesos reales caminando por la calle). Así se inventa el dinero, y con eso, la economía y lo bancario. Otro ejemplo: alguien cree que hay un Dios y un Hijo de Dios, lo que permite que un sacerdote domine a una masa de seguidores que creen que en la hostia, luego de una serie de pases mágicos, de pronto Dios está allí (en la hostia). Pero eso no tiene nada de verdad pues nunca veremos otros simios haciendo rituales tan extraños ni vemos a Dios meterse en el pan (Harari hace mofa de las ideas religiosas). Entonces, el dinero, las creencias religiosas, se hacen para que haya orden, intercambios, jerarquías y controles. Nada de verdad hay en ello: bastaría que dejásemos de creer en el valor de intercambio mediante la representación de valor para que el dinero desapareciera (y toda la economía) o que las masas dejaran de creer que en el pan está Dios para que se acabase el catolicismo. Todo depende, entonces, de creaciones mentales. Pero la evolución de la especie *sapiens* ha logrado esas invenciones sofisticadas para ordenar la vida que llamamos “civilizada”, “racional”, “moderna”.

194

Finalmente, solemos pensar que las naciones son importantes. Pero olvidamos que grupos más grandes tienden a incorporar grupos más pequeños. Así, un grupo más grande con herramientas más modernas somete a grupos más débiles y crea imperios. No hay momento en la historia en el que un imperio no someta a otro. Los países de América latina hablan español (la mayoría de ellos) como resultado de la conquista española. De la misma forma, Israel tiene más que ver con formas inglesas y germánicas propias del Imperio Británico que inventó el estado de Israel, que con la Judea histórica. La idea de la democracia fue inventada en Francia, sumada a la economía de libre cambio e industrialización británica, y se expandió por todo el orbe. Podría haber otros sistemas políticos más eficientes.

Conforme evolucionamos como *sapiens* avanzamos en la creación de aparatos, tecnología, inteligencia artificial, ingeniería genética, para vivir más “confortablemente”. Pero estamos generando máquinas, cuerpos con máquinas. Mutaciones que podrán permitir que un ser humano viva por siempre;

o que tenga piezas mecánicas que suplan las funciones orgánicas. Y vamos hacia una nueva era de “robots”, la especie *sapiens* podría desaparecer. Devastamos la naturaleza, contaminamos la atmósfera, calentamos el planeta, seguimos haciendo guerras, como los forajidos de hace miles de años, porque nuestros genes simiescos siguen ahí. El poder del capital, la especulación, la información y la velocidad rebasan la capacidad de control humano. Y el humano se vuelve un ser automatizado con una vida alienada.

El poder, la investigación y el conocimiento constituyen los tres brazos del árbol del dominio. Los grupos que posean más elementos de ese árbol serán ricos, controlarán al resto y los otros se extinguirán o sobrevivirán imitando a los poderosos. Si bien evolucionamos para mantener la cohesión y sobrevivir, es posible que el salto nos lleve a la extinción. La teoría de la evolución como selección natural nos ayuda a comprender a *sapiens* en la historia, pero hacia el futuro parece que ese proceso se detendrá. Es tiempo de que descubramos nuestra ignorancia y reinventemos nuevas formas de convivencia antes de que terminemos la vida *sapiens* en la Tierra.

Mucho se puede criticar al texto de Harari. Su nominalismo, su rechazo de la verdad, la negación de las religiones, la metafísica y lo humano del hombre en su dignidad. Sobre todo, que se piense que todo son invenciones en la evolución hacia un futuro de máquinas. En todo caso, el problema del relativismo evolucionista ateo de Harari es que nos deja como monos inteligentes que tendremos que inventar nuevas formas de convivencia antes de que el desarrollo robótico nos lleve a un salto evolutivo en el que la especie *sapiens* deje de ser lo que es. ¿De verdad somos monos, pero monos más inteligentes? ¿De verdad todo lo demás son invenciones? Y por ende, ¿somos los monos que vivimos en la fantasía? Leer a Harari con sentido crítico vale la pena; pero cuidado con pensar que todo es imaginario, pues entonces estamos ante otra invención: el mito Harari.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY
Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

©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

EstePaís
TENDENCIAS Y OPINIONES

Visita nuestro nuevo sitio web desde cualquier dispositivo y disfruta cada mes de:

