

©ITAM Derechos Reservados.

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

# E S T U D I O S

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

©ITAM Derechos Reservados.

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

# ESTUDIOS

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

## 115

INVIERNO 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 Mazariago, Tizapán 172, Col. Metropolitana 3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793 4152/5793 7224.

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

## ÍNDICE

### TEXTOS

LA ECONOMÍA CIVIL COMO BERILO INTELECTUAL <i>Stefano Zamagni</i>	7
VERDAD Y PODER EN LA OBRA DE FOUCAULT <i>Carlos Alfonso Garduño</i>	35
LA SIGNIFICACIÓN ONTOLÓGICA DE LA PRIMORDIALIDAD DE LA SUSTANCIA EN ARISTÓTELES <i>Luis Fernando Mendoza Martínez</i>	59

### SECCIÓN ESPECIAL

<b>Premio Alonso Lujambio</b> REGLAS DE VOTACIÓN, COMISIONES E INFORMACIÓN <i>Salvador Ascencio Pastora</i> <i>Pedro Sánchez Rodríguez</i> <i>Martín Gou Durante</i>	91
---	----

### DIÁLOGO DE POETAS

<i>Gérard de Nerval</i>	121
-------------------------	-----

### CREACIÓN

<i>Federico Guzmán Rubio</i>	139
------------------------------	-----

## NOTAS

HEURÍSTICA CREATIVA Y MÉTODO INDICIAL EN LOS CUENTOS DE EDGAR ALLAN POE <i>Javier Ayala Calderón</i>	143
SURREALISMO: UN ASALTO POÉTICO A LA RAZÓN <i>Ivonne G. Villalón</i>	157
LA CIENCIA: UN CAMINO HACIA DIOS PARA ARTURO ALDUNATE PHILLIPS <i>Ciro E. Schmidt Andrade</i>	175

## RESEÑAS

RAFAEL MONDRAGÓN Y DIANA FUENTES (COMPS.), <b><i>Pensar crítico y crítica del pensar: coordinadas de una generación,</i></b> <i>Alfonso Vázquez Salazar</i>	199
ROBERT ZARETSKY Y JOHN SCOTT, <b><i>La querrela de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano,</i></b> <i>José Alejandro Ordieres Sieres</i>	205
JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY, <b><i>La fractura social: del cansancio al aburrimiento. Un estudio del pensamiento de Byung-Chul Han,</i></b> <i>Carlos Gutiérrez Lozano</i>	209

# LA ECONOMÍA CIVIL COMO BERILO INTELLECTUAL

---

*Stefano Zamagni\**

RESUMEN: La economía civil, que surgió a la par de la economía política, no ha tenido el espacio suficiente para desarrollarse plenamente. Su enfoque, orientado a una visión más amplia del ser humano (*homo homini natura amicus* en lugar de *homo homini lupus* de Hobbes) y del bien común de la sociedad (como producto en lugar de suma de los bienes individuales), ofrece una perspectiva interesante y alternativa para salir de las crisis económicas, de la desigualdad y de la falta de democracia provocadas por el capitalismo financiero. Las crisis económicas que estamos viendo son entrópicas y, por lo tanto, requieren un nuevo planteamiento de fondo de la economía.



## CIVIL ECONOMY AS AN INTELLECTUAL JEWEL

ABSTRACT: Civil economy, emerging at the same time as political economy, hasn't had enough room to develop fully. Its approach focuses on a greater vision not only of Man (*homo homini natura amicus* versus Hobbes' *homo homini lupus*) but also of society's common good (a product instead of a sum of individual goods). It gives us an interesting and an alternative solution for economic crises, inequality, and lack of democracy due to financial capitalism. The economic crises we have witnessed are entropic and, thus, call for a new rethinking of the economy.

PALABRAS CLAVE: Economía civil, economía política, bien común, desigualdad, democracia, ser humano, sociedad.

KEY WORDS: Civil economy, political economy, common good, inequality, democracy, Man, society.

RECEPCIÓN: 13 de octubre de 2015.

APROBACIÓN: 4 de diciembre de 2015.

\*Universidad de Bolonia, Italia.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# LA ECONOMÍA CIVIL COMO BERILO\* INTELLECTUAL

## Introducción

A pesar de la diversidad de posiciones en juego, es un hecho que la reconsideración de los fundamentos del modelo de la economía de mercado dominante constituye uno de los temas de mayor interés y de más áspera confrontación en el actual debate cultural y filosófico. Los mercados —que condensan sistemas de valores y proyectos políticos— no son todos iguales. Hay un mercado que reduce la desigualdad social y, en cambio, otro que la acrecienta. El primero se dice civil debido a que amplía los espacios de la *civitas* con el objetivo de incluir básicamente a todos; el segundo es el mercado “incivil”, ya que tiende a excluir y mantener en existencia las “periferias existenciales”. En el modelo actual de capitalismo financiero actúa el segundo tipo hegemónico de mercado, y las consecuencias son evidentes para todos: las desigualdades sociales aumentan hasta un punto desconocido en épocas anteriores. La democracia está al servicio del mercado, la degradación ambiental avanza a un ritmo insostenible y mucho más.

Es al enfrentarse a una situación como esa, y al querer salir de la “noche del pensamiento” en la que el actual periodo de transición nos

\* El berilio es un mineral cristalino. Además de ser piedra preciosa, fue usado en la Antigüedad para fines de adivinación. En el Renacimiento, su capacidad de invertir imágenes y alterar el color lo convirtió en símbolo del poder de la razón para contemplar el mundo bajo otras luces. En este sentido simbólico lo empleaba Nicolás de Cusa (N. de T.)

STEFANO ZAMAGNI

obliga a permanecer, que se plantea la cuestión de si acaso no es en los pliegues del paradigma de la economía política que se encuentran las raíces profundas de lo que se observa. Así, en este artículo se defiende la tesis de que estos son los términos de la situación y, por tanto, que retomar el paradigma de la economía civil es, en las condiciones históricas actuales, una creíble salida de nuestro “malestar en la cultura”. La crisis actual —también es heterogénesis de los fines— ha creado las condiciones culturales idóneas para entender la importancia de una visión de la economía y las finanzas diferente del paradigma dominante en la economía política. Como veremos, la economía civil es una tradición de pensamiento que, a fin de salvar el mercado como institución social, le reclama su antigua y original vocación de ser un aliado del bien común, de ser un lugar de libertad y sociabilidad.

En este punto es necesaria una aclaración. Hablo de “paradigma” en el sentido atribuido a este término por Thomas Kuhn, es decir, como una estructura sólida de afirmaciones antropológicas, teóricas e instrumentales que guían la investigación en un campo particular. Por tanto, un paradigma es una especie de berilo intelectual en el sentido atribuido al término por el famoso humanista Nicolás de Cusa; es decir, es una manera de explorar a la realidad a partir de ciertas suposiciones. Por consiguiente, la economía civil es una perspectiva de estudio que interpreta toda la economía de una manera diferente a la tradición de la economía política. Un paradigma puede abarcar diversas escuelas de pensamiento y diferentes modelos, cada uno de los cuales representa una realización particular del mismo paradigma. *Oikonomiké*, el término utilizado por Aristóteles, es un adjetivo, no un sustantivo. En la filosofía aristotélica, los nombres designan entidades, es decir, “sustancias” en la terminología del gran filósofo; en cambio, los adjetivos expresan accidentes, es decir, algo que solo existe en otro. Entonces, ¿qué tipo de accidente es lo económico y cuál es la sustancia en la que incide? ¿Cuál es la naturaleza ontológica de lo económico? Es a este tipo de preguntas al que el discurso sobre la economía civil dirige su atención.

## Qué es la economía civil

La economía civil es una tradición de pensamiento que ahonda sus raíces en el humanismo civil del siglo XV y que continúa, con resultados variables, hasta su época de oro, la Ilustración italiana, milanesa y sobre todo napolitana.<sup>1</sup> Mientras Smith y Hume, en Escocia, describían los principios de la *political economy*, en Nápoles, con Genovesi, Filangieri, Dragonetti, y en Milán, con Verri, Beccaria, Gioja, tomó forma el programa de investigación de la economía civil.<sup>2</sup> Entre la escuela escocesa y la napolitana-milanesa hay muchas similitudes: la polémica antifeudal (el mercado es principalmente un medio para salir de la sociedad feudal); el elogio del lujo, como factor de cambio social, sin la preocupación excesiva por los “vicios” de quienes consumen esos productos; una gran capacidad para captar el cambio cultural que producía en Europa el desarrollo del comercio; el reconocimiento del papel esencial de la confianza para el funcionamiento de una economía de mercado; la “modernidad” de sus ideas de la sociedad y el mundo. Al mismo tiempo, entre Escocia (*political economy*) e Italia (economía civil) hay una abismal diferencia. Smith, aun reconociendo que los seres humanos tienen una tendencia natural a la sociabilidad (a la *sympathy* y a la *correspondence of sentiments* con los demás), no considera que la sociabilidad, es decir la relación no instrumental, sea relevante para el funcionamiento de los mercados.<sup>3</sup>

En algunos pasajes tanto de la *Theory of moral sentiments*, como de la *Wealth of Nations* (1776), Smith —a quien debemos la elaboración más rigurosa y completa del paradigma de la economía política— dice

<sup>1</sup> L. Bruni y S. Zamagni, *L'economia civile*, 2005, Bolonia, Il Mulino.

<sup>2</sup> Cabe recordar que la primera cátedra universitaria de economía en el mundo fue creada por la Universidad de Nápoles en 1753. Se llamó “Cátedra de economía civil” y Antonio Genovesi fue el primero en ocuparla.

<sup>3</sup> “But though the necessary assistance should not be afforded from such generous and disinterested motives, though among the different members of the society there should be *no mutual love and affection*, the society, though less happy and agreeable, will not necessarily be dissolved. Society may subsist among different men, as among different merchants, from a sense of its utility, *without any mutual love or affection*; and though no man in it should owe any obligation, or be bound in gratitude to any other, it may still be upheld by a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation”. A. Smith, *Theory of moral sentiments*, 1759, II.II.16. *Cursivas mías.*

STEFANO ZAMAGNI

12 | explícitamente que los sentimientos y comportamientos de benevolencia complican el funcionamiento del mercado, el cual funcionaría tanto mejor cuanto más instrumentales fueran las relaciones entre las personas. Sería necesario diseñar un sistema de mercado tan perfecto que no se requiera la benevolencia, es decir, la capacidad de hacer el bien a alguien. El mercado, para Smith y para la tradición que después de él se convertirá en la posición oficial de la economía, es un medio para establecer relaciones auténticamente sociales (no hay sociedad civil sin mercados), ya que libera de vínculos verticales y de estatus que no son elegidos, pero el mercado no es en sí mismo un lugar de relaciones. Para Smith, que las relaciones mercantiles sean impersonales y mutuamente indiferentes no es algo malo, sino civilizador, pues solo de esta manera el mercado puede garantizar bienestar y desarrollo. Por tanto, amistad y relaciones de mercado pertenecen a dos áreas distintas y separadas; es más, la existencia de relaciones de mercado en la esfera pública (y solo en esta) garantiza que en la esfera privada las relaciones de amistad sean auténticas, libremente elegidas e independientes del estatus; por ejemplo, si un mendigo va a la carnicería a pedir limosna, nunca se podrá tener con él una relación de amistad más allá de lo comercial. En cambio, si el exmendigo llega un día a la carnicería o a la cervecería para comprar sus productos, en la noche podría encontrarse en un bar con sus proveedores y departir en un plano de mayor dignidad; tal vez pudieran convertirse en amigos. Para Smith y para la tradición oficial de la ciencia económica, el mercado es civilización, pero no amistad, ni es reciprocidad no instrumental ni fraternidad.<sup>4</sup>

En estos temas centrales de la práctica y la teoría económica contemporánea, la tradición de la economía civil discrepa radicalmente. Para Genovesi, Filangieri, Dragonetti, en Nápoles, y Verri, Beccaria, Romagnosi en Milán y después, en el siglo XX, para Luigi Sturzo y en cierto sentido para Luigi Einaudi, pero también para economistas más puros como Rabbeno o Luzzatti o para el fundador de la economía comercial Gino Zappa (la tradición italiana de la economía comercial es igualmente una alta expresión de la corriente de pensamiento de la economía civil), el mercado, la empresa, lo económico son también lugares de

<sup>4</sup>Cfr. L. Bruni y R. Sugden, "Fraternity: Why the market need not be a morally free zone", *Economic and Philosophy*, 24(1), 2008, pp. 35-64.

amistad, reciprocidad, gratuidad. La economía civil no acepta la idea, o más bien la ideología, ahora difundida en todo el mundo y dada por sentado, de que el mercado es radicalmente diferente de lo civil y que se rige por principios diferentes. La economía es civil por naturaleza, el mercado es vida en común y comparten la misma ley fundamental: la asistencia mutua. La asistencia mutua de Genovesi no es solo el beneficio mutuo de Smith; para el beneficio mutuo es suficiente el contrato, para la asistencia mutua se necesita la *philia* y, quizá, la *ágape*.<sup>5</sup>

En la actualidad, la economía civil se propone como alternativa a la economía de la tradición smithiana que ve el mercado como la única institución verdaderamente necesaria para la democracia y para la libertad. La economía civil recuerda que una buena sociedad es el resultado, sin duda, del mercado y de la libertad, pero hay necesidades relacionadas con el principio de fraternidad que no pueden ser ignoradas ni desplazadas a la esfera privada y a la filantropía. Al mismo tiempo, la economía civil no está con los que luchan en contra de los mercados y consideran que lo económico está en conflicto endémico y natural con la buena vida, pidiendo que lo económico se reduzca hasta desaparecer de la vida en común. Más bien, la economía civil propone un humanismo de varias dimensiones, en el que no se lucha en contra del mercado o no se quiere “controlarlo”, sino que se ve como un espacio civil como cualquier otro, como un momento de la esfera pública, que si se concibe y se vive como abierto a los principios de reciprocidad y gratuidad, contribuye a la construcción de la *civitas*.<sup>6</sup>

La economía como si la gente importara: esto podría ser una perífrasis del núcleo del programa de investigación de la economía civil. Que el hombre sea un animal social es una afirmación que nadie ha puesto nunca en duda; pero la sociabilidad de la naturaleza humana, entendida como la orientación positiva hacia los demás seres humanos, es otra cosa. Adam Smith fue el primero en advertir que la interacción

<sup>5</sup> Cfr. A. Pabst y R. Scazzieri, “The political economy of civil society”, *Constitutional Political Economy*, 23(4), 2012, pp. 337-356; A. Pabst, “The crisis of capitalism and the civil economy alternative”, en C. Cowley y A. Rowlands (comps.), *The crisis of capitalism and catholic social teaching*, 2014, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>6</sup> Para profundizar en el tema, véase S. Zamagni y A. Scialdone, “La geografía dell’economia civile dell’Italia repubblicana”, en *Enciclopedia Treccani*, vol. 4, 2015, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 145-170.

STEFANO ZAMAGNI

social no postula ni genera necesariamente la sociabilidad, y, por consiguiente, si lo que le importa al economista es el estudio de los mecanismos del mercado no hay necesidad de asumir que los agentes tengan motivaciones sociales. Para que se pueda explicar *cómo* funciona el mercado es suficiente presuponer una sola disposición de los agentes económicos, la de “traficar, permutar e intercambiar una cosa por otra”. Esto, según lo escrito por Adam Smith. Y así ha sido también en la investigación económica de los últimos dos siglos, salvo excepciones ocasionales. Teorías como la de los contratos, de la organización empresarial, de los precios, de las formas del mercado y otras no tienen ninguna necesidad de traer a cuento la categoría de persona: basta el individuo bien informado y racional.

No obstante, hoy se ha llegado al punto en el que incluso los economistas más “destacados” deben admitir que si quieren atacar los problemas totalmente nuevos de nuestra sociedad (el aumento endémico de las desigualdades, el escándalo del hambre, la recurrencia de las crisis financieras de vastas proporciones, la erupción de los conflictos de identidad, además de los bien conocidos conflictos de interés, las paradojas de la felicidad, la sostenibilidad del desarrollo, etc.), ya no es posible que la investigación se exilie en una especie de limbo antropológico. Se debe adoptar una posición eligiendo el punto de vista desde el que se quiera examinar la realidad. La disciplina seguirá ampliándose y mejorando su aparato técnico-analítico, pero si no sale de su propia autorreferencialidad será cada vez menos capaz de acercarse a la realidad y, por lo tanto, menos capaz de sugerir líneas eficaces de acción. Nadie puede negar que este sea el verdadero riesgo que enfrenta hoy en día la ciencia económica.

Por temor a exponerse ante una opción antropológica precisa, no pocos economistas prefieren refugiarse solo en el análisis, dedicando más y más recursos intelectuales a la aplicación de herramientas lógico-matemáticas cada vez más precisas. Pero nunca podrá haber un *trade-off* entre el rigor formal del discurso económico —que es indispensable— y su capacidad de explicar, es decir, de interpretar los hechos económicos. Además, para que nunca se olvide de la realidad

del llamado “círculo hermenéutico”, es decir, que la producción de conocimiento económico, al tiempo que plasma o modifica los mapas cognoscitivos de los actores económicos, también actúa en sus disposiciones y su sistema de motivación, o sea, en su carácter, como lo expresó Alfred Marshall a finales del siglo XIX. Es tanto como decir que las teorías económicas sobre el comportamiento humano influyen mucho o poco, tarde o temprano, en el comportamiento mismo y, por lo tanto, no dejan intacto su campo de estudio. Tal es lo que pretende, en última instancia, la economía civil: contribuir a que la ciencia económica supere el fuerte reduccionismo al que se encuentra sometida. Esto representa tanto la principal barrera a la entrada de nuevas ideas en la disciplina como una peligrosa forma de proteccionismo en contra no solo de la crítica que surge de los hechos, sino también de todo lo innovador que proviene de otras ciencias sociales.

Es inconcebible que en sociedades que dicen ser abiertas, en el sentido de Karl Popper, un solo enfoque teórico, el dominante, deba recibir la casi totalidad de los espacios de investigación y la atención de la cultura. Y esto, incluso con el reconocimiento general de que la aplicación de la lógica del *homo oeconomicus* a la conducta humana tiende a evocar un profundo sentimiento de incongruencia, en primer lugar con la realidad misma que esa lógica quisiera explicar. Los procesos económicos son, básicamente, procesos de interacción entre los hombres. Por lo tanto, no es verdad que las mercancías sean producidas solamente por medio de mercancías (para hacer referencia al título de la famosa obra de Piero Sraffa), sino también por medio de relaciones intersubjetivas de personas, cada una con una identidad específica y no solo con intereses que proteger. Ahora bien, el contrato, aunque constituye una valiosa herramienta para la solución de conflictos de interés, resulta totalmente inadecuado para enfrentar los problemas actuales (cada vez más numerosos) relacionados con los conflictos de identidad.

Todavía hay un segundo nivel de incongruencia, más profundo, que conviene evidenciar. Aparte del hecho de que los contratos son a menudo incompletos (debido a la información insuficiente y a las asimetrías informativas), el paradigma del *homo oeconomicus* se limita a considerar nada más lo que es objetivamente observable, con lo cual las

STEFANO ZAMAGNI

emociones, las creencias, los valores, las representaciones simbólicas son relevantes solo indirectamente, en tanto que afectan la conducta. A la corriente dominante le interesan apenas los resultados derivados de esas acciones. Muchas veces, esa elección de campo se justifica aduciendo que, como en una economía de mercado el agente económico es soberano y, por lo tanto, libre de expresar cualquier preferencia, no habría necesidad de preocuparse por las motivaciones o las disposiciones en las que funda sus decisiones (en economía, esta es la justificación del consecuencialismo como doctrina ética). Pero las cosas no son así. De hecho, en el fondo de la teoría económica dominante se encuentra una construcción que se atiene no a la dimensión práctica —es decir, a la filosofía segunda, tal como expresa Aristóteles—, sino a la dimensión ontológica, a la filosofía primera. Se trata de una construcción que se refiere a una visión específica del mundo, la del individualismo axiológico, y es la verdadera infraestructura filosófica que sustenta la afirmación del *homo oeconomicus*.