- Artículos exclusivos
- Blogs
- Galerías
- Videos
- Podcasts
- Archivo



www.estepais.com

DIDAC

65

NUEVA ÉPOCA / ENERO-JUNIO 2015 / UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

INNOVACIÓN EDUCATIVA

- Ma. Ofelia Béjar López Peniche** **El profesor y la innovación educativa**
- Santiago Rincón-Gallardo Alcides** **Innovación pedagógica en gran escala: ¿lujo o imperativo moral?**
- Teresita María Gallego Betancur** **La integración curricular y la interdisciplinariedad, una búsqueda en la innovación educativa**
- Alcides Delfino Ferreira** **El método de transformación metodológica interdisciplinar: una vía de preparación al docente en la educación técnica y profesional**
- Ma. Guadalupe N. Peña Aburto** **Tutoría para la práctica escolar: una estrategia de innovación didáctica en arquitectura**
- Ana Aurora Fernández Mayo**
Josefina Cuevas Rodríguez
- Marcos Sarasola** **El ABC, un método de intervención en la mejora de la competencia de trabajo en equipo para estudiantes de grado de ciencias empresariales**
- Silvia Franco**
- Octavio Falconi** **El trabajo de enseñar en el ciclo básico de una escuela secundaria estatal: innovación en la enseñanza, dispositivos didáctico-pedagógicos y singularidad de los alumnos**
- Belén Cruz Maya**
- Rosa Aurora Padilla Magaña** **Los portafolios digitales como innovación didáctica y de evaluación. Una experiencia con estudiantes de licenciatura**

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Interamericano de Filosofía, Universidad Intercontinental

ISSN 1665-755 MEXICO • JULIO-DICIEMBRE 2009 • AÑO 14 • NÚM. 31

Filosofía, ciencia y religión:
¿concordancia discordante?

Homenaje a Paul Ricoeur

Número anterior

Periodicidad: semestral

Costo por ejemplar: \$100 (cien pesos mexicanos)

Costo suscripción anual: \$200 (doscientos pesos mexicanos)

A través de sus diferentes secciones, *Intersticios* propicia el encuentro de ideas y el desarrollo de la filosofía en México e Iberoamérica.

En sus páginas tienen cabida textos filosóficos y artículos en los que confluye la filosofía, el arte, la religión y las demás disciplinas humanísticas.

DISENSO

Revista de Metapolítica

Director

Alberto Buela

Dirección Postal

Córdoba 1336 piso 11 of. 48
(1055) Buenos Aires

Correo electrónico:

buela.alberto@gmail.com
horacan2@yahoo.com.ar

Internet:

www.pinos.com/disenso.htm

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Artículos

EDUARDO GARCÍA-RAMÍREZ E IVAN MAYERHOFER
A Plea for Concrete Universals

ANTONIO J. HERAS Y DAVID TEIRA
¿Cómo mide el riesgo el observador imparcial?

FELIPE CURCÓ COBOS
La abstinencia epistémica: un análisis crítico en torno
al problema de la verdad en el liberalismo político

Estudios críticos

MARÍA DE LA CONCEPCIÓN CAAMAÑO ALEGRE
*Prácticas, contextos y racionalidad epistémica: un estudio
crítico sobre Historia, prácticas y estilos en la filosofía
de la ciencia. Hacia una epistemología plural, de S. Martínez,
X. Huang y G. Guillaumin (comps.)*

Vol. 47 / No. 139 / abril 2015 / ISSN 0011-1503

Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: critica@filosoficas.unam.mx
Versión electrónica: <http://critica.filosoficas.unam.mx>

AnáMnesis

Revista de teología.

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
- México: \$200.00 M.N.
- Otros países US \$40.00

ANALOGÍA

Revista de Filosofía

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
- México: \$200.00 M.N.
- Otros países US \$40.00

TÓPICOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

ENERO-JUNIO 2015 | ISSN 01 88-6649

Una propuesta para comparar diferentes explicaciones sobre un mismo objeto de estudio

Jonatan García Campos
Alfonso Ávila del Palacio
Damián Islas Mondragón

Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Martin Heidegger y Gilles Deleuze-Félix Guattari

Luis Armando Hernández Cuevas

Kant y Nietzsche. Dos terapias contra los males de la ciencia histórica a partir de una perspectiva inactual

Zaida Olvera

¿Podemos esperar el auxilio divino? La autonomía moral y el recurso a la gracia en *La religión dentro de los límites de la mera razón*

Miguel González Vallejos

Fuerza primitiva y fuerza derivativa en G. W. Leibniz. Modificación y limitación

Leonardo Ruiz Gómez

Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿dispersión o contemplación?