16 | Por eso, la reducción de la dimensión de la experiencia humana a la dimensión “cuantificable” de la racionalidad instrumental (es decir, el modelo de la *rational choice*) no es solo un acto de arrogancia intelectual: es, en primer lugar, una falacia metodológica grave. No se puede hacer creer que la elección del *homo oeconomicus* sea dictada por consideraciones de naturaleza empírica o de comodidad analítica, puesto que no es cierto, como lo documentan tanto la economía experimental como la evidencia empírica, pero sobre todo, porque el supuesto individualismo tiene la naturaleza de una afirmación ontológica que, como tal, se justifica precisamente en ese plan. Entonces, la verdadera cuestión es la de la ampliación de cualquier significado sustentable de la racionalidad a la inteligencia del sentido social del comportamiento, que no es posible sin una contextualización precisa espacial, temporal y cultural. Nos parece que la razón profunda de esta situación insatisfactoria se debe al hecho de que la teoría económica oficial se ha enfocado en una descripción de la conducta humana casi totalmente centrada en finalidades de tipo *adquisitivo*. Desde el punto de vista económico, el comportamiento humano es relevante en la medida en que sirve para que la gente obtenga “cosas” (bienes o servicios) que todavía no tiene y que

pueden aumentar significativamente su bienestar. Por lo tanto, es racional aquel hombre que sabe cómo “conseguir lo que necesita”. Que la noción de racionalidad pueda incluir un significado *existencial* y que entre en conflicto más o menos radicalmente con la dimensión adquisitiva del comportamiento es un tema que la corriente predominante no logra trasladar con sensatez a un horizonte de sentido económico.

Por lo tanto, hay la necesidad de pasar del *homo oeconomicus* al *animal civil* y dar cabida en la teoría económica al principio del don como gratuidad (en lugar de dejarlo al margen). La fuerza del don no está en la cosa donada ni en la cantidad, o *quantum* —a diferencia de la filantropía o el altruismo—, sino en la especial cualidad humana que el don representa por el hecho de ser relación. Es, por ello, el interés específico de animar la relación entre el donante y donatario para constituir la esencia de la acción donativa, la cual puede además cultivar un interés, pero tiene que ser un interés *por* el otro, nunca en interés *hacia* el otro. Es este el *valor de vínculo*, la tercera categoría de valor que se añade a las otras dos: el valor de uso y valor de intercambio. Ampliar los horizontes culturales de la investigación económica hasta incluir el valor de vínculo es, en nuestros días, el desafío intelectual que es urgente enfrentar.

### **De los principios fundacionales del paradigma de la economía civil**

¿Dónde se traza la *fundamentum divisionis* entre los dos paradigmas, la economía civil y la economía política? Tres son los puntos con una diferenciación más marcada. El primero se refiere a la negativa por parte de la economía civil y la aceptación, por lo menos tácitamente, por parte de la economía política del principio de NOMA (*non overlapping magisteria*, “magisterios que no se sobreponen”). En octubre de 1829, el prestigiado profesor de economía Richard Whateley estableció este principio de la economía en la clase inaugural del nuevo año académico en Oxford. Si la economía quiere aspirar al estatus de ciencia —es la tesis de Whateley—, debe separarse tanto de la ética como

STEFANO ZAMAGNI

de la política. Con esta división de tareas, la ética, que es el reino de los valores, tiene que dictar las normas que guían el comportamiento humano; a la política, el reino de los fines, le corresponde la tarea de definir de manera democrática los objetivos que la sociedad quiera lograr, y a la economía, que es el reino de los medios, le toca encontrar las formas más eficientes para lograr esos objetivos en el marco de esos valores. Así pues, ¿qué necesidad tiene la economía de sostener relaciones de buena vecindad con los otros dos reinos? Al economista, como técnico de los medios, le basta el criterio de la eficiencia como guía de acción. En realidad, Whateley, al hablar de la distinción entre las tres esferas, y no de la separación, había tratado de mitigar el principio de NOMA, pero con poco éxito. Salvo por algunas voces disonantes e infructuosas, todo el pensamiento económico posterior acogió, más o menos pasivamente, este principio.<sup>7</sup>

18 | La novedad es que desde la llegada de la globalización a finales de la década de 1970, se ha ido realizando una imprevista, pero no imprevisible, inversión de tareas: la economía se ha convertido en el reino de los fines y la política en el reino de los medios. Como muchos agudos observadores no dejan de apuntar, la democracia se puso al servicio del mercado (incivil). Me limito a señalar el reciente libro de Alan Greenspan, presidente durante casi dos décadas de la Reserva Federal estadounidense,<sup>8</sup> para una confirmación explícita de quien es un testigo acreditado. Durante más de treinta años hemos concebido la sociedad como parte de la economía y la democracia en función del mercado, y no al contrario. La economía civil no acepta tal principio de separación, por la obvia razón de que en el centro del discurso económico sigue estando el hombre en su totalidad. La autonomía, que sin duda alguna es necesaria, no puede extenderse hasta la separación. El mercado —nunca se olvide— no es solamente un mecanismo para la regulación eficaz de los intercambios, sino que es también un recurso para la asig-

<sup>7</sup> Incluso hoy, en la mayor parte de los manuales de economía se repite, apenas con variaciones textuales, la famosa definición de Lionel Robbins formulada en la década de 1930.

<sup>8</sup> Cfr: A. Greenspan, *The map and the territory: risk, human nature, and the future of forecasting*, 2013, Nueva York, The Penguin Press.

nación del poder y, como tal, tiene un efecto significativo sobre el carácter de los hombres.

Un segundo punto de profunda diferenciación entre los dos paradigmas está en el tipo de relación que se debe considerar entre los tres principios que rigen al orden de mercado (a todo orden de mercado). Se trata del principio del intercambio de equivalentes (de valor) que sirve para garantizar una asignación eficiente de los recursos; del principio de redistribución, cuya aplicación tiene como objetivo lograr la equidad o la justicia social; del principio de la reciprocidad dirigido a poner en práctica la idea de la fraternidad. Eficiencia en la asignación significa que los recursos tanto del trabajo como del capital no se desperdicien ni sean subutilizados. La equidad significa dar a todos los miembros de la *civitas* la oportunidad de participar en el “juego” del mercado. De hecho, una economía de mercado no es sustentable si nada más logra producir riqueza; también debe saber cómo distribuirla entre quienes fueron parte de su creación. La fraternidad —la más distintiva de las relaciones entre los seres humanos, ya que los animales no la conocen— es el principio que nos permite ver la diferencia entre fraternidad y solidaridad: mientras que la solidaridad es el principio que tiende a igualar a los desiguales, la fraternidad permite a los iguales ser diferentes (si la desigualdad es un disvalor, la diversidad es un valor).

El programa de investigación de la economía política se limita a considerar solo los dos primeros principios, de ahí el modelo dicotómico de Estado-mercado. Se le pide al mercado asegurar la máxima eficiencia al producir tanta riqueza como sea posible y para tal fin debe someterse a las reglas de la justicia conmutativa, la justicia en los intercambios. Por su parte, al Estado se le pide que tome medidas para corregir las “fallas del mercado” y garantice, de alguna manera y medida, la justicia distributiva. Si la atención se centra en el momento de la producción de riqueza se acercará a una u otra versión del liberalismo; en cambio, si la atención se centra en la distribución se inclinará por alguna versión del reformismo de izquierda. Pero hay algo que es cierto: lo que une a tantas escuelas de pensamiento inscritas en el paradigma

STEFANO ZAMAGNI

de la economía política —desde la clásica hasta la neoclásica, de la keynesiana a la monetarista, de la austriaca a la neoinstitucionalista— es el desinterés por el principio de reciprocidad. Para despejar cualquier duda, quiero aclarar que ni siquiera a los estudiosos de la economía política se les escapa la relevancia de la reciprocidad. ¿Cómo podrían? Lo que quiero decir es que para ellos la práctica de la reciprocidad no tiene nada que ver con la actividad económica, para cuyo funcionamiento adecuado serían suficientes los contratos y las normas jurídicas. El espacio para la práctica de la reciprocidad sería el de la familia, de las asociaciones, de los cuerpos intermedios de la sociedad, entidades a las que no se les exige producir un valor económico.

En cambio, para el economista civil los tres principios que rigen el orden del mercado se encuentran en una relación multiplicativa, no aditiva, lo que quiere decir que los tres deben operar conjuntamente: no es admisible un *trade-off* entre ellos. Por ejemplo, la economía civil no acepta que, por ampliar el espacio para el intercambio de equivalentes, se renuncie a poner en práctica la reciprocidad (en el área del mercado o el Estado). Quien adopta la idea fundamental de mercado formulada por Genovesi, como un lugar de ayuda mutua y asistencia mutua, es poco probable que acepte el paradigma reduccionista de la economía política. Esto corresponde a la diferente perspectiva antropológica que se encuentra en el fondo de los dos paradigmas: el *homo homini lupus* de Hobbes y *homo homini natura amicus* de Genovesi. Es conveniente precisarlo, aunque sea brevemente.

A lo largo de la historia, las teorías económicas se han dividido en dos grandes grupos. Las que parten de la hipótesis de que el ser humano no es naturalmente capaz de cooperar y las que reivindican la naturaleza cooperativa de la persona. El principal representante de la segunda tradición es Aristóteles: el hombre es un animal político, o sea, tiene la capacidad de dialogar con los demás, de tener amistad (*philia*) y de cooperar para el bien de la *polis*. El exponente más radical de la primera tradición del animal insociable es Thomas Hobbes: “Es verdad que algunas criaturas vivientes, como las Abejas y las Hormigas, viven sociablemente unas con otras [...]. Viendo esto, quizá algunos hombres

desearían saber por qué la Humanidad no podría hacer lo mismo”.<sup>9</sup> Dentro de esta tradición antisocial se mueve gran parte de la filosofía social y política moderna, mientras que los clásicos y los medievales (incluyendo a Tomás de Aquino) generalmente se ponían del lado de Aristóteles. También podríamos decir que el principal objetivo de las teorías económicas modernas ha sido tratar de explicar cómo se producen los éxitos cooperativos a partir de seres humanos que no tienen la capacidad de la cooperación intencional, por estar demasiado dominados por intereses egoístas o egocéntricos.

Muchas teorías del “contrato social” (no todas) han sido la respuesta de la filosofía política de la modernidad: individuos egoístas pero racionales, entienden que está en su propio interés crear una sociedad civil con un contrato social artificial. El hombre natural es incivil, y por ende, la sociedad civil es artificial. La respuesta de la ciencia económica moderna a esa misma cuestión está representada por las teorías de la “mano invisible”, en la que el bien total (“la riqueza de las naciones”) no nace de la acción cooperativa intencional y natural de animales sociales, sino del juego de los intereses particulares de individuos egoístas, separados unos de otros. En la base de estas dos tradiciones encontramos la misma hipótesis antropológica: el ser humano es una “rama torcida” que, sin necesidad de ser enderezada, produce buenas “ciudades” si es capaz de crear instituciones artificiales (contrato social, mercado) que transforman las pasiones egoístas en ventajas o bienestar para la colectividad. La economía civil ve la economía de una manera diferente, porque no separa la reciprocidad del intercambio de los equivalentes ni tampoco estos dos principios de la redistribución.

Pasemos por último al tercer punto que distingue a los dos paradigmas. Se trata de la finalidad, el *telos*, al que tienden ambos. Para la economía política, el fin es el bien *total*, es decir, la suma de los bienes individuales; para la economía civil, el fin último que se persigue es el bien *común*, un bien que podemos pensar metafóricamente como el resultado de la multiplicación de los bienes individuales. Es claro el sentido de la metáfora aritmética. En una suma, aunque

<sup>9</sup>T. Hobbes, *Leviatán*, 1989, Madrid, Alianza Editorial, trad. de C. Mellizo, p. 119.

STEFANO ZAMAGNI

algunos sumandos sean nulos, la suma total sigue siendo positiva; es más, puede suceder que la anulación o disminución de alguno de los sumandos sea condición suficiente para aumentar en medida más que proporcional el valor de los otros sumandos, y es bueno que se haga así si la intención es maximizar el bien total. Pero en una multiplicación, con que un solo factor sea nulo el resultado será nulo. En la lógica del bien común, no puedo sacrificar el bien de uno para acrecentar el bien de otro: no se hacen *trade-off* entre personas. Por ejemplo, el economista civil no acepta lo que J. Schumpeter definió como el motor del capitalismo, es decir, la “destrucción creadora”: el mercado capitalista debe “destruir”, o sea, eliminar empresas y personas poco o nada productivas con el fin de abrir el espacio para implantar lo nuevo, la llegada de individuos más talentosos, y así expandirse indefinidamente. Es una versión edulcorada del darwinismo social, que reduce las relaciones económicas entre personas a relaciones entre cosas y que convierte a estas últimas en mercancías.

La cuestión planteada es importante y merece ser subrayada. La cultura clásica nos ha enseñado que hay tres formas de razón: la razón teórica, la razón práctica y la razón técnica. La economía pertenece —como debe ser obvio— a la razón práctica; sin embargo, al paso de los siglos siempre ha mantenido una relación especial con la razón teórica (de hecho, los grandes economistas, cualquiera que fuese su escuela de origen, eran también filósofos). La novedad de las últimas décadas es que la economía ha llegado a preferir una alianza con la razón técnica, rompiendo sus vínculos con la razón teórica. Ahora podemos observar las consecuencias. Es cierto que el discurso económico ha incrementado drásticamente su aparato técnico-analítico, pero no parece ser capaz de acercarse a la realidad y, por tanto, es cada vez menos apto para proponer líneas de acción eficaces. Pensemos en problemas cruciales como el aumento endémico y acelerado de las desigualdades sociales, el escándalo del hambre, el estallido de conflictos de identidad y su impacto en la causa de la paz, la sostenibilidad del desarrollo, las paradojas de la felicidad. Sería vano pensar en llegar a resolverlos moviéndose en el plano de la técnica, a pesar de que sea necesaria. Es fácil

entender por qué. En la transición de una época a otra —como la que vivimos actualmente—, la técnica no tiene mucho que ofrecer al discurso económico. Es capaz de sugerir respuestas, mas no de hacer las preguntas correctas, y son estas las que la economía necesita sobre todo hoy. La primera es la pregunta sobre el hombre.

El camino del reduccionismo emprendido por la ciencia económica en las últimas tres décadas ha terminado por desarmar el pensamiento crítico, con los efectos que están ahora ante la mirada de todos (basta pensar en la crisis que estalló en el 2007). Haber creído que el rigor científico postula una pureza aséptica, que la investigación científica debe liberarse de cualquier referencia de valor, ha terminado en la aceptación del individualismo libertario como una hipótesis casi preanalítica que, como tal, no necesitaría ninguna justificación, ya que se trata de algo natural. Pero sabemos que el individualismo libertario es en sí mismo un juicio de valor, y además, muy fuerte. De hecho, para el individualismo, el individuo es el único juez que da valor a las cosas y a las relaciones en las que está inserto. Y es siempre el individuo el que decide lo que es lícito o ilícito, lo que es justo o injusto. El bien, entonces, es lo que el individuo considera como tal.

Pero el individualismo, por sí solo, no sería suficiente para dar cuenta del “malestar en la cultura” (Freud) si no se hubiese casado con el libertarismo, con la postura de los que piensan que para fundamentar la libertad y la responsabilidad individuales es necesario recurrir a la idea de la autocausalidad: es totalmente libre solo el agente autocausado o, en palabras de G. Strawson,<sup>10</sup> quien es *causa sui*. Así, del individualismo libertario —verdadera figura de la actual segunda revolución individualista (la primera fue la Ilustración)— ha podido derivar la idea según la cual la libertad presupone la disolución de los lazos y que todo individuo tiene el derecho a expandirse hasta donde su poder lo permita. Equiparando, erróneamente, la noción de lazos con la de vínculos, se confunden los condicionamientos de la libertad (vínculos) con las condiciones de libertad (lazos).

<sup>10</sup> Cfr. G. Strawson, “Free agents”, *Philosophical Topics*, 32(1/2), 2004, pp. 371-402.

STEFANO ZAMAGNI

Quien, con perspicacia rara, entendió esta grave contradicción de la segunda modernidad fue Michel Foucault cuando, al abordar el problema del acceso a la verdad, se pregunta si es cierto que hoy vivimos en una época en que el mercado se está convirtiendo en un “lugar de verdad”, un lugar donde la vida entera de los sujetos es reducida a la eficiencia económica y donde una vez más toca al mercado asegurar que el gobierno, “para ser un buen gobierno”, funcione de acuerdo con este lugar de veridicción: “el mercado debe decir la verdad, debe decir la verdad con respecto a la práctica gubernamental. En lo sucesivo, y de una manera simplemente secundaria, será su papel de veridicción el que rijan, dicte, prescriba los mecanismos jurisdiccionales [y los políticos] o la ausencia de mecanismos jurisdiccionales con los cuales deberá articularse”.<sup>11</sup>

## Hacia el mercado civil

24 | El gran desafío de hoy, que es al mismo tiempo cultural y político, es ir más allá de la visión tradicional de la economía de mercado sin renunciar a las ventajas que ha asegurado hasta ahora. De hecho, como algunos tienden a pensar, no es cierto que si se quiere preservar y extender el orden social basado en el mercado se tenga que aceptar o soportar necesariamente su forma capitalista, que ahora se conoce como capitalismo financiero. En realidad, se ha difundido entre grandes sectores de la opinión pública la convicción de que el modelo denominado “turbo capitalismo financiero”, heredado del pasado reciente, ya ha agotado su impulso. Por lo tanto, hay que aprovechar la valiosa oportunidad para volver a pensar en la manera de conceptualizar el sentido del mercado para estos tiempos.

Es un hecho, que hoy y cada vez más se le pedirá al mercado no solamente que produzca riqueza y garantice un crecimiento sostenible de los ingresos, sino también que contribuya al desarrollo humano integral, es decir, que aspire a un desarrollo en el cual la dimensión material, la

<sup>11</sup> M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, 2009, Madrid, Akal, trad. de H. Pons, p. 43.

socio-relacional y la espiritual puedan avanzar en armonía y equilibrio. El mercado incivil, si bien ha conseguido un impresionante avance en la primera dimensión (la de crecimiento), ha empeorado considerablemente la situación de las otras dos. A esto se debe el aumento preocupante de los llamados costos sociales del crecimiento. En aras de la eficiencia —erigida en nuevo mito de la modernidad— se han sacrificado valores no negociables como la democracia, la justicia distributiva y la libertad positiva. El mito de la eficiencia ha encontrado su plena expresión en la teoría de los mercados financieros, en la *market efficiency hypothesis*, la hipótesis de los mercados eficientes. Se debe tener cuidado para no confundirse: el mercado capitalista es compatible con la justicia conmutativa y la libertad negativa, la libertad de actuar —es más, las exige como fundamentos—, pero no es compatible con la justicia distributiva ni con la libertad positiva (la libertad para conseguir). Del otro lado, se sabe que el mercado capitalista puede ir de la mano de dictaduras tanto de derecha como de izquierda; el caso de China, así como el menos reciente de Chile, son un claro ejemplo.

¿Por qué, contrariamente a lo que se predica en el principio del NOMA, el mercado y la democracia no pueden estar separados mucho tiempo? Se sabe que uno de los objetivos de la institución del mercado es proporcionar una solución eficaz al problema de cómo movilizar y gestionar el conocimiento que se dispersa entre una multitud de personas. Frederick von Hayek ya había aclarado, en un famoso ensayo de 1937, que a fin de canalizar eficientemente el conocimiento poseído por los miembros de una sociedad se necesita un mecanismo descentralizado coordinante, que precisamente es el sistema de precios. Sin embargo, para que el sistema funcione en la forma requerida se presupone —como señaló Carlo Tognato— que los participantes del juego de mercado entiendan y compartan su “lenguaje”. Vale la pena hacer una analogía. Los peatones y los automovilistas se detienen frente al semáforo en rojo porque comparten el mismo significado de la luz roja. Si para algunos esta luz evocara una posición política y para otros fuera una señal de peligro, es claro que no habría ninguna coordinación posible, con las consecuencias que son fáciles de imaginar. El ejemplo indica que el mercado nece-

STEFANO ZAMAGNI

sita no uno, sino dos tipos de conocimiento para llevar a cabo su tarea principal. El primer tipo es el conocimiento que tiene cada individuo y que —como F. von Hayek había entendido— puede ser inducido por los mecanismos normales de mercado. En cambio, el segundo tipo de conocimiento es el institucional y tiene que ver con el lenguaje común que permite a una pluralidad de individuos compartir los significados de las categorías de discurso que utilizan para entenderse cuando entran en contacto.

Es un hecho que en toda sociedad coexisten muchos tipos de lenguaje, y el lenguaje del mercado es apenas uno. Si este fuera el único, no habría problema, ya que para movilizar eficazmente el conocimiento local de tipo individual serían suficientes las herramientas habituales del mercado. Pero esto no es así, por la sencilla razón de que las sociedades contemporáneas son contextos multiculturales en las que el conocimiento de tipo individual tiene que viajar a través de confines lingüísticos y eso es lo que pone enormes dificultades. La corriente preponderante de la economía, que se reconoce en el paradigma de la economía política, pudo prescindir de dicha dificultad asumiendo, de manera implícita, que el problema del conocimiento institucional no existía, ya que todos los miembros de la sociedad comparten el mismo sistema de valores y aceptan los mismos principios de organización social. Pero cuando esto no es así, como la realidad nos obliga a constatar, se piensa que para gobernar una sociedad “multilingüística” se requiere otra institución que no sea el mercado y que haga emerger un lenguaje de comunicación capaz de hacer dialogar a individuos que pertenecen a diferentes comunidades lingüísticas. Esta institución es la democracia, lo que ayuda a comprender por qué el tema de la gestión del conocimiento en nuestras sociedades de hoy (y por tanto, el problema del desarrollo) postula que las dos instituciones —la democracia y el mercado— sean puestas en condiciones de colaborar, lado a lado, contaminándose recíprocamente. En cambio, la separación entre el mercado y la democracia que se ha ido realizando durante los últimos ciento cincuenta años en el fervor de la exaltación de cierta eficiencia económica y de un exasperado individualismo posesivo, ha hecho creer —incluso a estudiosos de renombre—

que sería posible ampliar la zona del mercado sin tomar en cuenta el fortalecimiento de la democracia.

Dos son las principales consecuencias de esto. En primer lugar, la idea perniciosa según la cual el mercado sería una zona moralmente neutra y que no necesitaría someterse a ningún juicio ético porque ya contendría, en su núcleo, los principios morales suficientes para su legitimidad social. Por el contrario, al no ser capaz de autofundamentarse, el mercado supone, para cobrar existencia, que ya se haya desarrollado la “lengua de contacto”, y esta consideración, por sí sola, sería suficiente para vencer toda pretensión de autorreferencialidad. En segundo lugar, si se tolera la lenta degradación de la democracia, es posible que el mercado se vea impedido de canalizar y gestionar de manera eficiente el conocimiento, y entonces, puede ser que la sociedad deje de progresar, pero no por “fallas” del mercado, sino por un déficit democrático. La crisis económico-financiera iniciada en Estados Unidos en 2007, y todavía en curso, es una crisis de naturaleza precisamente entrópica y no dialéctica, como lo fue la de 1929. Con ello, es la mejor y más vehemente confirmación empírica de esta proposición.

Es por eso que es necesario volver a reunir el mercado y la democracia para evitar el doble peligro del individualismo posesivo y el estatismo centralista. Aparece el individualismo cuando cada miembro de la sociedad quiere ser el todo; se tiene centralismo cuando un único componente quiere ser el todo. En el primer caso, se exalta a tal punto la diversidad que se hace morir la unidad de asociación humana; en el otro caso, para afirmar la uniformidad se sacrifica la diversidad. Algo análogo, aunque no similar, puede decirse de la urgente necesidad de recomponer la fractura entre el mercado y la ética. ¿Qué encontramos en el fondo de esta ruptura? La tesis de que la sociedad liberal individualista no persigue o no pretende imponer una concepción específica del bien, sino que se limita solo a proporcionar una estructura neutral de derechos y libertades fundamentales para que los individuos persigan libremente sus propios objetivos y respeten la libertad de elección de los demás. El resultado es que ni los derechos individuales pueden ser sacrificados en beneficio del bien común ni los principios de justicia,

STEFANO ZAMAGNI

que especifican estos derechos, pueden basarse en una noción de solidaridad, lo que significa que se puede aceptar la justicia conmutativa, pero no se puede hacer ninguna concesión a la justicia distributiva.

Sin embargo, los corifeos del paradigma de la economía política reconocen que hay valores con los cuales el mercado debe lidiar, pero que se refieren a los presupuestos que garantizan la existencia y el buen funcionamiento del mercado. Piénsese en valores como la honestidad, la lealtad y la confianza. Al mismo tiempo, se reconoce que se trata de valores necesarios, porque sin libertad de emprender o sin libertad de entrar en relaciones de intercambio, el mercado ni siquiera existiría. Del mismo modo, si los agentes económicos no respetan sus compromisos adquiridos además de las normas legales vigentes y, sobre todo, si no se establece entre ellos una sólida red de relaciones de confianza, ciertamente el mercado —como ya sabemos— no puede operar de manera eficiente. Pero según esta visión reduccionista del discurso económico, todo esto debe existir antes de que el mercado comience a funcionar, tal como dijo Hobbes en 1642 en su célebre *De Cive*, donde escribió que los hombres entran en la esfera pública ya formados, así como las setas crecen de repente después de una lluvia intensa. De cualquier manera, no es cometido del mercado establecer estas condiciones; es más bien tarea de las organizaciones de la sociedad civil o del Estado.

28

Es evidente que al argumentar de este modo, los partidarios de esta representación de la sociedad de mercado ni siquiera se sienten tentados a sospechar que los resultados del proceso económico pudieran acabar erosionando la base de valores en el que se basa y sin los cuales ninguna economía de mercado duraría más allá de un breve tiempo. Por ejemplo, si los resultados del mercado no satisfacen mínimamente algún criterio de la justicia distributiva, ¿se puede pensar, quizá, que el patrimonio de valores como la honestidad y la confianza se mantenga sin cambios al paso del tiempo? Sin lazos de confianza no se pueden firmar contratos, a no ser que, como sabemos, se paguen costos prohibitivos por las transacciones. ¿Por qué los agentes económicos deberían confiar unos en otros y mantener los compromisos asumidos contrac-

tualmente si es manifiesto que el resultado del juego económico es inicuo? Además, ¿qué pasa con los intereses o el destino de aquellos que, por una razón u otra, no pueden participar en el juego económico o son expulsados porque se consideran ineficientes y por lo tanto no competitivos? ¿Se puede honestamente creer que soluciones como los sentimientos de compasión o la filantropía privada pueden ser suficientes para lo que se necesita? Absolutamente no, porque estos remedios no reducen, sino que aumentan la brecha entre la esfera de los juicios de eficiencia y los juicios éticos.

La explicación está, en primer lugar, en que las soluciones refuerzan el convencimiento de que el mercado es un mecanismo de asignación que puede funcionar *in vacuo*, prescindiendo del tipo de sociedad del que es parte; o sea, que es un mecanismo éticamente neutro, cuyos resultados (si se juzgan inaceptables de acuerdo con alguna norma de valor ético) siempre pueden ser corregidos *ex post* por el Estado. En segundo lugar, porque esa forma de pensar da legitimidad a la falsa idea de que la esfera del mercado coincide únicamente con la de la defensa de los intereses individuales y la esfera del Estado con el de la defensa de los intereses colectivos. De aquí, el ya mencionado modelo dicotómico del orden social, en el cual se identifica el Estado con el lugar de los intereses públicos (es decir, de la solidaridad) y el mercado con el lugar del privatismo (es decir, de la búsqueda de objetivos individualistas). Es lo “público”, que se identifica exclusivamente con el Estado, lo que tiene que hacerse cargo de la solidaridad por medio de la redistribución; lo “privado”, es decir, el mercado, debe ocuparse solo de la eficiencia, o para decirlo de otra forma, de la producción de la riqueza hasta su máximo grado.

Hoy sabemos que para garantizar la sostenibilidad de una economía de mercado viva se necesita una aportación continua de valores provenientes de fuera del mercado mismo, tal como sugiere, en otra vertiente del discurso, la paradoja de Böckenförde, según la cual el Estado liberal secularizado vive de presuposiciones que él mismo no puede garantizar. El corazón de la paradoja radica en el hecho de que el Estado liberal solo puede existir si la libertad que promete a sus ciudadanos está regulada por la constitución moral de los individuos y

STEFANO ZAMAGNI

de las estructuras sociales inspiradas en el bien común. En cambio, si el Estado liberal trata de imponer esa regularización, renunciaría a su imagen liberal y acabaría por caer en la misma instancia del totalitarismo del cual afirma emanciparse. *Mutatis mutandis*, lo mismo vale para el mercado. Aunque la economía de mercado promueva la igualdad entre los que participan, genera *ex post* desigualdades en los resultados. Y cuando la igualdad del ser diverge demasiado de la igualdad del tener, es la razón misma del mercado la que queda puesta en duda. En general, la economía de mercado vive y se alimenta de presupuestos que ella misma no es capaz de generar y que se conservan en la medida en que la lógica de la eficiencia —que de por sí es fundamental— no desplace a otros valores y penetre en todos los circuitos de integración comunitaria.

La democratización del mercado es, entonces, la primera tarea que deben asignarse todos los que quieren fortalecer esta institución. En un ensayo reciente,<sup>12</sup> Acemoglu y Robinson distinguen entre instituciones económicas extractivas e inclusivas. Las primeras son aquellas que promueven la transformación del valor agregado, generada por la producción de los ingresos parasitarios, y que impulsan la asignación de recursos a la especulación financiera. Las segundas, en cambio, son instituciones que sirven para facilitar la inclusión de todos los recursos en el mercado, especialmente del trabajo y del respeto a los derechos humanos fundamentales, y que garantizan la reducción de las desigualdades sociales.

Branko Milanovic<sup>13</sup> y Thomas Piketty<sup>14</sup> confirman que las desigualdades sociales han aumentado por todas partes en las últimas tres décadas, mucho más de lo que se ha incrementado el ingreso agregado y, sobre todo, informan que ya se han convertido en un fenómeno endémico del sistema de mercado. Sin embargo, la desigualdad no es

<sup>12</sup> Cfr. D. Acemoglu y J. A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono: alle origini di potenza, prosperità e povertà*, 2013, Milán, Il Saggiatore, trad. de M. Allegra y M. Vegetti.

<sup>13</sup> Cfr. B. Milanovic, *Chi ha e chi non ha: storie di disuguaglianze*, 2014, Bolonia, Il Mulino, trad. de M. Alacevich.

<sup>14</sup> Cfr. T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, 2015, Milán, Bompiani, trad. de S. Arecco.

un destino, ni siquiera una constante histórica. No es un destino, ya que tiene que ver con las reglas del juego económico, es decir, con la estructura institucional que una comunidad de personas reunidas en un Estado ha decidido darse. Tampoco es una constante histórica, porque hay países donde las desigualdades son considerablemente mayores que en otros. Mientras no haya un cambio en las reglas del juego del mercado, no sirve de mucho buscar un mayor crecimiento con la esperanza de reducir las desigualdades, un punto que ya Tocqueville tenía muy claro cuando escribió que la igualdad se encuentra solamente en los dos límites extremos de la civilización.<sup>15</sup>

¿Es realista, en las condiciones históricas actuales, aspirar a una economía civil del mercado? La respuesta afirmativa hay que buscarla en el cumplimiento de una condición específica: que puede establecerse *en* el mercado (y no fuera de él, es decir, *a latere*), hasta alcanzar el nivel del umbral crítico, un espacio económico ocupado por sujetos cuyo comportamiento económico se base en el principio de la reciprocidad. No tengo espacio aquí para tratar el tema; me ocupé de ello en *Mercato*<sup>16</sup> y en *L'economia civile*.<sup>17</sup> Solo deseo recalcar que hay una condición de naturaleza político-institucional que debe garantizarse para la respuesta afirmativa: la biodiversidad económica. De hecho, la tarea de la política no es simplemente la de disponer incentivos que alienten a invertir en forma congruente a unos agentes autointeresados en las metas establecidas por el *policy-maker*, sino también la de crear las condiciones para un crecimiento de la base social y para su uso inteligente en la búsqueda del bien común. Por tanto, la posición que hay que defender es que se necesita el pluralismo no solo en lo político —lo que es obvio—, sino también en lo económico. Pluralista, y por ende democrática, es una economía de mercado en el que hay más principios de organización económica, capaces de una hibridación mutua —el intercambio de equivalentes, la reciprocidad, la redistribución—, sin que la estructura institucional privilegie a unos u otros, como insensatamente sucede en nuestros días.

<sup>15</sup> Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1835-41, París, Gosselin.

<sup>16</sup> Cfr. S. Zamagni, *Mercato*, 2014, Turín, Rosenberg & Sellier.

<sup>17</sup> Cfr. S. Zamagni y L. Bruni, *Economia civile*, 2015, Bolonia, Il Mulino.

STEFANO ZAMAGNI

## Para concluir

El hilo conductor del itinerario que he seguido en este texto puede resumirse con una referencia al mito intelectual que caracteriza a la modernidad. Se trata del mito del uno: una ciencia, una verdad, un discurso, una ley. De ahí que el resultado por el que se puede alcanzar la unidad del saber consista únicamente en volver mudas las voces alternativas, como si unidad quisiera decir uniformidad. Sin embargo, lo cierto es que el verdadero progreso, incluso el del conocimiento, es siempre hijo de la diversidad de enfoques y puntos de vista; y es igualmente verdad que la lógica del uno es profundamente diferente que la lógica de la unidad, que, en esa calidad, necesita estar constituida por la pluralidad de las posiciones que están en juego.

El camino del reduccionismo, iniciado por la ciencia económica en la segunda mitad del siglo XIX, terminó con el desarme del pensamiento crítico, con resultados que se han visto, en parte, en el presente trabajo. En esto, la profesión tiene una responsabilidad precisa, en el sentido de que por mucho tiempo ha hecho creer a las generaciones de estudiosos que el rigor científico postula una pureza aséptica; que la investigación, para ser científica, debe deshacerse de cualquier referencia de valor. El resultado está a la vista: el individualismo libertario —que en sí mismo es un asunto preanalítico, un juicio de valor, y además mucho más fuerte— ha adquirido el estatus de asunto “natural” que, como tal, por una parte, no requiere justificación alguna, y por la otra, se constituye como un punto de referencia con el cual “debe” compararse toda hipótesis sobre la naturaleza del hombre. No hay que sorprenderse, entonces, si en nuestros días solo al individualismo se le concede el privilegio de naturalidad en la ciencia económica oficial.

No creo que se pueda seguir de esta manera. Por supuesto, nadie esconde las dificultades y los peligros inherentes del proyecto que esbocé en estas páginas. Sería ingenuo pensar que las novedades y los cambios necesarios no van a generar conflictos graves. Pero es una tarea imprescindible si se quiere superar, por un lado, la aflicción representada por el lamento sobre la escasa relevancia práctica de la teoría económica,

un lamento que beneficia solo a los que tienen un interés en la difusión del escepticismo; y por el otro lado, el optimismo desencantado de los que ven en la recuperación del racionalismo individualista en la economía una especie de marcha triunfal hacia la plena comprensión de los hechos del mundo social.

Soy de la idea de que el péndulo de Foucault vuelve a favorecer la relación entre la economía y la filosofía, y se puede entender por qué: en las etapas de transición acelerada, como en la actualidad, las ciencias físico-matemáticas no tienen mucho que ofrecer al discurso económico. Aunque sean capaces de dar respuestas, no hacen las preguntas correctas, las que más necesita la economía de hoy. En primer lugar, la pregunta del hombre. Me explico de esta manera la reciente y vigorosa reanudación del debate en economía de los temas de la ética y de los que se plantearon aquí. Y también me explico la desorientación que es perceptible entre no pocos economistas que parecen lamentar la pérdida de las viejas certezas que solo las teorías generales de la economía son capaces de dar. Desde hace muchos años, la ciencia económica ya no es capaz de producir ninguna teoría general, sino apenas “teorizaciones locales”. Tal vez ha llegado el momento de empezar a buscar de verdad, reconociendo que el mundo de hoy sufre la falta de pensamiento (y no tanto de recursos materiales), pero sin olvidar que no se trata tanto de un pensamiento calculador de lo que carece y sufre el mundo de hoy, sino más bien del pensamiento pensante, el que da el sentido, la dirección del camino.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# VERDAD Y PODER EN LA OBRA DE FOUCAULT

---

*Carlos Alfonso Garduño\**

RESUMEN: Se muestran algunas de las formas más significativas en que Michel Foucault aborda la relación entre verdad y poder. Se expone el papel que desempeña tal relación en algunos de sus análisis más representativos, como el de las experiencias de la locura y la sexualidad, y el de las técnicas de cuidado de sí en la Antigüedad, particularmente en la práctica de la escritura de los estoicos y epicúreos, en la tragedia de Edipo y en el surgimiento de la filosofía.



## TRUTH AND POWER IN FOUCAULT'S WORKS

ABSTRACT: In this article, we will demonstrate the significant ways in which Michel Foucault approaches the relationship between truth and power. We will present the role it plays in his most representative analyses, namely the experience of craziness and sexuality, care of the self in the Classical Antiquity, particularly in the writings of stoics and epicureans, the tragedy of Oedipus and finally, in the emergence of philosophy.

PALABRAS CLAVE: Foucault, verdad, poder, locura, sexualidad, cuidado de sí.

KEY WORDS: Foucault, truth, power, craziness, sexuality, care of the self.

RECEPCIÓN: 9 de octubre de 2014.

APROBACIÓN: 4 de junio de 2015.

\* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## VERDAD Y PODER EN LA OBRA DE FOUCAULT

La verdad para Michel Foucault es un elemento esencial de toda relación de poder. A su parecer, toda forma de poder implica un tipo de verdad, pero ello no significa que se puedan igualar las nociones de verdad y poder ni afirmar que una depende de la otra. De hecho, en su opinión, no se puede establecer de manera universal cómo se relacionan la verdad y el poder, pues aunque siempre estén en relación, lo hacen de diversas maneras que varían sin que lo podamos determinar teóricamente. ¿Cómo, entonces, hay que pensar en las interacciones entre verdad y poder en el seno de nuestras relaciones concretas?