Fernando G. Martin De Blassi

Acerca de la relación *mímesis-mûthos* en la *Poética* de Aristóteles: en torno a los criterios de necesidad y verosimilitud

Mariana Castillo Merlo

Conservative libertarianism and the ethics of borders

Enrique Camacho

RESEÑAS

48

Vectores

de Investigación

ISSN 1870-0128 VOL 10 N^o 10

E-ISSN online 2255-3371

CIECAL

MONOGRAFÍA DE FÍSICA

STEPHEN HAWKING

Origen del universo. *Origin of the Universe*

MONOGRAFÍA DE FÍSICA:

IN MEMORIA

ALBERT EINSTEIN

El principio de la relatividad
The Principle of Relativity

MONOGRAFÍA DE ANTROPOCENO

MIGUEL-HÉCTOR FERNÁNDEZ-CARRIÓN

Antropoceno entre la realidad y la percepción transdisciplinar
Anthropocene between reality and Transdisciplinarity perception

PREDICCIÓN

NOAM CHOMSKY

Diseño del lenguaje. *Design Language*

MONOGRAFÍA DE RELIGIÓN

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

La sociología clásica de las religiones en el siglo XXI: el caso de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs

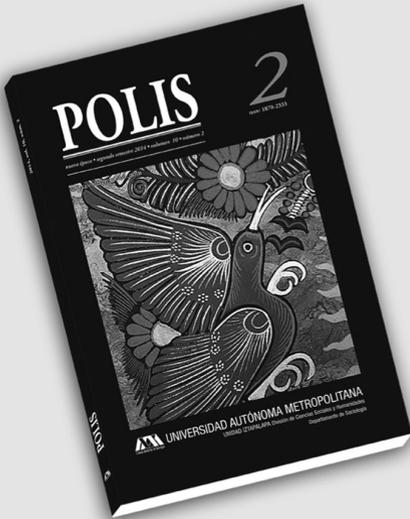
MONOGRAFÍA DE HISTORIA

HÉCTOR DÍAZ ZERMEÑO

El litigio entre las Brigadas Femeninas y la Liga defensora de la Libertad Religiosa, durante la persecución callista a los cristeros, 1925-1929 (la masonería blanca).
Et al.



H&Carrión



POLIS

nueva época / segundo semestre 2014
volumen 10, número 2

ARTÍCULOS

Juan Manuel Herrera Caballero
Las instituciones, su diseño y cambio en las organizaciones

Patricia Mariel Sorribas
y Zenaida Garay Reyna
La participación, entre la democracia participativa y la democracia directa. Aportes desde un enfoque psicosocial

Rosendo Bolívar Meza
Morena: el partido del lopezobradorismo

Ricardo Román Gómez Vilchis
Desencanto democrático y opinión ciudadana sobre el crimen en Latinoamérica

RESEÑAS

Miguel Armando López Leyva reseña
Contienda electoral y rendimiento democrático en México 2012

Mario Zaragoza Ramírez reseña
La revancha de la historia. La batalla por el siglo XXI. (The revenge of History. The battle for the 21st Century)

Precio del ejemplar
\$50.00 (cincuenta pesos 00/100 M.N.)

Suscripción anual (dos números)
\$100.00 (cien pesos 00/100 M.N.),
más gastos de envío

Informes y suscripciones
5804-4788

Correo electrónico
polis_iztapalapa@yahoo.com.mx

Consulta
<http://148.206.53.230/revistasuam/polis/index.php>

Av. San Rafael Atlixco número 186,
Colonia Vicentina,
Delegación Iztapalapa
C.P. 09340, México, Distrito Federal
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Sociología

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA

FOREIGN AFFAIRS

LATINOAMÉRICA

15 AÑOS

DIÁLOGO 

LA ONU, 70 AÑOS DESPUÉS

*Olga Pellicer,
Juan Manuel Gómez-Robledo
y Francisco Rojas*

COP-21: última oportunidad

Beatriz Bugueda y Sofía Alarcón

Fernando Tudela

José María Valenzuela

Diego Villarreal Singer

Michael Bloomberg

Estados débiles en América Latina

Gustavo A. Flores-Macías

Felipe Curcó Cobos

¿Puerto Rico libre?