Foucault no desarrolla una teoría sobre el poder en función de la cual podamos deducir a partir de ciertos principios cómo se configuran los casos particulares. Su estrategia consiste más bien en partir de conjuntos de discursos o prácticas particulares, cuya pertinencia puede ser determinada de manera arqueológica y genealógica de acuerdo con su dispersión en distintos momentos a lo largo de la historia.<sup>1</sup> Por ello,

<sup>1</sup> En la *Arqueología del saber* (1969, París, Gallimard) Foucault explica en qué consiste su método arqueológico para analizar diversas configuraciones discursivas en su dispersión histórica. El método intenta determinar las condiciones en que se enuncian diversos discursos con pretensiones de ser reconocidos como formas de saber, lo cual configura lo que Foucault llama *episteme*, es decir, las relaciones entre prácticas y enunciados que establecen los límites de lo que se puede decir o hacer en una época determinada. Sobre la aplicación del método genealógico para el análisis de la relación entre poder y verdad, véase “Verdad y poder” y “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en *Microfísica del poder*, 1979, Madrid, Las Edi-

para comprender su abordaje, hemos de seguir cómo en cada uno de sus análisis de casos concretos identifica diversas configuraciones a lo largo de la historia en que la verdad es puesta en juego en distintas relaciones de poder, sin que ello signifique que la verdad, el poder o sus relaciones puedan ser definidos de una vez por todas. Sus indagaciones, como menciona Gilles Deleuze, más que ofrecer un marco teórico o normativo para la comprensión y práctica del poder, pueden ser comparadas con las de un cartógrafo:<sup>2</sup> Foucault traza mapas en los que esquematiza cómo se han relacionado la verdad y el poder, sin que ello implique que los diagramas resultantes sean válidos para todo lugar y época.<sup>3</sup>

En este texto, por tanto, más que desentrañar y criticar una teoría, puesto que en la obra de Foucault no encontraremos tal, con el fin de ofrecer un acercamiento a su abordaje de las relaciones entre poder y verdad intentaré exponer el papel que cumplen dichas relaciones en algunos de sus análisis más representativos, como el de las experiencias de la locura y la sexualidad, y el de las técnicas de cuidado de sí en la Antigüedad, particularmente en la práctica de la escritura de los estoicos y epicúreos, en la tragedia de Edipo y en el surgimiento de la filosofía. Con ello, en lugar de buscar una constante que nos permita definir la manera en que Foucault concibe la relación entre poder y verdad, se muestra, por un lado, la importancia de la noción en sus análisis, pero por otro, que siempre la concibe de manera distinta, en función del contexto de la situación considerada, lo cual, en último término, revela que su empresa no es la de constituir un tipo de saber sobre el tema, sino problematizarlo de diversas formas al destacar los aspectos técnicos, esté-

38

---

ciones de La Piqueta. El método se inspira en el proceder genealógico de Nietzsche y busca determinar cómo se ha ejercido el poder en situaciones concretas de distintos momentos históricos, para concluir por qué el poder ha asumido ciertas formas específicas.

<sup>2</sup>Gilles Deleuze, "Un nuevo cartógrafo (Vigilar y castigar)", en *Foucault*, 1987, Barcelona, Paidós.

<sup>3</sup>Por ello, en lugar de partir de un discurso en función del cual defina las relaciones entre verdad y poder, Foucault supone que el hecho fundamental por estudiar es la dispersión histórica de los discursos, cuyo análisis, más que llevarnos a descubrir una verdad aplicable a la totalidad de discursos, nos permite detectar que cada uno configura su propia verdad en función de su enunciación en momentos particulares y en oposición a otros discursos con los cuales mantiene una relación política que frecuentemente se convierte en una lucha por el poder.

ticos y políticos sobre los cognitivos; es decir, subrayando que, en la compleja relación entre poder y verdad, lo fundamental es la manera en que cada individuo configura su subjetividad en virtud de distintos discursos, que pueden ser impuestos o elaborados y asumidos de manera autónoma, determinando su modo de aparición en el espacio público y su lugar en las luchas por el poder.

¿Por dónde comenzar a explorar las relaciones entre poder y verdad en la obra de Foucault? Foucault analiza esta relación de distintas maneras, por lo que podríamos partir de varios puntos. Aquí propongo hacerlo de uno de sus estudios más representativos, la *Historia de la locura en la época clásica*. ¿Por qué empezar por la locura? Porque la locura nos lleva a los límites del proceso de subjetivación en función del que cualquier pretensión de verdad es validada o rechazada. El loco es el que, en el modelo clásico, solo es incluido en dicho proceso como lo que no puede ser asimilado por alguna práctica social más allá de la reclusión y el tratamiento clínico, ni por alguna ciencia humana más allá de la psiquiatría —la cual surgió, precisamente, para hacerse cargo de la locura—. Con tal modo de representación, el loco es el objeto que “no podemos aprehender a partir de entonces, más que bajo las especies del vacío, de lo vano, de la nada”.<sup>4</sup> El logro de Foucault es haber problematizado tal forma de representación de la locura, de manera que podamos entender la relación de poder en la que se llevó a cabo su exclusión. Foucault representa la locura a lo largo de la historia no como un fondo oscuro, misterioso y peligroso, inaccesible a la conciencia —como si de un terror fundamental se tratase—,<sup>5</sup> sino en tensión con las prácticas y discursos que intentan controlarla, en una relación de resistencia<sup>6</sup> en la que se percibe cómo la locura, a pesar de los intentos por controlarla, siempre “rechaza de entrada todas las tentativas del saber sobre ella”.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, París, Plon, Prefacio V (todas las traducciones de las citas de textos en francés son mías).

<sup>5</sup> *Ibid.*, Prefacio IX. “Fue necesario que la Locura dejase de ser la Noche y deviniera sombra fugitiva en la conciencia para que el hombre pudiera pretender disponer de su verdad y liberarla en el conocimiento.”

<sup>6</sup> *Ibid.*, Prefacio IV. “Entonces se encuentran confrontados, en una tensión siempre en vías de ceder, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la puesta al día, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica.”

<sup>7</sup> *Ibid.*, Prefacio V.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

De tal forma, la locura es presentada como un problema de control y, en ese sentido, de poder, no porque carezca de articulación y deba, por su naturaleza, ser ordenada por algún discurso —pues, de hecho, todo en ella es lenguaje—, sino porque su discurso es delirante, es decir, porque de entrada se opone al del orden. O dicho de otra manera, “no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su propia virtud, la síntesis de su lenguaje y de la verdad”.<sup>8</sup> La locura se representaba como ajena a la verdad y a la razón, no porque fuera esencialmente falsa o irracional, sino por una especie de impotencia en relación con la capacidad de sintetizar su forma de lenguaje con la verdad imperante. Así, lo que Foucault muestra a través de su análisis es que verdad y poder, a través de la capacidad de articular un discurso, están íntimamente ligados, con la posible consecuencia, como en este caso, de que se imponga un discurso como verdadero y otro sea segregado, reducido a la impotencia.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 618.

<sup>9</sup> Jacques Derrida (“Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, 1989, Barcelona, Anthropos, pp. 47-89) cuestiona el proyecto de Foucault de realizar una historia de la locura, pues si la locura es el “silencio” —los modos de lenguaje y pensamiento que la razón, en su intento de ordenar el mundo, ha desterrado—, ¿no equivaldría el esfuerzo de estructurar tal historia a una empresa análoga a la de la misma razón que operó la exclusión de la locura? Es decir, ¿no es la historia de la locura un discurso que se impone sobre el “silencio” de la locura, en el que esta no habla por sí misma, sino que determina lo que se debe decir sobre ella? A mi parecer, aunque el cuestionamiento de Derrida es interesante, parte de una incompreensión del acercamiento de Foucault al fenómeno de discurso y poder que es la locura. Lo que Foucault pretende al realizar una “historia de la locura”, que en realidad es una arqueología (véase la nota 1), no es narrar el relato de la relación entre razón y locura a través de la época clásica, sino problematizarlo. Es decir, Foucault levanta un cuestionamiento precisamente contra la noción de que la locura no es más que la incapacidad de articular un discurso con pretensiones de verdad, lo cual, como muestra en su análisis de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, parece ser una presuposición aceptada sin más en la época clásica. En este sentido, es sintomático que Derrida critique la empresa de Foucault solo a partir de su lectura de Descartes y no del resto de evidencias que ofrece a lo largo del texto, las cuales rebasan por mucho el ámbito de la filosofía. Pensar la locura solo en términos filosóficos, es decir, como aquello que se opone a la razón en su incapacidad de articulación discursiva, nos introduce al callejón sin salida en que no se puede concebir que la locura acceda al orden del discurso porque de entrada así se le define. Pero, ¿qué sucede cuando analizamos la locura desde el punto de vista de los discursos que el arte, particularmente del que hace su aparición en el siglo XIX (que retomaremos más adelante), configurado para mostrar aquello que la razón imperante, es decir, la razón filosófica, la razón científica, la razón psiquiátrica, no es capaz de articular? Frente al discurso del arte, la razón encuentra el silencio que, en otras condiciones, no podía más que excluir

Ahora bien, como mencionamos, las articulaciones entre poder y verdad en la obra de Foucault no se reducen a una sola configuración, como si la verdad estuviera siempre del lado de un orden represor. Incluso en el caso de la locura, Foucault muestra cómo la verdad podría permitir la resistencia de los discursos que intentan ser ordenados y favorecer su lucha por el poder. ¿Cómo pudo el discurso delirante de la locura aspirar a la verdad? A través de la figura del poeta, particularmente del que hace su aparición con el romanticismo a comienzos del siglo XIX. Según Foucault, lo que intenta expresar este poeta es “una verdad debajo de toda verdad, la más próxima al nacimiento de la subjetividad y la más extendida al ras de las cosas”.<sup>10</sup> La verdad de las cosas en tensión con la verdad del orden; “el momento de la extrema subjetividad y el de la irónica objetividad”.<sup>11</sup> En este caso, la lucha por el poder en el seno del proceso de subjetivación se entabla entre los discursos del objeto y el sujeto, del orden empírico y trascendental, de la imaginación y la razón, sin que encuentren su resolución en una síntesis total. El lenguaje del poeta —como lenguaje de la verdad de la locura, de la imaginación, de las semejanzas salvajes, del automatismo sin encadenamiento causal, de la verdad de la sinrazón— introduce la locura en la historia, la sociedad y la política, y la libera de su reclusión en centros psiquiátricos.<sup>12</sup> Pero lo hace a costa de poner en cuestión los ideales, anhelos y formas de autoridad de la cultura. Según Foucault, con Sade y Goya, por ejemplo, “el mundo occidental acogió la posibilidad de rebasar en la violencia su razón y de reencontrar la experiencia trágica más allá de las promesas de la dialéctica”.<sup>13</sup> La competencia de los discursos por el poder, en este caso, hizo público el peligro de la violencia que

---

del ámbito público. En este sentido, el arte, más que hacer hablar a la locura, permite estructurarla y, de esta manera, vincularla a la verdad, para que su silencio acceda al ámbito público, donde se dirimen las disputas por el poder.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 619.

<sup>12</sup> En este sentido, me parece claro que lo que Foucault entiende por “la verdad de la locura” en este contexto se refiere a la articulación discursiva que el arte hace del silencio que en los discursos de la filosofía o la ciencia no puede más que ser excluido como algo que esencialmente carece de verdad. Dicho de otra manera, si no hubiera más verdad que la de los saberes del filósofo y el científico, aquello que tuviera la mala fortuna de ser catalogado como locura no tendría más posibilidad que la exclusión y el encierro.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 640.

la razón intenta controlar, como la otra cara de su voluntad de saber y orden.

Uno de los ejemplos favoritos de Foucault, a su parecer una de las primeras irrupciones políticas de la locura en la literatura, es *El sobrino de Rameau* de Diderot. El texto es básicamente la narración del encuentro de un filósofo con el sobrino de un músico llamado Rameau. Lo destacable aquí es que la acción no se centra en el filósofo, representante del orden racional, sino en el sobrino de Rameau, el cual es un bribón incoherente. Ahora bien, una de las frases de este personaje ejemplifica muy bien lo que entiende Foucault por la irrupción política de la locura en la sociedad como una forma real de resistencia: “Si hay un género en el cual sea importante la sublimidad, es la Maldad. Al pilluelo se le escupe en la cara; a un criminal grandioso no puede rehusársele cierta consideración. Su coraje impresiona. Su atrocidad espeluzna. Lo máspreciado es siempre la unidad de carácter”.<sup>14</sup> El protagonista articula un discurso sobre la maldad que en principio debería ser excluido, sin ser de entrada condenado al rechazo, sino en un diálogo con quien debería oponérsele. Y esto es posible porque al configurar su discurso como una “unidad de carácter”, no solo se le permite hacer su aparición pública, sino que aspire a competir como una verdad, apreciada y respetada.

42

Lo más interesante del relato es que el representante del orden lógico, el filósofo, no se mantiene impávido ante esta manifestación. Algo lo afecta, lo cual es a su vez indicio de la estrecha relación de su orden con aquello que se le resiste:

Por mi parte, yo dudaba en quedarme o escapar, reír o indignarme. Me quedé, con el propósito de desviar la conversación hacia algún tema que apartara de mi espíritu el horror que lo había invadido. Empezaba a resultarme difícil de soportar la presencia de un hombre que comentaba una horrible acción, un execrable crimen, como un aficionado a la pintura o a la poesía examina las excelencias de su pieza favorita; o como un moralista o un historiador realza y expone apasionadamente las circunstancias de un acto heroico. Me puse muy serio, a pesar mío.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> “El sobrino de Rameau”, en *Novelas*, 1979, Madrid, Alfaguara, p. 219.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

Ante la resistencia, el orden se siente horrorizado. Pero, ¿horrorizado de qué? Por un lado, de que “no hay en todo el reino más que un hombre que camine rectamente, el soberano. Todos los demás adoptan posiciones”.<sup>16</sup> De que lo que pensaba que era universal y absoluto, los principios de la dignidad humana, no son más que una representación entre una amplia gama de varias otras dispersas en la historia y la sociedad. Pero también, por otro lado, de que aquello que considera horrible, execrable, repugnante, es de hecho apreciado por su interlocutor como lo que para sí mismo son las prácticas de representación más elevadas de la cultura: el arte, la moral y la historia. *El sobrino de Rameau* muestra que lo sublime de unos es el terror de otros, así como que esta diversidad de perspectivas se vuelve una lucha política cuando cada una logra articular su propio lenguaje, su unidad de carácter y su propia relación con la verdad.

Ante la reivindicación política de la locura, cabe preguntarse qué le queda a la filosofía más allá de tratar de imponer un orden conceptual o de analizar minuciosamente los mecanismos concretos de la aplicación del poder. Para Foucault, a la filosofía le queda la tarea de hacerse cargo de la verdad con las siguientes condiciones: “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder—, sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento”.<sup>17</sup> Separar, a través del análisis, la verdad de los discursos hegemónicos, más que para quitarles poder, para problematizarlos, para generar resistencia, para contrarrestar sus consecuencias y para abrir la posibilidad de nuevos discursos.

Una de las experiencias en las que se interesó Foucault a propósito de la distinción entre verdad y poder es la sexualidad. ¿Por qué la sexualidad es pertinente? Porque su experiencia no solo se resiste a encajar en cualquier tipo de orden, sino que, lejos de ser internada, reprimida, encarcelada o excluida, más bien suele generar una exuberante multiplicación de sus discursos. De tal forma, Foucault muestra que la

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>17</sup> Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, 1979, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta. p. 189.

verdad de la sexualidad, lejos de ser ocultada por algún imperativo moral, por una especie de pudor, más bien se reproduce en múltiples configuraciones que generan nuevas y variadas puestas en práctica. La inquietud de Foucault respecto a la sexualidad, por tanto, es cómo podemos entender su verdad para distinguirla de las prácticas de dominio; es decir, cómo podemos dejar de entender la sexualidad solamente en términos de represión, deseo, prohibición y trasgresión, y hacerlo más bien en términos de proliferación de discursos.

La historia de la sexualidad suele explicarse en función de la irrupción de las prácticas cristianas como consecuencia de la instauración hegemónica de su discurso durante la Edad Media. El cristianismo se impone así como un parteaguas entre la Antigüedad y la modernidad que determina nuestra comprensión de ambas, como si el poder del discurso cristiano implicara una verdad que se impone por su propia evidencia sobre el resto, reduciendo la verdad de todas las otras prácticas a la insignificancia. Por ello —opina Foucault—, solemos pensar hasta nuestros días que la experiencia de la sexualidad está fundamentalmente marcada por una relación prohibitiva con la moral; porque así estamos acostumbrados a pensarlo bajo la influencia de la historia que privilegia el discurso cristiano.

44 | Para mostrar la naturaleza múltiple de la verdad en la experiencia de la sexualidad, más allá de la hegemonía de algún tipo de discurso, Foucault emprende la tarea de estudiar su historia como conjuntos de prácticas que implican diversas puestas en escena y la implantación de distintos mecanismos de poder. En lugar de estructurar una historia en función de la imposición del discurso cristiano, Foucault analiza las prácticas cristianas respecto a la sexualidad con el fin de discernir la verdad particular y no generalizable de su discurso.

En su opinión, la práctica cristiana por excelencia de la vigilancia del deseo sexual es *la pastoría*. El pastor de almas interesa aquí porque su acción se dirige a la conciencia de individuos concretos, focalizando su práctica disciplinaria en cada hombre por separado, sobre el que pretende imponer su verdad, a saber, la de *la carne*

no como un mal absoluto del que debíamos desembarazarnos, sino como la perpetua fuente, en el interior de los individuos, en el interior de la

subjetividad, de una tentación que corría el riesgo de conducir al individuo más allá de los límites establecidos por la moral dominante, a saber, el matrimonio, la monogamia, la sexualidad reproductiva y la limitación y la descualificación del placer.<sup>18</sup>

La carne, desde esta perspectiva, es la verdad que sostiene el mecanismo de control de la pastoría en el lugar específico de su aplicación; una verdad que no puede generalizarse, pues no depende más que de la implantación del discurso cristiano en ciertos momentos: “La carne es la subjetividad propia del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esta subjetividad, de esta sujeción (*assujettissement*) del individuo por sí mismo que es el principal efecto [...] del poder pastoral”.<sup>19</sup> Tal análisis nos permite percibir, por tanto, que aun cuando el cristianismo intente imponer una verdad universal sobre la subjetividad, la verdad de la sexualidad no le pertenece. Verdad y poder, así, quedan analíticamente distinguidos.

En consecuencia, a Foucault se le presenta la cuestión sobre cómo se multiplican sin cesar los discursos sobre la sexualidad, más allá de los límites de la moral cristiana. Para responder, retomemos la técnica de la pastoría y comparémosla con un discurso que en el siglo XIX se resistió a ella, afirmando su libertad: el de Sade. La pastoría es un ritual de discurso en el que el sujeto que habla, que se confiesa, coincide con el sujeto del enunciado: el sujeto es la referencia de su propio discurso. Sin embargo, es a su vez un ritual que se desarrolla frente a otra persona, la cual es un representante del poder, una autoridad.<sup>20</sup> La verdad del discurso de la pastoría, pues, consolida la unidad del sujeto, en su misma carne, al referirla a él mismo; es decir, el individuo se construye como sujeto al ser referido en el discurso que él mismo profiere. Pero por hacerlo frente a la autoridad, por requerimiento del confesor,

<sup>18</sup> Michel Foucault, “Sexualidad y poder”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, 1999, Barcelona, Paidós, p. 142.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>20</sup> *Histoire de la sexualité I. La volonté du savoir*, 1976, París, Gallimard, p. 82. “Porque no confesamos sin la presencia al menos virtual de un acompañante que no es simplemente un interlocutor, sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar.”

su verdad, su subjetividad, termina atada al discurso hegemónico. ¿Cómo evadir la vigilancia, la censura, el juicio de la autoridad? Para ello no basta con eliminar al confesor, el cual no es más que un representante del poder, ni tampoco con intentar eliminar el discurso del poder —a través de críticas o denuncias—, porque el sujeto solo existe en función de él. Por ello, vale la pena analizar la estrategia de Sade, ya que en ningún momento rechaza el poder, la autoridad y su ley. Ciertamente, el “sexo en Sade es sin norma, sin regla extrínseca que pudiera formularse a partir de su propia naturaleza”.<sup>21</sup> Pero, a pesar de no obedecer a criterios “naturales”, se somete a la ley de un poder “que no conoce más que la suya propia; si sucede que se impone por juego el orden de progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, este ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho ilimitado de la monstruosidad todopoderosa”.<sup>22</sup> Sade afirma así la soberanía de la ley en su discurso sobre la sexualidad. Deja en claro que su opción política es la de resistir a las técnicas de confesión y reafirma en sí mismo la verdad de la ley, independientemente de toda influencia, como la de la autoridad cristiana, incluso a costa de volverse monstruoso. El análisis de la postura de Sade muestra, pues, que la producción de discursos más allá de las formas de moral imperantes es una posibilidad política real en la medida en que uno es capaz de afianzar la verdad del discurso sobre sí mismo de manera autónoma. En la medida en que uno es capaz de sostener la ley que lo constituye, su verdad, en función de un discurso propio, oponiéndose al proceso de subjetivación que impone la verdad del discurso hegemónico. Con ello, la cuestión de la verdad deja de ser meramente un asunto de política o de moral, y se convierte en uno de ética, pues ya no se trata solo de imponérsela a otros, sino de afianzarla en sí mismo para resistir y para hacerla valer públicamente. Por ello, Foucault se interesó, sobre todo en sus últimos seminarios,<sup>23</sup> en las prácticas de *cuidado de sí*, en las que los individuos tratan de interiorizar ciertas formas de verdad a través de técnicas aplicadas de manera

46

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Lecciones sobre la voluntad de saber; Subjetividad y verdad, La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad.*

reflexiva y meditada, con el fin de constituirse como sujetos de conducta moral, responsables de sí mismos.

Este *ocuparse de sí* requiere, sin embargo, una mediación, pues uno no puede hacerlo de manera inmediata. Se debe recurrir a un discurso y este, como intenta demostrar Foucault, debe ser verdadero o aspirar a serlo. Pero la verdad del discurso no es, “en modo alguno, un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones o de nuestros deseos”.<sup>24</sup> No se trata de que los discursos sean una expresión de la lógica del pensamiento, como una manifestación de su orden, sino de que “dichos discursos estén, en nosotros, a nuestra disposición”.<sup>25</sup> Que nuestras representaciones sean nuestras herramientas para relacionarnos con el mundo y no la ley que nos indica lo que debemos ser o hacer. Los discursos, entonces, para valer como la verdad de *sí mismo*, en oposición al poder dominante, deben ser usados como herramientas que hemos de aprender a manejar, a dominar, a gobernar, más que adquiriendo los principios de su lógica, aplicándolos, practicándolos como un arte. El cuidado de sí no es una ciencia; no equivale a un *conócete a ti mismo*. En todo caso es un *constitúyete a ti mismo*, en el ejercicio constante y el dominio de la técnica. “En una práctica como esta, no se encuentra una verdad escondida en el fondo de sí mismo mediante el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda”.<sup>26</sup>

El discurso, pues, no ha de intentar captar, evocar, referir, una verdad originaria, ausente, tratando de hacerla presente en una especie de resonancia, en una metáfora. De lo que habla Foucault es de una *ascesis de la verdad*, de una práctica física e intelectual constante: “todo un conjunto de técnicas que tienen por objeto vincular la verdad y el sujeto”,<sup>27</sup> en el intento de estructurar en su discurso “un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros”<sup>28</sup> como la ley sobre la que se ha de sostener nuestra autonomía.

<sup>24</sup> “La hermenéutica del sujeto”, en *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 282.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 285.

Foucault comienza su estudio de las técnicas de cuidado de sí en la Antigüedad con un diálogo espurio de Platón, popular entre los neoplatónicos de los periodos helenístico e imperial, llamado *Alcibiades*, porque a su parecer en él encontramos la exhortación de Sócrates a cuidar de uno mismo —dirigida al joven candidato a gobernante— en “la intersección entre la ambición política y el amor filosófico”,<sup>29</sup> entre la actividad de dominio de los otros y la de dominio de sí. Son varias las técnicas que Foucault identifica en los textos antiguos en función de dicha intersección. Una de ellas, por ejemplo, es la escritura entre los estoicos y los epicúreos, como ejercicios cotidianos en que el individuo va generando ciertos hábitos que dan forma a un modo de vivir, sobre cuya verdad él mismo va reflexionando en el proceso: “Uno adopta la forma de una serie ‘lineal’; va de la meditación a la actividad de la escritura y de esta a la *gymnázsein*, es decir, al entrenamiento en situación real y a la prueba; trabajo de pensamiento, trabajo mediante la escritura, trabajo en realidad”.<sup>30</sup> Dicho de otra forma, de lo que se trata es de transformar una verdad en un modo de vida personal, en un estilo: “La escritura [...] tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *éthos*”.<sup>31</sup> Foucault señala cómo los estoicos y los epicúreos, a través de la escritura, más que intentar conocer una verdad, buscaban “reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí”.<sup>32</sup> Fijarse un pasado, darse una referencia a la cual siempre fuera posible regresar; constituir, conscientemente, un archivo, una tradición, no como un cuerpo doctrinal, impuesto desde el exterior, sino “como el propio cuerpo de quien al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída ‘en fuerzas y en sangre’”.<sup>33</sup> La escritura, además, no era una técnica que uno desarrollaba en soledad, sino que permitía relacionarse con otros, por ejemplo, en los acostumbrados intercambios epistolares. Foucault la describe como la técnica

<sup>29</sup> Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, 1990, Barcelona, Paidós, p. 57.

<sup>30</sup> Foucault, “La escritura de sí”, en *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 291-292.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 296.

en la que “se trata de hacer llegar a coincidir la mirada del otro y la que uno dirige sobre sí cuando mide sus acciones cotidianas de acuerdo con las reglas de una técnica de vida”.<sup>34</sup> La escritura, de esta forma, permitía cuidar de sí, en la vigilancia constante de sus acciones diarias, haciendo participe a otro de esa vigilancia, con el fin de poder contar con su guía, su consejo y su compañía.

Otro de los análisis de Foucault de las técnicas de cuidado de sí es el de la noción griega de *símbolo*, como la reunión de diversos discursos separados. En la tragedia de *Edipo rey*, por ejemplo, señala el modo en que las diversas versiones del asesinato de Layo se van reuniendo hasta dar forma a la verdad: “Las mitades que vienen a completarse son como los fragmentos de un símbolo en el que la totalidad reunida tiene valor de prueba de atestación. *Edipo* es una historia ‘simbólica’, una historia de fragmentos que circulan, que pasan de mano en mano y en la cual se busca la mitad perdida”.<sup>35</sup> De esta manera, *Edipo rey* es como una puesta en escena de la práctica de una serie de técnicas de la verdad, de modo que ninguna puede realizar la totalidad de la verdad por sí misma. La verdad solo se muestra cuando las circunstancias permiten que el símbolo se complete. De ahí su carácter trágico, pues lo que el símbolo finalmente hará ver “es una figura compuesta de mitades excesivas, monstruosas, y que los ojos de ningún hombre pueden soportar ver”.<sup>36</sup> La dispersión de la verdad en diversas perspectivas, pues, es condición de acceso a la verdad y de la puesta en práctica de las técnicas que la realizan. La verdad del símbolo se da en el enfrentamiento de las partes, de los opuestos y de los extremos del poder: “La mirada muda del esclavo y la palabra del soberano que ve todo, ¿podemos decir que ‘simbolizan’ la una a la otra?”<sup>37</sup> Al final, Edipo no concluye que su destino ha sido una especie de castigo injusto de los dioses, sino que “proclama que es la ley de su existencia”,<sup>38</sup> reafirmando así la verdad a través de su discurso, pero también cediendo en su tiranía, es decir, en la falsa imagen de que su poder sobre el pueblo

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>35</sup> Foucault, “Le savoir d’Edipe”, en *Leçons sur la volonté de savoir*, 2011, París, Gallimard, p. 230.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 236.

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

no depende del reconocimiento de este, sino de su propio saber. Para Foucault, Edipo es “el que juega —o intenta jugar— a la multiplicidad de saberes”<sup>39</sup> y termina cobrando consciencia de que no puede controlarlos todos tiránicamente; de que no puede verlo todo, como si estuviera en un panóptico, porque en el enfrentamiento de verdades se tiene que exponer al escrutinio de los otros: “Queriendo ver él mismo, se vio a sí mismo en el testimonio visual de los otros”.<sup>40</sup> De esta manera, su historia culmina en *Edipo en Colono*, donde el que fue rey, ocupa ahora el lugar del que calla y escucha, lo cual, más que reprimirlo, le permite reconocer la verdad y encontrar al fin reposo. “Lo que desaparece con la caída de Edipo, es esa vieja forma oriental del rey sabio, del rey que por su saber detenta, gobierna, dirige, transforma la ciudad y así evita los desastres y las pestes”.<sup>41</sup> En *Edipo*, la verdad se impone al saber, liberando las relaciones de poder en su auténtica multiplicidad.<sup>42</sup>

Para finalizar este repaso de las relaciones entre poder y verdad en la obra de Foucault, no podemos dejar de mencionar el papel que en su opinión ha desempeñado la filosofía. En sus últimos seminarios, Foucault planteó el proyecto de hacer una historia de la filosofía como el análisis de los eventos discursivos en los que la verdad ha hablado, en oposición a la tradicional historia de los sistemas de pensamiento. Con ello, entiende la filosofía como prácticas que individuos concretos han implantado para hacer hablar la verdad en su discurso.

La historia de la filosofía es siempre concebida, en el fondo, como una dispersión de individualidades. Pero si esas individualidades valen como momentos filosóficos es porque, bajo una forma u otra, es la verdad misma la que se da a ellas; o algo de la verdad habló a través de ellas.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>42</sup> Las tragedias de Edipo nos permiten comprender que no es la articulación de un discurso que se consolida en forma de saber lo que determina el carácter de la verdad, sino que la dispersión de discursos, independientemente del estatuto que los define, es la condición de acceso a la verdad, lo cual permite, a su vez, transformar la noción de poder: mientras en *Edipo rey* Edipo es un tirano por tratar de vincular desesperadamente la verdad a su saber, en *Edipo en Colono* pierde todo poder tras haber reconocido la verdad en la dispersión de discursos, lo cual desencadena una lucha por el poder de Tebas.

<sup>43</sup> *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 37.

Ahora bien, los filósofos han excluido a los sofistas precisamente porque sus prácticas son ajenas a la verdad. ¿En qué radica la distinción? En que mientras que los argumentos de los filósofos producen un efecto de verdad, el “sofisma produce un efecto de victoria (sancionado por el hecho de que el interlocutor no puede hablar más sin contradecirse)”.<sup>44</sup> El discurso del sofista está del lado del poder, de la imposición por meros motivos políticos. Mientras que la filosofía se postula a sí misma como la práctica que, al hacer surgir la verdad en eventos singulares, nos permitiría resistir a ello. La razón principal por la que el sofisma no es más que una técnica de dominio es que “jamás es realmente declarativo”;<sup>45</sup> no intenta decir algo, es indiferente a que detrás de su discurso haya un individuo tratando de decir algo sobre sí mismo o de hacer valer su libertad. No es, en suma, ni verdadero ni falso, sino mera apariencia.<sup>46</sup> Los discursos sofistas son, de hecho, de tendencia totalitaria: o todo es verdad o nada es verdad. “El efecto aparente de verdad que acontece en el sofisma es en realidad un vínculo casi jurídico entre un evento discursivo y un sujeto hablante”.<sup>47</sup> Es, o la aceptación del contrato, o la exclusión del juego de lenguaje que intenta imponer. Contrato que, en el fondo, es el asentimiento a renunciar a juzgar las cosas por uno mismo y hacerlo solo a través del discurso impuesto. En el juego sofístico, solo gana el que repite lo que ya fue establecido de antemano.

¿Cómo, entonces, la práctica filosófica puede contrarrestar el poder del sofisma? En contra del carácter autorreferencial del sofisma, el discurso filosófico es *apofántico*, lo cual significa que dice algo sobre el ser, que puede ser corroborado, desmentido o criticado públicamente. Y su función, su efecto, es someter el discurso, el poder, a escrutinio público, neutralizándolo; cuestionarlo sobre su posible referencia, sobre su relación con las cosas. Ahora bien, en específico, ¿cómo combatieron los filósofos antiguos los excesos del poder? Como adelantábamos,

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>46</sup> Lo cual, por otro lado, recuerda la exclusión del arte de la *República* de Platón, en el libro X. Cierta tipo de arte, el que reproduce las apariencias independientemente de la verdad, no tendría lugar en un gobierno en que se pretenda hacer valer la verdad sobre la coacción.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 63.

la tesis de Foucault apunta a que más bien dieron forma a prácticas concretas de resistencia, y su manera de mostrarlo es a través del concepto de *parrhesía*, el cual refiere habitualmente a una figura retórica que busca afectar al auditorio con un tono de discurso simple, franco y sincero, haciendo sentir que el orador está expresando la verdad sin ningún fin ulterior. Foucault retomará esta noción y a través de un minucioso análisis de la aparición del término en diversos textos, desde la época clásica hasta el periodo helenístico, tratará de delinear el proyecto de una historia de lo que denomina *prácticas de veridicción*, es decir, de las técnicas que a lo largo de la historia han desarrollado los individuos para intentar vincular su discurso y su estilo de vida a la verdad, ganando con ello reconocimiento político y afirmando su libertad.

La parresía consiste en hablar franco y con la verdad, independientemente de lo que se diga. La verdad en este contexto, por tanto, no tiene que ver con poseer conocimiento de lo que se dice, sino con la manera en que se habla, con la estrategia discursiva que se sigue. Sin embargo, esta estrategia, agrega Foucault, no persigue un fin. No busca lograr algo en específico con la expresión de la verdad. Es, piensa, un riesgo<sup>48</sup> que se corre sin el sostén de una razón, un interés o por el mandato de un rey. Se corre por puro coraje; es *sui generis*, viene de *sí mismo*: “la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La parresía no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado”.<sup>49</sup> La irrupción de la verdad abre, ella misma, la posibilidad de hablar de manera autónoma, a costa, sin embargo, de un riesgo.<sup>50</sup> ¿De qué riesgo estamos hablando? Lo que señaló Foucault a lo largo de toda su obra es que el sujeto no simplemente habla de manera espontánea; habla en función de las circunstancias en las que está inmerso, del contexto de su discurso y en relación

<sup>48</sup> Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 2009, México, FCE, p. 74.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>50</sup> De hecho, podríamos decir que esta apertura riesgosa de posibilidades es lo que, en este contexto, define la noción de verdad de Foucault. Es decir, no es que un enunciado sea verdadero por responder a ciertas condiciones lógicas o epistémicas específicas, sino porque, incluso oponiéndose a estas, la enunciación abrió un espacio de indeterminación en el panorama político que favorece la lucha por el poder.

con el poder que se ejerce de manera concreta sobre él. El riesgo es el de quedar expuesto frente a un poder que es capaz de disponer de la vida del individuo de diversas formas.

Entonces, ¿cómo es que la *parresía* expresa la verdad? Uno dice algo, lo que sea, tal como “uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero. Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla”.<sup>51</sup> No es el contenido, sino el modo de creerlo y el modo de decirlo lo que es verdadero, como en un “pacto del sujeto hablante consigo mismo”,<sup>52</sup> incluso a costa de oponerse al contexto y poner su vida en riesgo: “al margen del estatus y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación, el *parresiasta* es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla”.<sup>53</sup> Las consecuencias de este ejercicio son múltiples. Primero, vincula el deber del individuo de decir la verdad a sí mismo y no a la autoridad de un confesor o de un censor. Además, afecta el modo de ser del sujeto, porque lo arriesga, comprometiéndolo su existencia. Pone en juego, así, no solo la verdad, sino la libertad y la responsabilidad en la enunciación; responsabiliza públicamente al individuo de una verdad que no incumbe más que a sí mismo.

En una democracia —piensa Foucault—, como en la Atenas de Pericles, la *parresía* es o debe ser un derecho. Sin embargo, esto no disminuye el riesgo, la libertad y la responsabilidad en la enunciación. Su legalidad es, más bien, el reconocimiento de su importancia en el ejercicio del gobierno. De que para gobernar no basta controlar e imponer, sino que además debe haber quien diga la verdad tal como la piensa. Debe haber libertad no solo para tomar la palabra, sino respecto a lo que se dice. Para Foucault, en este sentido se ha de entender la crítica que los filósofos en la crisis de la democracia ateniense plantean a la libertad de palabra, a la que denomina el uso de la *mala parresía* por parte de las mayorías, de los aduladores, de los sofistas, de los oradores o de los poetas —pues pensaron que en una democracia todos quieren tener la verdad, todos quieren participar del poder, todos quieren gobernar,

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>53</sup> *Loc. cit.*

sin importar cómo—. Con lo cual supone que los filósofos hicieron de su ejercicio la práctica, meditativa y reflexiva, de la buena parresía; el desarrollo, la depuración de la técnica de decir la verdad de manera correcta. Práctica que, por supuesto, por su vocación, los enfrenta al poder, con el deber de quitarle la verdad, de que no la pueda monopolizar. De esta forma, podemos conjeturar que la filosofía surgió porque los pensadores se dieron cuenta de que la democracia, paradójicamente, al garantizar por ley el derecho a decir lo que se piensa, amenazó la existencia del decir veraz. El problema filosófico por excelencia, así, sería el de quién, en la práctica de decir la verdad, ha de tener el derecho a tomar la palabra, en qué condiciones y de qué manera.

La filosofía, podríamos decir, se esfuerza por introducir una diferencia en la indiferencia provocada por la democracia respecto al decir veraz. Y por ello, como Sócrates, se dirige a individuos, particularmente a quienes les interesa genuinamente la verdad. Una verdad que, en la práctica, se traduce como un trabajo sobre sí, una ascesis: “lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo”.<sup>54</sup> Relación de sí consigo, pero no en una especie de solipsismo, sino como un momento clave de las relaciones de poder, como una bisagra, “como articulación del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros”.<sup>55</sup> La filosofía, por ello, no tiene que decirle al poder qué hacer; no tiene que decirle cómo gobernar y cómo controlar. Más bien, tiene que decir la verdad del poder: “no sobre el poder, sino con respecto al poder, en relación, en una especie de cara a cara o de intersección con él”,<sup>56</sup> con el fin de afectarlo no solo en su hacer, sino en su ser. “De lo que se trata es del ser del político, de su modo de ser”.<sup>57</sup> De exponer, de liberar, de poner en juego “el lugar donde se entablan las relaciones entre filosofía y política”.<sup>58</sup> No de convencer a los poderosos de que gobiernen bien, sino de perturbarlos hasta la médula.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>55</sup> *Loc. cit.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>59</sup> De esta manera, por ejemplo, podríamos comprender la ejecución de Sócrates y su aceptación voluntaria como una poderosa manifestación de la verdad y, en ese sentido, como un acto político que conmovió profundamente a los jóvenes herederos del poder ateniense y que, como a Platón, los movió a tomar partido y a replantearse sus relaciones.

Lo más interesante de esta parresía filosófica es, quizás, que aun cuando no ejerza como tal el poder, es fundamental para su correcto ejercicio.

Esta función que, sin ser en absoluto una función política, es necesaria con respecto a la política, esta función que no es necesaria para el funcionamiento del gobierno de la ciudad, pero sí para la vida misma de esta y su no dormir (para la vigilia de la ciudad, la vigilia sobre la ciudad).<sup>60</sup>

Los filósofos buscan afectar el alma misma de la ciudad y modificar sus modos de ser. Pero no lo hacen diciendo cómo se ha de ordenar, sino configurando representaciones verdaderas de sí mismos: “el tipo de acto mediante el cual el sujeto al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se presenta a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad”.<sup>61</sup> Su objeto es el *sí mismo*, la representación de sí mismo, y su trabajo es el de constituirse a sí mismo “como sujeto que emite un discurso de verdad”.<sup>62</sup> Su técnica de representación es una *aleurgia*<sup>63</sup> particular, que es fundamental en la política por su relación de oposición y por promover la posible transformación del poder, en función de la autonomía de su pensar, su decir y su modo de vida, lo cual, en opinión de Foucault, inauguró “un momento esencial, fundamental, estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento”.<sup>64</sup> La posibilidad de cuestionar, de diferir y de luchar políticamente en función de lo que se piensa verdadero. Quizás, inclusive, podamos ser más específicos y decir que la filosofía inaugura, de hecho, la práctica de la ética, porque, si es verdad que “el parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos*”,<sup>65</sup> el filósofo hizo del *ethos*, del modo de vida, su disci-

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>61</sup> Foucault, *El coraje de la verdad*, 2010, México, FCE, p. 198.