Efraín Vázquez Vera

México en Europa

Patricia Espinosa

Carlos García de Alba

y Carlos J. Isunza



ITAM

Contenido gratuito y noticias en

 Foreign Affairs Latinoamérica

 @ForeignAffairsL

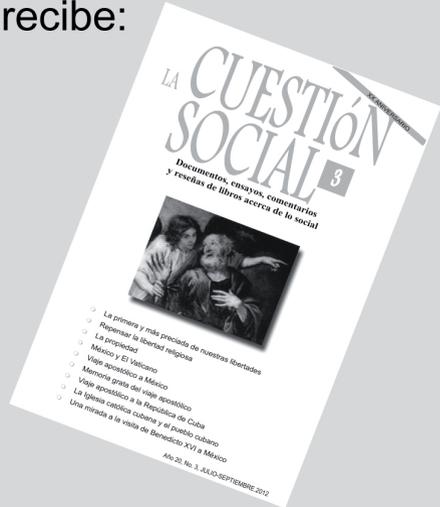
Visita nuestro nuevo sitio. Suscripciones y ventas

www.fal.itam.mx

REGALA FORMACIÓN

Obsequia una suscripción de
Signo de los Tiempos o La Cuestión Social
y recibe:

- * 20% de descuento
- * Un libro de regalo para ti
- * Un libro de regalo para quien suscribas



Si obsequias dos recibirás
el 40% de descuento más
todos los beneficios anteriores.

Por un año: **\$330.ºº**
Por dos años: **\$600.ºº**

suscripciones@imdosoc.org.mx
revistas@imdosoc.org.mx



INSTITUTO MEXICANO
DE DOCTRINA SOCIAL
CRISTIANA
ANIVERSARIO

IMDOSOC

Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn
01020, México, DF, 56615612

Revista — de **Filosofía**

Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

138

AÑO 47 • ENERO-JUNIO • 2015

ISSN: 01853481



Revista Venezolana de Gerencia (RVG)
Universidad del Zulia (LUZ)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios de la Empresa
Maracaibo - Venezuela