<sup>62</sup> *Loc. cit.*

<sup>63</sup> *Ibid.* Acto en el que se produce y por el cual se manifiesta la verdad. “Podríamos denominar ‘aleurgia’ a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella” (nota al pie, clase del 23 de enero de 1980).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>65</sup> *Loc. cit.*

CARLOS ALFONSO GARDUÑO

plina; lo sistematizó, con la muy importante consecuencia de introducir históricamente los criterios para juzgar y dividir lo bueno y lo malo en relación con el poder; de distinguir a los mejores de los peores, separando analíticamente, aunque manteniéndolos en tensión, lo que es propio del orden de la ciudad y lo que corresponde al *sí mismo* del individuo, con lo que abrió la cuestión de cómo hablar y vivir correcta y verdaderamente en público.<sup>66</sup>

Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea al mismo tiempo la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir, de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar.<sup>67</sup>

56 | La filosofía es la práctica que articula en su discurso la relación entre poder, verdad y modo de vida, y gracias a ello es capaz de criticarla, subvertirla, desarticularla y promover su transformación, sin poder, sin embargo, pensar sus términos aislados. En cierto sentido, pues, la parresía filosófica es la simplicidad, la claridad, la franqueza con la que se expresan las variables configuraciones que pueden adquirir dichos elementos en relación con uno mismo. Pero esa claridad, expresada en el estilo de vida de cada filósofo, hace más complejo y problemático el cuadro de la vida política, porque los discursos filosóficos, lejos de llegar a un acuerdo o a una forma única y fundamental, se multiplican y compiten entre ellos. En absoluto, piensa Foucault, podemos reducir la historia de la filosofía, de su verdad, a un canon —como se acostumbra en la academia— como si fuera el progreso de un saber

<sup>66</sup> En esto, por ejemplo, se distingue el filósofo del sabio. El primero vive en la polis y se compromete a compartir su verdad con el resto de los ciudadanos, a pesar de los conflictos y riesgos, mientras que el segundo vive su experiencia en aislamiento y la expresa en un lenguaje oscuro.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 84.

o de un sistema metafísico. “Mi intención es [...] comprender [...] cómo, en virtud del surgimiento y la fundación de la *parresía* socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella”.<sup>68</sup> Su proyecto es el de recuperar la dimensión artística, técnica, de la filosofía; el vínculo que establece entre la práctica, la estética y la verdad. “También hay que hacer [...] una historia de la estilística de la existencia, una historia de la vida como belleza posible”.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 174.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# LA SIGNIFICACIÓN ONTOLÓGICA DE LA PRIMORDIALIDAD DE LA SUSTANCIA EN ARISTÓTELES

*Luis Fernando Mendoza Martínez\**

RESUMEN: Aristóteles, en el libro Z de la *Metafísica*, busca determinar el sentido en el que la sustancia se constituye como ente primordial. Los criterios de dicha primordialidad son: en cuanto al concepto o enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. De las dos primeras formas de primordialidad de la sustancia ofrece el Estagirita algunas pautas para comprenderla, pero acerca de la primordialidad en cuanto al tiempo el asunto es más oscuro. En este trabajo se arrojan luces a la cuestión de en qué consiste la primordialidad en cuanto al tiempo.



## THE ONTOLOGICAL MEANING OF ARISTOTLE'S PRIMORDIALISM OF SUBSTANCES

ABSTRACT: Aristotle endeavors to learn how substances become primary entities in his *Metaphysics* book Zeta. He provides three criteria for such primordialism, namely that of concept or statement, that of knowledge, and time. Of the first two, the Stagiritte provides some clues to their understanding, but regarding the third the matter is less clear. In this article, we will shed some light on the primordialism with respect to time.

PALABRAS CLAVE: Sustancia, primordialidad, tiempo, movimiento.

KEY WORDS: Substance, primordialism, time, movement.

RECEPCIÓN: 27 de noviembre de 2014.

APROBACIÓN: 25 de septiembre de 2015.

\*Departamento de Filosofía. Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# LA SIGNIFICACIÓN ONTOLÓGICA DE LA PRIMORDIALIDAD DE LA SUSTANCIA EN ARISTÓTELES

## Introducción

El objetivo del presente estudio es aclarar qué significa la primordialidad de la sustancia en el tratamiento sobre la ουσία que desarrolla Aristóteles en el libro Z de *Metafísica*, su tratado de filosofía primera. De manera particular nos interesa poner a la vista qué sentido tiene la primordialidad de la sustancia según el tiempo.<sup>1</sup> Para llevarlo a cabo, comenzaremos por exponer de manera sucinta qué lugar ocupa la pregunta por la sustancia en la investigación filosófica del Estagirita, es decir, aclararemos qué relación guardan la pregunta por el ente en cuanto tal y la pregunta por la sustancia. Una vez expuesto lo anterior, nos adentraremos en el libro Z de la *Metafísica*, lugar en el que nuestro autor desarrolla parte de su concepción acerca de la sustancia, a saber, la que tiene como meta exponerla como sujeto, como forma, como universal y como género. Cuál

61

<sup>1</sup>Un tratamiento exhaustivo y destacado del concepto de primordialidad, o prioridad —y que es de relevancia en nuestro trabajo—, lo encontramos en el capítulo primero de los estudios aristotélicos de Alejandro Vigo. Ahí, Vigo se encarga de explorar las conexiones de los significados de prioridad a partir del capítulo XII de *Categorías* y del libro Δ, capítulo 11 de la *Metafísica*; véase A. Vigo, *Estudios aristotélicos*, 2006, Navarra, Eunsa, pp. 23-54. Más cercano a nuestro tema, y con una finalidad eminentemente expositiva de la dificultad en torno a la primordialidad, se encuentra el estudio de Christof Rapp, titulado “Substanz als vorrangig Seindes (Z1)” recogido en *Metaphisik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*; 1996, Tübinga, Akademie Verlag, pp. 27-40.

LUIS FERNANDO MENDOZA

de estas sea la determinación de la sustancia ha de responder necesariamente a un criterio. En el capítulo segundo de dicho libro, Aristóteles señala los tres aspectos en los que la sustancia ha de ser considerada como el ente primordial ( $\tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu$ ): según el conocimiento (primordialidad epistemológica), según la definición (primordialidad lógica) y según el tiempo (primordialidad física).<sup>2</sup> Estos tres sentidos, a nuestro parecer, sirven a lo largo del libro Z como criterios para delimitar qué debe ser entendido propiamente como sustancia, esto es, fungen como delimitación metódica para poner a la vista los rasgos propios de la sustancia. Pero no solo esto, sino que también, en tanto que se trata de la *primordialidad* de la sustancia en sentido ontológico, el examen de los tres modos de primordialidad deja ver el ordenamiento que hay en lo que se dice que es dentro de las pretensiones de la ciencia primera. A nuestro parecer, la primordialidad en cuanto al tiempo cumple una función fundamental dentro de los criterios señalados. La primordialidad ontológica da lugar, pues, a una primordialidad en el orden tanto lógico, como en el orden del conocimiento. Ya la noción de  $\tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu$  sugiere que en lo ente en su totalidad existe una ordenación, y por lo mismo cabe indagar qué y cómo es aquello que funda dicho orden. Por ello, consideramos necesario poner en claro qué es lo que se entiende por primordialidad de la sustancia.

62

Por lo que respecta a los dos primeros sentidos de lo primordial —en cuanto al conocimiento y en cuanto a la definición—, Aristóteles sí ofrece indicaciones que ayudan a entender los desarrollos de los problemas que se plantean en los capítulos posteriores a Z 2. En cambio, respecto de la primordialidad en cuanto al tiempo, el Estagirita no dice nada claro. Al terminar de enunciar los sentidos de la primordialidad, tiene una expresión que parece apuntar más a la importancia de la cuestión en torno a la sustancia, que a destacar el sentido de la primordialidad temporal. Dice así: “Y en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda:

<sup>2</sup> Cfr. *Metaph. Z* 1028a 31-33. Sigo la traducción de Valentín García Yebra, *Metafísica*, 1982, Madrid, Gredos.

¿qué es el Ente? equivale a ¿qué es la Sustancia?”.<sup>3</sup> A partir de esto, solo cabe decir que la pregunta acerca de la sustancia es la pregunta fundamental que atraviesa a toda la historia de la filosofía, pero con ello no se plantea aún el problema de la relación entre la sustancia y el tiempo. Debido a lo anterior, creemos que es necesario pensar cuál es la relación que sostiene la sustancia con el tiempo, pues solo de este modo podremos arrojar luz sobre la dificultad inherente a aquella relación. Cuando hablamos de relación, no se debe pensar como si sustancia y tiempo fuesen dos realidades distintas, pues ello supondría un dualismo que Aristóteles parece no sostener; antes bien, la relación está pensada aquí en cómo se corresponden la sustancia y el orden temporal, en cómo aquella es lo primero en el orden del tiempo y cómo este necesita aquella. Nuestra tesis acerca de cómo se puede aclarar la primordialidad en cuanto al tiempo consiste en que el problema de la relación entre sustancia y tiempo se encuentra desarrollado a partir de la interrogante acerca de qué es el movimiento y cómo se da. En todo caso, ha de

<sup>3</sup>Arist. *Metaph.* Z 1028b 2-4. Ciertamente Aristóteles señala, inmediatamente después de haber enunciado los tres sentidos en los que se dice que la sustancia es lo primero o primordial, que ella es tal por ser el único categorema separable (τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐδὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη). Esta indicación que hace Aristóteles es una caracterización propia de la sustancia que, en rigor, vale para los tres sentidos en que ella es lo primordial. O dicho de otro modo, la separabilidad de la sustancia es una consecuencia de que ella sea, a una, lo primordial en cuanto al tiempo, en cuanto al enunciado y en cuanto al conocimiento. Que la sustancia sea separable significa que solo ella tiene en grado máximo existencia por sí (καθ’ αὐτό), esto es, no depende de otro modo de ser del ente ni para ser lo que es ni para existir, a diferencia de los demás categoremata accidentales (συμβεβηκός) que sí necesitan de algo, de la sustancia, para existir. Los llamados categoremata accidentales no son separables puesto que, aun cuando cada uno, en cuanto se da, representa un momento de ser que posee cierta consistencia ontológica, sin embargo están necesitados de algo más para darse. Esto quiere decir que siempre se dan (ὑπάρχειν) en otro, se dan en algo que ya existe, o se dan como aquello sobre lo que versa la predicación de algo. Así, los accidentes suponen un principio que hace posible su existir, sin que por ello el existir de lo supuesto y el existir de lo accidental sean esencialmente lo mismo. Por tanto, la idea de lo separable apunta a que solo la sustancia posee autosuficiencia ontológica plena, la cual puede ser comprendida en tanto se aclare el triple orden de primordialidad de la sustancia. Sin detrimento de esto, la existencia de lo accidental también se da, y de algún modo como algo *por sí* puesto que hablamos de ello, pero no como un ser separable, sino como una manera de ser que se da en otro. En ello radica el rango y modo de su cognoscibilidad. Y así, hablando de los accidentes, dice Aristóteles: “también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad” (*Metaph.* Z 1028a 1-2). Véase también el texto de Rapp, *op. cit.*, pp. 34-35.

LUIS FERNANDO MENDOZA

tenerse presente la tesis aristotélica del que el tiempo es, o una afección el movimiento, o bien algo relativo a este. Por ello, nos limitaremos a desarrollar las ideas que Aristóteles expone a partir de este tema. Dado que el tiempo acompaña en todo caso al movimiento, es necesario mostrar a aquel a partir de este. Para ello seguiremos los tratamientos que da el Estagirita al movimiento en *Acerca de la generación y la corrupción* y en la *Física*. Puesto que nos atenemos solo a una parte del problema de la primordialidad de la sustancia, no pretendemos dar por agotada la investigación del asunto. En todo caso, lo que nos interesará, a modo de conclusión, será señalar los problemas que quedan abiertos en torno a la primordialidad de la sustancia a partir de esta interpretación que proponemos.

### **La cuestionabilidad de lo ente y la necesidad de la pregunta por la sustancia**

La pregunta conductora de la *Metafísica* es la que interroga por el ente en cuanto tal y lo que le corresponde de suyo.<sup>4</sup> Con ello el Estagirita solo hace manifiesta *la dirección* a partir de la que se encamina la investigación fundamental de la filosofía, la ciencia primera. Y decimos *solo* porque la filosofía primera no es algo que esté ahí ya a disposición de nosotros por el simple hecho de señalar el objeto del que se ocupa, sino que en todo caso debe desplegar su investigación y debe tratar de consolidarse como ciencia. Se trata de una ciencia buscada. La realización de la ciencia del ente en tanto que ente es lo buscado en la investigación que se dirige hacia el ente en cuanto tal y en lo que le corresponde de suyo, es decir, la meta de la filosofía está en que sea no solo una investigación acerca del ente en cuanto tal, sino también en que se consolide como un saber fundamental de la totalidad de lo ente. En este sentido, el asunto radica en qué medida, dentro del investigar mismo, el ente en cuanto tal se hace cognoscible no solo en su inmediatez, sino también en sus rasgos fundamentales. Pero si se trata de un dejar

64

<sup>4</sup> Cfr: *Metaph.* Γ 1003a 21-22.

hacerse cognoscible del ente, entonces en ello se supone una inmediata duplicidad que se da en nuestra relación con lo ente: por un lado, es necesario que lo ente nos sea ya accesible, y por otro, que desde esto accesible se nos abra el camino hacia aquello que no se deja ver a simple vista, pero que es objeto de cuestionamiento. ¿En qué radica esa forma de inmediatez que abre el camino para lo cuestionable? En que lo que vemos que es, y que es aquello de lo que hablamos inexcusablemente, está presente de diversas maneras; sin embargo, esa diversidad no está presente en dispersión, sino que se mueve siempre en un único ámbito: *que es*. Cómo sea posible que se dé esa diversidad en un único ámbito es lo digno de ser interrogado. Cómo es que el universo está constituido de tal modo que sea un todo dispuesto en una totalidad de partes, las cuales convergen en el hecho de ser, se erige como el hecho asombroso para la posibilidad de la ciencia primera.

Aristóteles reconoce en el libro Γ que: “el ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cierta naturaleza única”.<sup>5</sup> La dificultad a la que se enfrenta la filosofía primera —que bien podría llamarse ontología en el sentido de tener una visión en conjunto de lo ente— consiste en distinguir los diversos sentidos en los que puede hablarse de ente, y alcanzar a comprender qué significa que esos diversos sentidos de decirse el ente estén referidos a una sola cosa y a cierta naturaleza única (πρὸς ἓν καὶ μίαν τὴν αὐτὴν φύσιν). Con esto queda perfilado el método que guía las investigaciones de Aristóteles, el cual consiste en un discernimiento de los modos de decirse el ente siempre en vista a esa naturaleza única de la que dependen los diversos modos de decirse el ente. Aquí no debe perderse de vista aquello que señala el Estagirita acerca de la amplitud real, y no meramente significativa, que comparten el término ente y el término uno: “cuantas sean las especies del Uno, tantas serán las del ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quiddidad”.<sup>6</sup> Por ello, Aristóteles no busca solamente discernir los diversos significados que tiene la palabra ente, sino que también busca

<sup>5</sup> *Metaph.* Γ 1033a 33-34.

<sup>6</sup> *Metaph.* Γ 1033b 33-35.

conocer lo esencial del principio que posibilita los diversos modos de darse el ente, no como algo meramente accidental, sino como esa diversidad que se corresponde con el propio ser del principio.<sup>7</sup> En esto radica la más grave dificultad de la ciencia primera: no se trata únicamente del conocimiento de los principios del ente, sino de todo lo que de ahí se sigue. En relación con la ciencia del ente en cuanto tal, empleando esta metodología que acabamos de señalar, dice el Estagirita que: “la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, de las sustancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”.<sup>8</sup> Como podemos ver, para el Estagirita saber qué es lo que da unidad al método es también un problema, pues en estos pasajes del libro Γ no parte de la evidencia de qué sea aquello en lo que consiste el objeto propio de la ciencia que se busca, ni qué sea esa única naturaleza que da unidad al método de la filosofía primera. De momento, lo mentado con la palabra sustancia es apenas aquello con lo que se pretende designar un punto de mira, pero no es una evidencia, pues aún queda por investigar los principios y causas de la sustancia. Así, se trata todavía de una investigación no solo de la sustancia, sino también de lo que le corresponde de suyo (καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό), en tanto que solo de este modo se va aclarando el modo de ser de la οὐσία. Por ello, es necesario que el filósofo teorice de algún modo acerca de todas las cosas, esto es, de todo aquello *que es*, teniendo a la vista que lo buscado es cómo existe aquello que deja estar en unidad a la diversidad de lo que existe. Todo esto quiere decir, en palabras de Aristóteles, lo siguiente: “pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son sustancias; otros porque son afecciones de las sustancias; otros, porque son camino a la sustancia, o corrupción o privación o cualidades de la sustancia o las cosas dichas en orden a

<sup>7</sup>Aquí queremos insistir en que el modo de ser de lo accidental, si bien es un ser dependiente o no separable plenamente, también es algo que, de algún modo, posee esencia y es algo por sí. De lo contrario no solo no tendría cognoscibilidad ni podríamos hablar de ello, sino que tampoco tendría existencia. Lo que diferencia al accidente es el modo de su esencia y su manera de ser por sí, pero en principio *es*; y si bien su existencia puede ser todo lo azarosa e inexplicable que se quiera, no por ello es gratuita o excedente en el reino del ente.

<sup>8</sup>*Metaph.* Γ 1003b 16-19.

la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente”.<sup>9</sup> De este modo, aun cuando la investigación de lo ente es tan extensa como modos de ser se dan, también queda señalado que parece haber un modo de ser del que todo modo de hablar y del que todo modo de ser del ente dependen, es decir, la sustancia, razón por la cual es preciso indagar qué significa su naturaleza primordial. La dificultad metodológica de la ontología radica, entonces, en no perder de vista aquello con vistas a lo cual se da y se dice lo ente.<sup>10</sup>

Antes de dar un paso más, es oportuno detenernos en algo que no es de poca importancia para nuestra investigación. ¿Por qué Aristóteles ha señalado como problema fundamental de la filosofía primera el hecho de que el ente se dé y se diga de diversos modos? ¿Con quién dialoga nuestro autor al plantear la cuestión de esta forma? Con el planteamiento ya señalado, quiere el Estagirita poner a la vista que la antigua doctrina parmenídea que afirmaba la univocidad de lo que el ente es en sí, entraña una dificultad que ha sido dejada de lado. Dicha dificultad consiste en que, atendiendo a cómo de hecho se dan las cosas, si bien todo aquello acerca de lo que se puede decir o pensar es *algo* de algún u otro modo, precisamente por existir diversos modos de darse y de decirse el ente, se hace necesario pensar qué es lo que da unidad a aquellos diversos modos de ser del ente, a la vez que esa unidad es

<sup>9</sup> *Metaph.* Γ 1033b 5-10.