Año 19, No. 67

Julio-Septiembre 2014

ISSN 1315-9984

Depósito Legal pp 199602ZU40

Publicación Trimestral

Contenido

Editorial: Yorberth Montes de Oca Rojas

Congreso Internacional Gerencia en América Latina: Propósito y Proyecciones 381

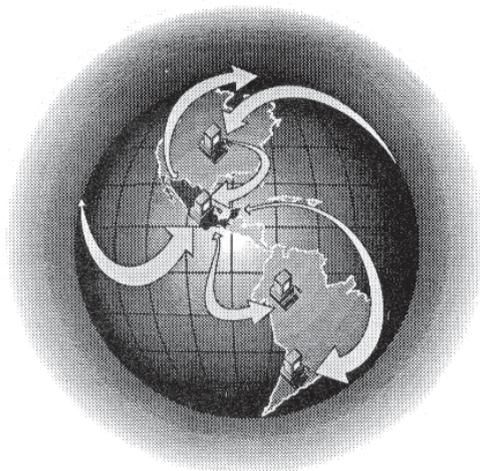
ARTÍCULOS

- Padilla Meléndez, Antonio y Fuster Martín, Elena (Universidad de Málaga, España)
Colaboración Universidad-Empresa y Desarrollo Regional. El caso de Oruro (Bolivia)
University-Business Collaboration and Regional Development. The Case of Oruro, Bolivia 387
- Castillo Peces, Carlos; Mercado Idoeta, Carmelo; Prado Román, Camilo y Soto González, Federico
(Universidad Rey Juan Carlos, España/ Universidad Complutense de Madrid)
Normativas EN-9100 e ISO-9000 en el sector aeroespacial español
Standards EN-9100 and ISO-9000 in the Spanish Aerospace Sector 410
- Sánchez-Medina, Patricia S.; Toledo-López, Arcelia; Bautista-Cruz, Angélica
y Regino-Maldonado, Juan (Instituto Politécnico Nacional, Unidad Oaxaca, México)
**Valores ambientales y su efecto mediador entre características demográficas
y resultados empresariales**
Environmental Values and their Mediating Effect on the Relationship between Demographic
Characteristics and Business Results 435
- Ganga Contreras, Francisco y Navarrete Andrade, Erwin
(Universidad de Los Lagos, Santiago, Chile/ Universidad Autónoma de Chile, Chile/
Universidad Central de Chile, Chile/ Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez)
Aportaciones teóricas significativas sobre el liderazgo carismático y transformacional
Significant Theoretical Contributions regarding Charismatic and Transformational Leadership 456
- Rincon García, Nicolas; Aguirre Mayorga, Hugo Santiago y Caballero Villalobos, Juan Pablo
(Universidad Javeriana/ Universidad de los Andes)
Business Process Management y Seis Sigma en el análisis de procesos: caso de estudio
Business Process Management and Six Sigma in Process Analysis: A Case Study 477
- Aguilar-Olaves, Gabriel; Herrera, Liliana y Clemenza, Caterina (Universidad del Zulia, Venezuela/
Universidad de León, León, España)
Capacidad de absorción: aproximaciones teóricas y empíricas para el sector servicios
Capacity for Absorption: Theoretical and Empirical Approaches to the Service Sector 499
- Añez Hernández, Carmen (Universidad del Zulia, Venezuela)
Subordinación, Flexibilización y Relaciones laborales encubiertas
Subordination, Flexibilization and Covert Labor Relations 519
- Rincón Becerra, María T. (Universidad del Zulia, Venezuela)
Algunos elementos teóricos de las políticas públicas: análisis para su formulación
Some Theoretical Elements of Public Policies: Analysis for their Formulation 531

REVISTAS 553

NORMAS, FORMATO DE ARBITRAJE E INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS 557

INFORMACION ESTADISTICA Y GEOGRAFICA DE MEXICO



A TRAVES DE

INTERNET

DIRECCION INTERNET
<http://www.inegi.gob.mx>



INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA
GEOGRAFIA E INFORMATICA

Encuentra nuestros libros en:

Domicilio Conocido
Educal
El Péndulo
El Sótano
Escuela Nacional de Periodismo Carlos Septién García
Estación Coyoacán
Foro Shakespeare
Gandhi
Gurú Gallery Shop
Julio Torri
La Miscelánea
La Valse
Librería Apolo
Librería Bellas Artes
Librería Coyoacán
Librerías de Fondo de Cultura Económica
Librerías de Hermanos Porrúa
Librería Pegasus
Librería Polanco
Librería UAM Azcapotzalco
Librería Universitaria UJAT
Machado Arte Espacio
Memoria y Tolerancia
MIDE
MUAC
Mumedi Design
Museo Rufino Tamayo
Polyforum Siqueiros
Punto de Encuentro
Umbral XXI La puerta hacia lo desconocido
Lugares de la Mancha
Vértigo
Videóromo
Voces en Tinta
MARCO [Monterrey]
Amarillo Centro de Diseño [Xalapa]
La Jicara [Oaxaca]

TEXTOFILIA
filia
TEXTOFILIA
filia
TEXTOFILIA
filia



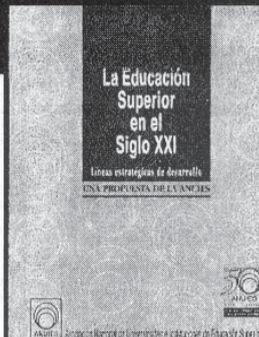
@textofilicos.

@coleccionelgato

www.textofilia.com



Tenemos un mundo de información a tu alcance



La Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior presenta en su página de Internet, este importante documento que contiene la propuesta de esta Asociación para coadyuvar al desarrollo y consolidación del sistema de educación superior, a fin de que esté en condiciones de atender con la mayor calidad la demanda de educación terciaria que habrá de duplicarse en los próximos veinte años.

Puedes consultarlo a texto completo, capítulo por capítulo, estableciendo a través de los pies de página, ligas instantáneas a los documentos a que hace referencia.

¡Consúltalo en Internet!

www.anui.es.mx

Adquiérello en la librería de la ANUIES a través del mismo sitio web o en Tenayuca 200, Col. Sta. Cruz Atoyac, México, D.F. Tel. 5604-3734



**ASOCIACIÓN NACIONAL DE UNIVERSIDADES
E INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR**

OPCIÓN

**LITERATURA
HISTORIA
FILOSOFÍA
FOTOGRAFÍA
DIBUJO**

La revista *Opción* del ITAM
te invita a colaborar en sus páginas.
Para más informes o suscripciones:
opcionitam@yahoo.com.mx
o al teléfono 56284000 ext. 4669

ITAM

**EX
ITAM**

ITAM

¿Eres exalumno del ITAM?