<sup>10</sup> Con lo dicho hasta aquí se dejan ver los rasgos esenciales de la ontología fundamental como ciencia universal. Para Aristóteles no resulta absurdo pensar que la filosofía primera no tenga que ocuparse a cabalidad de todo lo que existe. Cuando se dice que se trata de una ciencia de lo ente en cuanto tal, si bien con ello se dirige la mirada a lo que de común tiene todo lo que existe, sin embargo a la vez con ello queda fuera del círculo de problemas de la ontología todo aquello que es el ente en cuanto determinado de esta o aquella manera. Se trata, pues, de una ciencia que tiene bien delimitado su marco de despliegue, y es en dicho marco que, con apego a los asuntos mismos, se plantean los problemas a los que se enfrenta. Pero con esto tampoco se quiere decir que los avances de las ciencias particulares sean del todo irrelevantes para la ciencia primera, en tanto que aquellas, aun dentro de su marco particular, están referidas en primera y en última instancia a algo *que es*. Sería un acto de omisión culposa el que la ciencia primera no considerara los avances de estas disciplinas; se trataría de esa desatención que traicionaría la intención filosófica de teorizar acerca de todo en la medida de lo posible. Antes bien, en la medida en que se atiende al espíritu del filosofar, queda abierto el problema de cómo se puede transitar del conocimiento de las ciencias particulares al círculo de cuestiones propias de la ciencia del ente en cuanto ente.

LUIS FERNANDO MENDOZA

lo que permite que se den las múltiples modalidades del ente.<sup>11</sup> Se trata, pues, del problema acerca de la unidad y multiplicidad que constituye a la totalidad del ente, problema que también desarrolla Aristóteles a lo largo del libro  $\Lambda$  de la *Metafísica*, pero ya teniendo como punto de partida a la sustancia. En este sentido, leemos en el libro XII lo siguiente: “En efecto, si el Universo es como un todo, la sustancia es su primera parte [πρῶτον μέρος]”.<sup>12</sup> Al aludir al universo (ὅλον) como un todo (πᾶν), el Estagirita quiere hacer énfasis en la no absoluta identidad de todo lo que es, pero también quiere destacar que esa no identidad no implica que existan muchas realidades, sino una sola. No se trata de una superación de alguna forma de dualismo, sino de pensar la conge-

<sup>11</sup> Para Aristóteles, la desatención a este problema se debe a que Parménides se atuvo primordialmente a la correspondencia lógica entre el pensar y el ser, dejando de lado que aun el pensar mismo está en íntima conexión con los fenómenos, los cuales son una prueba suficiente para mostrar que lo que es, el ente, *no se da siempre del mismo modo*, y lo que es más, que los diversos modos de darse el ente parecen guardar entre sí una relación muy bien definida. Esto no significa que Aristóteles descalifique por completo la doctrina parmenidea; más bien, Aristóteles considera que ha sido Parménides quien ha alcanzado a ver la unidad de la totalidad de lo ente, pero ha dejado de lado el problema de la relación que sostiene la unidad y la pluralidad en el ámbito de los fenómenos, y esto en razón de que la unidad que Parménides ha descubierto se sostiene en buena medida solo dentro del ámbito lógico. En efecto, todo lo que puede ser pensado y dicho, aun cuando esté ausente, tiene como carácter fundamental el *es*. El pensar y el decir son así una vía para ir más allá de la inmediata presencia evanescente que contemplamos con los sentidos, pues a ellos se impone la insuperable presencia del τὸ εἶναι. El mismo Aristóteles llega reconocer algo semejante, pero le imprime un giro al querer poner atención en las diferencias: “puesto que, de los predicados, unos significan quiddidad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de estos” (*Metaph.*  $\Delta$  1017a 24-27). Tenemos, pues, que todo lo que se puede decir, y sobre todo pensar, *es*. Pero —y aquí está el peso del discernimiento de Aristóteles— a lo que se apunta en concreto con cada una de esas predicaciones no es idéntico en todos los casos. No es este el lugar para discutir con detalle si la interpretación que hace el Estagirita del pensamiento de Parménides es acertada o no; se podría aducir, quizás, que se trata de una discusión con Zenón de Elea. Pero lo que sí resulta significativo es que desde la perspectiva de Aristóteles, resulta esencial prestar atención a las diferentes maneras de ser que se perciben inmediatamente, pues son dichas diferencias las que, por decirlo así, condicionan el modo de pensar y de hablar de las cosas. La pluralidad de lo ente no es asunto de una opinión humana, sino la realidad de hecho. De este modo, Aristóteles quiere mostrar cómo es que la unidad de la totalidad de lo ente no se limita al espacio lógico, sino que funda y atraviesa a la realidad entera, y lo hace de tal modo que dicha unidad no existe en detrimento de la pluralidad, sino que precisamente es aquello que permite que la pluralidad exista tal y como es, es decir, como el ensamble de una totalidad cuya parte primordial reside en un peculiar modo de ser del ente, en la sustancia.

<sup>12</sup> *Metaph.*  $\Lambda$  1069a 19-20.

neridad de lo uno y lo múltiple desde esa primera parte del todo, la cual está significada por el término ‘sustancia’. Así, insistimos, es preciso indagar, hasta donde sea posible, la manera en que la sustancia existe como la primera parte de la totalidad del universo —entendiendo aquí que ‘primera parte’ significa aquello que da cohesión y unidad a la constitución de la totalidad del universo, a la vez que es aquello que da lugar a la multiplicidad de lo ente—. Con esto, ha quedado reforzada nuestra intención de que hagamos énfasis en la sustancia *qua* τὸ πρῶτον, pues con ello se busca no solo lo primero —o dicho de modo más preciso, lo *primordial*— en el orden del conocimiento, del enunciado y del tiempo, sino en el orden del universo entero, así como también qué significa esto primordial en relación con los otros modos de ser del ente que bien puede ser entendida en general como primordialidad cosmológica.

### **Consideraciones generales sobre la primordialidad ontológica de la sustancia frente a los accidentes dentro del orden ontológico-categorial**

Con lo que acabamos de señalar ya hemos anticipado que para Aristóteles, si bien existen múltiples modos de ser y de hablar del ente, el sentido primario del *es* corresponde a la sustancia. La sustancia es la naturaleza propia e íntima de las cosas, esto es, el principio a partir del cual están determinadas a ser lo que son. Pero no solo esto, sino que en el orden del decir —el cual está enmarcado en el orden categorial— al aludir al qué-es, con ello se apunta hacia aquella naturaleza propia e íntima. La razón que da Aristóteles en un primer momento a favor de la primordialidad de la sustancia consiste en que, cuando decimos que algo es *de tal o cual modo* —lo cual solo es posible porque ese algo se acusa, se categoriza de tal o cual modo— con ello no nos estamos refiriendo a lo que la cosa propiamente es, sino que nos limitamos a señalar alguna determinación suya que, sí nos dice algo de la cosa, pero que no se ajusta con el *ser propio* de la cosa. Por el contrario, cuando nos referimos a la cosa en virtud de su qué-es (τί ἐστὶ) en la que se apunta a

LUIS FERNANDO MENDOZA

la sustancia, sí nos estamos refiriendo al ser propio y constitutivo de dicha cosa. Así, cuando decimos que algo es de tal tamaño, solo nos estamos refiriendo a una determinación parcial de la cosa, y con ello dejamos de lado lo que la cosa propiamente es, o bien no atendemos a otras determinaciones parciales de la cosa. Pero cuando decimos que tal cosa es un hombre o un dios, y nos damos a la tarea de definir qué-es el ser del hombre o el ser del dios —lo cual solo es posible porque ambas cosas se acusan según esa concreta manera de ser— nos estamos refiriendo al principio constitutivo que funge como la determinación fundamental y concreta del ser de la cosa. En el orden categorial, los accidentes son ciertamente algo, es decir, acusan una manera o momento de lo ente, pero esto que se acusa es precisamente accidental por estar necesitado de la sustancia, y por corresponderse con ella. En relación con esto, en los *Analíticos segundos* podemos leer lo siguiente: “[los predicados] que significan la entidad [ουσία] significan que aquello acerca de lo cual se predicán es precisamente tal cosa o un tipo de ella, en cambio, todos los que no significan la entidad, sino que se dicen acerca de un sujeto distinto, que no es, ni lo que precisamente es aquel [predicado], ni algún tipo de este, son accidentes, v.g.: *blanco* acerca de *hombre*”.<sup>13</sup>

70 El hecho de que las afecciones de las sustancias, los accidentes, pertenezcan siempre y en todo punto a la sustancia se hace visible a partir de que los accidentes del ente no tienen un principio de existencia propia, ni pueden separarse de la sustancia. De este modo, dice Aristóteles que toda determinación parcial de la cosa, sea cantidad, cualidad, afección o cualquier otra determinación de este tipo —que como sabemos, se llaman accidentes— solo *llega a ser* (ὑπάρχειν) en tanto que exista como algo que pertenece a una sustancia; los accidentes suponen un principio que los posibilita, a la vez que ellos se dan en el orden que dicho principio, la sustancia, funda. Se trata aquí del empleo de la distinción ontológica entre lo ente por sí y lo accidental que enuncia el Estagirita en el libro Δ.<sup>14</sup> Por ejemplo, para que llegue

<sup>13</sup>Arist. *An. Post.* 83a 24. Sigo la traducción de Miguel Candel Sanmartín, *Tratados de lógica II*, 1988, Madrid, Gredos.

<sup>14</sup>Una destacada aclaración de la noción de prioridad ontológica puede verse en: A. Vigo, “Prioridad lógica y prioridad ontológica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, *Estudios Aristotélicos*, 2006, Navarra, Eunsa, pp. 55-85.

a existir el estar-sentado —como un momento en el orden categorial de lo ente al que llamamos “posición”— es necesario que haya *algo* concreto, determinado y por sí, que esté sentado; o dicho de otro modo, el estar-sentado no tiene existencia independiente ni puede estar separado del ente que, sirviendo de sustrato al accidente, en primer lugar es algo por sí, y por ello, puede estar sentado. A partir de esto se hace visible que los llamados accidentes dependen ontológicamente de la sustancia, es decir, están necesitados de la sustancia para poder llegar a existir; aun cuando el momento del ser que se acusa categorialmente en ellos es algo determinado —razón por la cual los predicados tienen significación—, tal acusarse solo es posible porque de fondo hay un sujeto de predicación que hace posible el *sentido* en la predicación. Este estar-necesitado que corresponde al modo de ser de los accidentes indica, pues, que lo primordial en la constitución ontológica de las cosas reside en la sustancia, que es lo por sí, y también hace evidente que todo hablar del ente, a partir de categorías o predicamentos distintos a la de la quiddidad, apunta en última instancia al ente que es sujeto último de toda predicación, es decir, a la sustancia.

### **Sobre la primordialidad de la sustancia en cuanto al enunciado y en cuanto al conocimiento**

En razón de que la sustancia es aquello que sirve necesariamente de soporte a toda posible afección, a todo accidente, se acredita como el modo primordial de ser del ente. Ciertamente se nos ha hecho visible que la sustancia es lo primordial en virtud de que todos los otros modos de ser del ente dependen de ella, pero con ello no hemos dicho plenamente qué significa la primordialidad de la sustancia. Y no lo hemos hecho porque Aristóteles reconoce, una vez más en *Metafísica Z* 1028a 31, que *primordial* se dice en varios sentidos, lo cual no va en detrimento de que todos estos sentidos se refieren al modo de ser propio de la sustancia, y no a otra cosa. La dificultad acerca de la primordialidad de la sustancia no apunta a si con aquella se hace alusión a un modo de ser distinto de la sustancia, sino que consiste en

alcanzar claridad y precisión acerca de cada uno de los sentidos en que se nombra la primordialidad de la sustancia. Esto quiere decir que si bien la sustancia es esa única naturaleza que puede ser llamada primordial, los diversos sentidos propios de la primordialidad destacan distintos órdenes en los que se da dicha primordialidad, órdenes con arreglo a los cuales se determina qué de lo que existe puede ser denominado como sustancia. Y por ello la pregunta por la primordialidad requiere un planteamiento preciso en el que se destaque a qué se refiere propiamente cada uno de sus sentidos. ¿Cuáles son los múltiples sentidos en los que se dice o se da la primordialidad? Aristóteles destaca tres: en cuanto al enunciado (λόγος), en cuanto al conocimiento (γνώσις) y en cuanto al tiempo (χρόνος). Por tanto, a continuación trataremos de plantear correctamente la pregunta por cada uno de estos sentidos, a fin de que con ello nos quede claro en qué consisten, y de modo señalado, qué significa la primordialidad de la sustancia en cuanto al tiempo.

¿Qué significa la primordialidad en cuanto al enunciado? Para poder saber esto es necesario que indagemos antes cuál es la forma propia del enunciado (λόγος). En todo enunciado tenemos que se dice algo de algo, en el que el primer algo es la predicación de un determinado estado del segundo algo que funge como sujeto de predicación. Sobre esta base, ahora preguntamos: ¿sería posible predicar algo sin que hubiese un sujeto al que esté referido dicho predicado? Más arriba hemos señalado que el estar-sentado —que indica una determinada posición— no puede existir por sí mismo, esto es, no puede darse sin que haya un ente que lleve a cabo la acción de sentarse o que se encuentre ya en dicha posición. Y del mismo modo que esto, el estar-sentado, no puede darse sin algo que esté en dicha posición, tampoco podemos decir que el estar-sentado exista con independencia de aquello de lo que estamos diciendo que se encuentra en tal posición. Aunque digamos simplemente ‘está sentado’, o intentemos decir abstractamente ‘estar-sentado’, con estos enunciados estamos, implícitamente, refiriéndonos a algo que sirve como sujeto de predicación, es decir, estamos diciendo que un algo es lo que lleva a cabo la acción de estar sentado o que se encuentra en dicha posición, esto es, un algo que está sentado. Por ello dice

Aristóteles que la primordialidad de la sustancia en cuanto al enunciado consiste en que “en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Sustancia”.<sup>15</sup>

Esto no quiere decir que cuando proferimos el enunciado ‘algo está sentado’ con ello estemos diciendo qué es tal cosa que está sentada, sino que nos limitamos a poner de manifiesto un determinado estado de cosas al que nos referimos, esto es, nos limitamos a decir que tal cosa está en tal posición, dejando con ello de lado el qué propio o sustancial de la cosa. No obstante, también pudiera ser el caso de que en nuestro enunciado estemos diciendo qué es tal cosa, que estemos poniendo de manifiesto la definición (ὄρισμός) propia de la cosa. Pero incluso en ese caso, el enunciar sustancial (λόγος οὐσίας) está referido a un sujeto concreto y determinado que sirva de referente último para la definición; lo que se expresa en la definición no es un momento meramente lógico, sino que lo enunciado en la definición es de la cosa, de su qué-es.<sup>16</sup> Así, lo que Aristóteles quiere decir con la primordialidad de la sustancia en cuanto al enunciado se refiere a que en toda predicación se apunta, ya sea de un modo esencial o no, a la sustancia que sirve de término último de la predicación. Ésta es la razón por la cual en todo enunciado se nombra, de modo explícito o no, a la sustancia respecto de la cual se enuncia algo. Y lo que es más, solo la

<sup>15</sup> *Metaph. Z 1028a 35.*

<sup>16</sup> Aquí es preciso aclarar cómo es que definición solo puede haber de la sustancia, o bien, solo se define un ente en tanto se le considera en su *qué*. En contra de lo que usualmente se cree acerca de la definición —la cual es tomada como definición de un concepto y no de una cosa—, el ὄρισμός se refiere ante todo al qué-es de lo ente. Acerca de esto, Nicolai Hartmann da una explicación bastante razonable: “Lo que el ὄρισμός pone de manifiesto, es siempre de modo inmediato la ‘esencia’ (τί ἦν εἶναι) de la cosa. Pues es el λόγος, que expresa lo que la cosa propiamente es. Si solo se dijera lo que es el ‘concepto’ de la cosa, resultaría, precisamente según las presuposiciones de esta interpretación, un contrasentido: primero se entiende el λόγος como concepto, y luego se hace al concepto objeto de la definición, la que a su vez, no obstante, ¡también es λόγος! La definición quedaría, de esta manera, como λόγος de un λόγος —lo que evidentemente no tiene ya nada de común con los procesos del pensar aristotélico”; (*Aristóteles y el problema del concepto*, 1964, México, UNAM, trad. de Bernabé Navarro, p. 18). Así, la primordialidad de la sustancia en cuanto a la enunciación no es meramente lógica —pues esto supondría que lo definido es un concepto—, sino onto-lógica. Lo definido y de lo cual puede resultar algo así como un concepto es la esencia de lo ente —que se da primordialmente en la sustancia, y solo secundariamente en las otras categorías— la cual queda expresada y hecha manifiesta por el λόγος οὐσίας.

LUIS FERNANDO MENDOZA

sustancia es algo definible por sí, es decir, solo de ella existe una definición en la que la cosa es definida por sí misma a partir de su naturaleza propia y no en virtud de otra. Esto se hace evidente más aún si tomamos en cuenta que cuando queremos decir qué es una cualidad o cualquiera de las otras categorías, o cuando queremos decir qué es la corrupción o generación, en ambos casos nombramos como sujeto de predicación a algo que sirve de sustrato; por ejemplo, cuando decimos qué es el ser blanco —en caso de que existiera definición de este modo de ser ente— nombramos necesariamente aquello en lo que se da dicho color —a saber, un cuerpo— y cuál es la cualidad de dicho color. Pero no podemos decir cuál es la cualidad del color blanco sin que antes mentemos, de forma explícita o no, una sustancia que le sirve de sustrato. En cambio, solo las sustancias pueden ser definidas por sí mismas sin hacer alusión a otra cosa y con independencia de los accidentes que les afectan. Por ejemplo, para definir qué es este hombre no es necesario aludir a los accidentes que le sobrevienen, como pueden ser la situación, la relación o el número, sino que basta con mirar al hombre mismo en lo que tiene de propio y constitutivo, a saber, su alma racional.<sup>17</sup>

74 | Por lo que respecta a la primordialidad de la sustancia en cuanto al conocimiento, el planteamiento correcto de la pregunta consiste en que interroguemos cuándo y cómo es que conocemos a una cosa en su fundamento. Por principio, y en correspondencia con las primeras líneas de la *Metafísica*, Aristóteles no niega que los accidentes de las cosas nos den cierto conocimiento de ellas; por ejemplo, el saber que el perro posee cuatro patas o que la mesa es de tal tamaño y que tiene tal color nos da información de la cosa. Sin embargo, dicha información

<sup>17</sup>Si aquí aludimos a la forma como aquello que es definido, y que por ello, es la que propiamente puede ser llamada sustancia, se debe a que la materia es, por sí misma, indefinible. En *Metafísica Z 1037a 24-30* podemos leer lo siguiente: “las partes materiales no están incluidas en el enunciado de la sustancia, pues no son parte de la sustancia, sino del todo concreto, del cual en cierto modo hay y no hay enunciado; junto con la materia no lo hay (pues es algo indeterminado) pero lo hay con referencia a la sustancia primera [...] la sustancia, en efecto, es la especie inmanente, de cuya unión con la materia procede lo que llamamos sustancia concreta”. Con base en esto, se nos ofrece una primera indicación de que la sustancia en sentido primordial, según la definición, es la forma y no la materia, pues solo la forma es separable, abstraíble, y por tanto, definible por sí.

no nos da razón del ser de la cosa, no apunta a su fundamento o principios. Para Aristóteles, el conocimiento se da en mayor grado, según ha dicho en A 982b 2, cuando conocemos los principios y las causas de las cosas. Y dentro de los principios y causas, que son el fundamento de la existencia de las cosas, está precisamente la causa formal: la sustancia y la esencia.<sup>18</sup> De este modo, si bien hay cierto conocimiento a través de la percepción de los accidentes —que son lo más accesible para nosotros—, este conocimiento no es el más alto porque no nos da el fundamento de las cosas, y lo que es aún más, presupone y depende del fundamento del ser de las cosas. Indudablemente, esto no quiere decir que el conocimiento de los accidentes —que se da principalmente a través de la sensibilidad— sea algo prescindible, pues solo podemos llegar a fijar nuestra mirada investigadora en las sustancias de las cosas en tanto que estas se nos anuncian únicamente a través de sus determinaciones accidentales. Sin embargo, el que busca un auténtico saber de la totalidad del ente es necesario que vaya más allá, que radicalice en el conocimiento proveniente de los accidentes y de la sensibilidad para así alcanzar el fundamento de las cosas, el cual descansa primordialmente en la sustancia. La primordialidad de la sustancia en cuanto al conocimiento consiste, por tanto, en que, en atención a un saber fundamental del ente, solo llegamos a saber algo de los entes *en lo que tienen de propio* cuando conocemos ese modo de ser primordial que es la sustancia. Si bien los accidentes son lo primero que conocemos —porque ellos son lo inmediatamente accesible para el conocimiento—, en

<sup>18</sup>Aquí debemos destacar que para las cosas físicas —es decir, las que existen como compuestas y sujetas al movimiento— no solo la sustancia y la esencia son principios constitutivos de su existencia, sino que también lo es su materia. Sin embargo, la materia es un principio de existencia que por sí mismo es indeterminado —es decir, la materia es un principio de las cosas que consiste en la potencia de ser o no ser— y por ello, es incognoscible, tal como Aristóteles afirma en *Metafísica Z* 1036a 8-9: “Y la materia en cuanto tal es incognoscible [ἢ δ’ ὕλη ἄγνωστος καθ’ αὐτήν]”. La materia solo se hace cognoscible a partir de que ella está necesariamente unida, en el ámbito físico, a una sustancia determinada, esto es, a una forma que funge como el principio que la determina. Por ello, en el orden del conocimiento, la materia no es sustancia primordial, sino solo la forma, es decir, la sustancia y la esencia. Con base en esta indicación, podríamos deducir que si lo que puede ser llamado sustancia solo corresponde a aquello que es primordial *en todos* los sentidos en que esto puede ser dicho, entonces la materia, al no ser cognoscible por sí, no es sustancia primordial, pero sí lo es la forma, pues ella es definible y cognoscible por sí.