¡Regístrate y actualiza tus datos!

Al registrarte y pertenecer a la comunidad Ex ITAM, podrás recibir información de eventos y noticias de tu interés, también podrás estar en contacto con tus antiguos compañeros. Además, podrás ingresar a nuestra Bolsa de Trabajo y encontrar atractivas oportunidades laborales.

Tramita tu credencial de exalumno, con la que recibirás exclusivos beneficios:

www.exalumnos.itam.mx/exitam_beneficios.php



¡Contáctanos!

Oficina de Ex Alumnos

Horario de atención de 9.00 a 14.00 y
de 16.00 a 18.00 h.

Tel. (55) 5628 4000 Ext. 1733

exitam@itam.mx



www.exalumnos.itam.mx

ESTUDIOS

FILOSOFIA HISTORIA LETRAS

Nombre _____ Ocupación _____

Dirección _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia _____ Delegación o Municipio _____

Ciudad _____ Estado _____ País _____

Teléfono _____ e-mail _____

Tipo de Suscripción: Nueva Renovación Anual Bianaual

Forma de Pago: Tarjeta Depósito bancario

Deseo suscribirme del número _____ al _____

Cheque incluido a nombre del Instituto Tecnológico Autónomo de México o depósito bancario (Banamex suc. 0650, cuenta 721-599-6 referencia número 39271)

Autorizo se cargue la cantidad de \$ _____ a la tarjeta de crédito No. _____

cod. de seguridad (sólo AMEX) _____ Nombre del Tarjetahabiente _____

VISA MasterCard AMEX Tarjeta válida desde _____ hasta _____

Precio por número \$50.⁰⁰ Firma _____ Enviar su pago a: **Instituto Tecnológico Autónomo de México**
Suscripción anual (4 números) \$180.⁰⁰ en México Departamento Académico de Estudios Generales 2o. piso
\$35.⁰⁰ USD en el extranjero Río Honda No. 1 Col. Progreso Tizapán México 01080 DF.
Suscripción bianual \$350.⁰⁰ en México Tel. (5255) 5628-4000 ext. 3904 fax (5255) 5616-1107
\$65.⁰⁰ USD en el extranjero Alumnos y exalumnos pueden depositar su pago a la cuenta bancaria del ITAM, con su clave única. Enviar resguardo

SOINUNSI



En cumplimiento con la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares, el Instituto Tecnológico Autónomo de México, con domicilio en Río Hondo 1, colonia Progreso Tizapán, Delegación Álvaro Obregón, Código Postal 01080, México, Distrito Federal, a través de la Revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, hace de su conocimiento el siguiente:

Aviso de privacidad

1. Los datos personales que se solicitan por la REVISTA ESTUDIOS son los siguientes:

- Nombre Completo
- Domicilio
- Teléfono
- Correo electrónico
- Ocupación
- Datos de tarjeta de crédito

Los datos personales que el titular ha proporcionado, se utilizarán únicamente para su suscripción a la Revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*.

2. En caso de que el titular quiera limitar el uso o divulgación de sus datos, deberá hacerlo del conocimiento de la Revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, a través de una solicitud por escrito con los datos que se especifican en el siguiente punto.
3. Para acceder, rectificar o cancelar sus datos, así como oponerse al uso futuro de los mismos, el usuario deberá enviar una solicitud a la Revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, con los siguientes datos:
 - a) El nombre del titular y domicilio u otro medio para comunicarle la respuesta a su solicitud;
 - b) Los documentos que acrediten la identidad o, en su caso, la representación legal del titular; y
 - c) La descripción clara y precisa de los datos personales respecto de los que se busca ejercer alguno de los derechos antes mencionados.

De acuerdo con la Ley, el ITAM responderá las solicitudes en un término de 20 días, prorrogables según el caso.

4. En caso de que este AVISO DE PRIVACIDAD cambie en sus términos, la Revista *ESTUDIOS Filosofía. Historia. Letras*, se lo informará a la dirección de correo electrónico que el titular de los datos asentó en el formato.