LUIS FERNANDO MENDOZA

rigor, ellos sirven como camino para un conocimiento de la sustancia, que es lo primero cognoscible en sí. Esto se debe a que los accidentes apuntan a algo que necesariamente les subyace, y de este modo, a que ellos solo son cognoscibles en tanto que hay una sustancia que los soporta, es decir, que hace posible su cognoscibilidad.

### **La sustancia y su preexistencia en la generación y la corrupción**

Ya hemos dicho al comienzo de nuestro estudio que la primordialidad de la sustancia en cuanto al tiempo no parece estar señalada por Aristóteles a partir de que ha sido el problema al que se ha enfrentado la filosofía a lo largo de su historia. Sobre la base de esta afirmación, hemos dicho que con ello no se plantea propiamente el problema de la relación de la sustancia con el tiempo. Con esto no queremos decir que haya una omisión por parte de Aristóteles respecto a la dificultad ya señalada; a nuestro parecer, el problema propio de la relación acerca de la sustancia y el tiempo está desarrollado a partir de la interrogante por la generación, cuestión que se aborda, desde la perspectiva de la primordialidad, en los capítulos 7-9 del libro Z. En estos capítulos se deja ver que la primordialidad de la sustancia en cuanto al tiempo reside en que preexiste al propio movimiento de generación y corrupción de los entes.<sup>19</sup> Esta preexistencia, insistimos, no debe ser entendida como si la sustancia estuviese separada ontológicamente de los entes físicos, sino que más bien se refiere a aquello que da soporte, unidad y continuidad a los distintos tipos de movimiento de las cosas en el ámbito físico.<sup>20</sup> En efecto, tiempo solo se da donde hay movimiento, y este es, en todas sus variantes, un rasgo distintivo del reino físico. Habiendo señalado

76

<sup>19</sup> Aquí debemos tener presente una de las tesis de Aristóteles, a saber, que el tiempo es algo que se da siempre en relación con el movimiento, es decir, que “el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después”; *Phys.* Δ 220a 24-25. Sigo la traducción de Ute Schmidt, *Física*, 2001, México, UNAM. Más adelante nos detendremos a analizar cómo se relaciona esta tesis con el problema que estamos abordando, pues si bien el tiempo físico solo se da en relación con el movimiento, la esencia de este y de aquel no son idénticas.

<sup>20</sup> Véase Vigo, *op. cit.*, pp. 39-41.

esto, veamos en qué consiste esta preexistencia de la sustancia, particularmente respecto de la generación y de la corrupción, y de qué modo se da.

Sin importar cuál sea la manera como algo llega a generarse, toda generación tiene tres elementos constitutivos: ser por obra o a causa de algo, desde algo y el algo que se genera.<sup>21</sup> Este último algo, dice Aristóteles, está referido a cualquier categoría, esto es, el algo generado es algo determinado ya sea en sentido sustancial o en sentido accidental. Estos tres elementos constitutivos corresponden a la naturaleza (ser por obra de algo), a la materia (desde algo) y a la existencia concreta del compuesto (algo) sea esencial o no. Aún más significativo que decir que materia, forma y naturaleza son elementos constitutivos de la generación, es que Aristóteles, en el libro  $\Lambda$ , señala que las tres cosas, en el ámbito de lo físico, son sustancia: “Las sustancias son de tres clases: la materia, que es algo determinado en apariencia (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia y sujeto); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estas dos, es la individual, por ejemplo Sócrates o Calias”.<sup>22</sup> Para el Estagirita, el algo que se genera —el cual, en tanto ya generado, ya sea por obra de la naturaleza o por obra de la técnica, posee necesariamente materia— es aquello que puede ser nombrado como sustancia en grado sumo.<sup>23</sup> Y

77

<sup>21</sup> La razón por la que hacemos de la generación y de la corrupción el modo ejemplar para comprender la primordialidad de la sustancia en cuanto al tiempo es la siguiente: los otros tipos de movimiento, la alteración, el crecimiento y el cambio de lugar ya presuponen que es algo lo que se altera, que es algo lo que crece, que es algo lo que cambia de lugar. Pero en el caso de la generación y la corrupción la situación es del todo distinta, pues ahí el movimiento que se da es el de que algo llega ser o algo deja de ser simplemente. Dicho de otro modo, en la generación hay paso del no-ser al ser, y viceversa, en sentido simple. Y puesto que se trata del no-ser como aquello desde lo cual algo llega a ser, y que en consecuencia sería primero en orden a la existencia de una sustancia, la cuestión que hay que aclarar es cómo ese no-ser no guarda una relación de anterioridad con la sustancia.

<sup>22</sup> *Metaph.*  $\Lambda$  1070a 9-13.

<sup>23</sup> *Cfr. Metaph.* Z 1032a 19. Esta tesis de que sustancia en grado sumo es lo concreto o individual se ajusta a lo dicho en *Categorías*, donde podemos leer lo siguiente: “Entidad [ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ] la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual”; *Cat.* 2a 11-13. Sigo la traducción de Miguel Candel Sanmartín, *Categorías*, 2008, Madrid, Gredos. Ahora bien, en esta indicación es evidente que Aristóteles le da una preemi-

la razón de ello reside en que el algo generado es aquello que, por principio, se encuentra en acto, esto es, se encuentra realizando su ser en el fin. Este estar en acto de lo generado significa que en el algo que ha llegado a ser reside ya la capacidad para poner en movimiento a otra cosa para que llegue a ser algo — ya sea naturalmente, o ya sea técnicamente— o bien para moverse a partir de sí mismo —lo cual solo se da en el caso de los vivientes— o bien para permanecer, en la medida de sus posibilidades, en su propio fin. Esto último, el permanecer de algo en su propio fin *según sus posibilidades*, se debe a que todos los entes generados poseen materia, y esta es precisamente aquello que funge como el principio a partir del cual las cosas tienen la potencia de ser o de no ser, tal y como podemos leer en el tratado *Acerca de la generación y la corrupción*: “causa en sentido de materia de los entes sujetos a generación es la ‘posibilidad de ser y no ser’”.<sup>24</sup>

Ahora bien, según lo que hemos dicho, materia, forma y naturaleza, en tanto que sustancias, deben preexistir en el orden del tiempo. Que la materia preexiste se debe a que en todo cambio, lo que cambia se da desde algo, y esto desde lo que algo cambia es precisamente un sustrato que es capaz de padecer el cambio, y esto es la materia. El cambio es una afección de la sustancia, y en tanto que tal, está necesitado de algo que sirva de sustrato en el que se padezca la generación y la corrupción. Por ejemplo, al cambiar una piedra de caliente a fría es necesario que preexista aquello que, estando afectado por lo caliente, puede ser afectado por el frío; de igual modo, cuando se genera una planta, es nece-

---

nencia a lo que es ente en virtud de una forma o especie que no se predica de otro ni se da en otro, razón por la cual los llamados accidentes no tendrían el carácter de entidad o sustancia. Sin embargo, debido a que para Aristóteles el algo generado puede abarcar a todas las categorías —aunque sea en un sentido analógico—, el significado que tiene el *algo* en este contexto, que se refiere a la concreción o individualidad de algo ente, no se limita al de las especies como la planta o el animal, sino que también se refiere a la cantidad, a la cualidad, etc. En el fondo, en esto no hay contradicción, pues si bien el accidente se puede generar como la sustancia, su generación se da según el orden del ser que funda la preeminencia de la οὐσία en sentido estricto. Más adelante veremos cuál es la diferencia entre algo entendido como especie esencial —el cual se identifica en mayor medida con la acepción de οὐσία empleada en *Categorías*— y el algo entendido como especie accidental, el cual está en dependencia de algo anterior, o mejor dicho, primordial en el orden de lo que es.

<sup>24</sup> Arist. *De Gen. et Corr.* 335a 32-33. Sigo la traducción de Ernesto Lacroce y Alberto Bernabé, *De la generación y la corrupción*, 1987, Madrid, Gredos.

sario que preexista aquello desde lo que se hará la planta, a saber, cierto principio ínsito en la semilla que la potencia para que llegue a ser una planta, pero que también deja abierta la posibilidad de que no llegue a generarse la planta. Por ello dice Aristóteles: “La materia es, ante todo y en sentido propio, el sustrato capaz de recibir la generación y la corrupción, pero en cierto modo es también el sustrato de los otros tipos de cambio, porque todos los sustratos son capaces de recibir ciertas clases de contrariedad”.<sup>25</sup> Así, lo que preexiste es ese modo de ser que, siendo causa en algún sentido, subyace y mantiene abierta la posibilidad de ser y de no ser. Y esto es la materia.

Por otra parte, es necesario que la forma —ya sea en el sentido de accidentes, o sea ya en el sentido de especie— preexista en el tiempo y respecto del movimiento, porque si la forma no preexistiera, el cambio de las cosas procedería de la indeterminación y se encaminaría hacia la indeterminación, y lo que es más grave aún, no existiría propiamente el cambio. La razón de esto radica en que, como ya hemos señalado con Aristóteles, si solo preexiste la materia, y esta es aquello que por sí misma es indeterminada, y además no es un sujeto activo sino eminentemente pasivo, entonces al no preexistir algo que ponga en movimiento a la materia y la haga padecer sucedería que todo permanecería en la indeterminación y tampoco habría ningún tipo de movimiento. Pero esto contraviene a la evidencia de que, de hecho, el cambio se da en el ámbito de las sustancias sensibles. Por tanto, es necesario que exista un principio activo respecto de la materia y que, preexistiendo junto con la materia, sea capaz de hacer padecer el cambio en ella, esto es, que sea capaz de hacer que la materia llegue a ser algo determinado. Y esto es la forma, entendida en un sentido amplio.<sup>26</sup> Que las

<sup>25</sup> *Ibid.*, 320a 2-4.

<sup>26</sup> La diferencia que establece Aristóteles entre la forma entendida como especie y la forma entendida como accidente reside en que esta última no preexiste en acto, sino solo en potencia, mientras que la forma como especie sí preexiste en acto. Así, los accidentes preexisten como aquello que necesariamente sobreviene como afección de una sustancia, por ejemplo, una mesa que está por producirse necesariamente habrá de tener cierta cualidad, cierta relación, cierto lugar. Una vez producida la mesa, y dada cierta situación, posee en acto tal cualidad, tal relación, y tal lugar: ser bella, ser de Pedro, estar en la casa. Por su parte, la forma en cuanto especie preexiste en acto en el alma del artesano en cuanto aquello con vistas a lo cual se ha de utilizar cierta materia para producir una cosa determinada, es decir, la especie de la mesa está

LUIS FERNANDO MENDOZA

formas preexisten se hace evidente por el hecho de que en todo cambio, lo que cambia siempre pasa de una forma a otra, es decir, siempre llega a ser algo determinado, pues aquello en vistas a lo cual se da el cambio es siempre un algo que es principio del ser de las cosas, ya sea en cuanto a los accidentes (alteración) ya sea en cuanto a la sustancia (generación y corrupción).<sup>27</sup> De este modo, al iniciarse la generación de una casa, no solo preexisten la materia de la casa —es decir, la potencia para ser o no ser que se da en aquellas cosas que son aptas para emplearse en la construcción de la casa—, sino también la especie de esta en el alma del arquitecto. Cuando se ha concluido la generación, cuando la casa es en acto y existe, no se ha generado la forma de la casa ni su materia, sino que lo que se ha producido es esta casa, a partir de estos materiales, por obra del arquitecto. Y en el caso de los entes que se generan por naturaleza, como los animales, en estos también preexiste la forma y la materia: esta, en tanto que el semen y el óvulo son aquella materia desde la que puede generarse un animal, y aquella, la forma, preexiste en tanto que es aquello en vistas a lo cual se da la unión del semen y el óvulo —y que es la determinación fundamental de dicha unión—, a saber, este animal. Y así, finalmente, cuando se ha engendrado un animal, no se ha generado la especie animal ni su materia, sino este animal a partir de esta materia, esto es, lo que se genera es el compuesto de materia y forma. De este modo, la forma preexiste en cuanto al tiempo y respecto del movimiento en tanto que es ella el fin hacia el que se encamina toda generación, ya sea según arte, o bien sea según naturaleza.

80

---

de cierto modo ya en acto en el alma del artesano en tanto que es el principio que ha de determinar el ser de esta mesa elaborada a partir de tal materia. En el caso de los entes cuyo principio de movimiento es la naturaleza, el asunto no es muy distinto. La forma esencial, la especie, preexiste en acto, pero no en este ente que llega a generarse, sino en otro de la misma especie. Solo porque dicha forma esencial preexiste de ese modo es que puede llegar a generarse otro individuo de la misma especie. Pero lo que no preexiste en acto, sino en potencia, son los contenidos específicos del resto de las categorías que se llegan a corresponder con una sustancia. Así, cuando una planta llega a generarse, preexiste que pueda tener cualidad, pero no la actualidad efectiva de dicha cualidad, por ejemplo, el ser benéfica para alguien.

<sup>27</sup> Vigo, siguiendo a Wieland, también parece coincidir con este sentido eminentemente teleológico del movimiento, lo cual dotaría en todo punto de prioridad a la forma frente a la materia. A este respecto, véase “Prioridad y prioridad ontológica según Aristóteles”. *Estudios Aristotélicos*, pp. 44-45.

Ahora bien, uno podría preguntarse cómo es que la materia está dispuesta siempre a adquirir cierta forma, a llegar a ser algo determinado. La respuesta a esta pregunta la encontramos en la sustancia entendida como naturaleza. Ya nos ha dicho Aristóteles que la naturaleza es algo determinado y cierto modo de ser hacia el que tiende la materia. Ser algo determinado, o bien, principio del ser propio y del acto de las cosas es la forma. Por tanto, la naturaleza es la sustancia, o modo de ser, que se da en virtud del ensamble entre la materia y la forma, entre el acto y la potencia, entre la indeterminación y la determinación que da lugar a que, en el ámbito de las sustancias sensibles, la generación y la corrupción se den constantemente. Y por ello, la naturaleza es, propiamente, el sustrato último de todo cambio. Así, Aristóteles nos dice que, “en general, aquello desde lo que se genera y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero esta está en otro); pues un hombre genera a un hombre”.<sup>28</sup> Esto no contraviene al hecho de que exista un modo de generación a partir del arte, pues si bien el modo de generarse cosas según arte es a partir de aquello que no tiene dentro de sí el principio de movimiento, no obstante lo que es principio de movimiento en el arte sí es un ente natural, es decir, es un ente que posee dentro de sí el principio de movimiento y que posee la capacidad de mover de tal modo, productivamente, a otros entes.<sup>29</sup> De este modo, la naturaleza, tanto

<sup>28</sup> *Metaph.* Z 1032a 23-25.

<sup>29</sup> Aquí no debemos perder de vista lo que Aristóteles afirma en la *Física* acerca de la relación en la que se encuentran la φύσις y la τέχνη. En el libro B 199a 11-16 leemos lo siguiente: “Por ejemplo: si una casa perteneciera a los objetos que se dan por naturaleza, se produciría, como ahora, por un arte; pero si las cosas naturales se produjeran no solo por naturaleza, sino también por arte, se producirían del mismo modo como se hacen por naturaleza. Por tanto, lo uno existe en vista de lo otro. En general el arte termina de ejecutar en algunos casos lo que la naturaleza no es capaz de completar, pero en otros, la imita”. Se pueden hacer todos los matices que se quieran para diferenciar arte y naturaleza, pero las estructuras definitorias de una y otra son semejantes en alto grado: ambas convergen en el *a partir de* (materia) y en el *con vistas a* algo (forma); se distinguen en el modo específico en el que se da el ensamble de materia y forma. Pero justo ahí tiene peso lo que dice Aristóteles: arte y naturaleza son el uno para el otro, en correspondencia, no como principios que se encaminen a fines distintos. Solo por ello puede el arte completar lo que la naturaleza no logra por sí, o bien puede imitarla.

LUIS FERNANDO MENDOZA

en general como específica, abarca y determina de cierto modo a todo lo que puede llegar a ser en el ámbito de las sustancias sensibles. Y en tanto que las determina, y en tanto que la naturaleza es el ensamble entre el acto y la potencia, entre la materia y la forma, ella misma es también primordial en cuanto al tiempo y respecto del movimiento. Esta primordialidad radica en que en ella está contenido el principio que rige a todo lo que existe en el ámbito sensible, el cual Aristóteles expresa del siguiente modo:

En efecto, dado que afirman que en todas las cosas la naturaleza aspira a lo mejor, y que es mejor ser que no ser [...] pero es imposible que el ser esté presente en todas las cosas debido a lo muy lejos que se encuentran del principio, el dios consumó el universo en el único modo que le restaba, haciendo ininterrumpida la generación. Pues así el ser puede poseer el mayor grado de consistencia, gracias a que el perpetuo producirse de la generación es lo más cercano que hay a la sustancia.<sup>30</sup>

### Primordialidad de la sustancia en cuanto al tiempo

82

En nuestros análisis anteriores hemos perfilado en qué sentido la sustancia tiene una primordialidad en cuanto al movimiento —pensado en su forma más radical, como generación y corrupción— y por ende, en cuanto al tiempo. Aquí no debemos pasar por alto que, como dice Aristóteles, “es claro que el tiempo no es movimiento, pero tampoco se da *sin* movimiento”<sup>31</sup> y por ello, si la sustancia tiene una relación

<sup>30</sup> *De Gen. et Corr.* 338b 27-30.

<sup>31</sup> *Phys.* Δ 219a 1-2. El ejemplo en el que se basa Aristóteles para sostener esta tesis es sumamente interesante. En vez de apelar a un tipo de cambio externo, el Estagirita se refiere al pensamiento y destaca que cuando nosotros no cambiamos nuestros pensamientos, o hemos pasado por alto hacerlo, entonces nos parece que no ha transcurrido tiempo. Se trata de una especie de insensibilidad para el cambio, y por ende, para el tiempo. A partir de esto, Aristóteles extrae una observación relevante: si el ahora anterior y el posterior nos aparecen como el mismo —es decir, como si no hubiese cambio alguno entre uno y otro ahora—, entonces no hay posibilidad de sentir el tiempo. En este sentido, cabe decir que si existe una forma de ser cuyo ahora sea siempre el mismo, entonces dicha forma de ser no es temporal, y no solo en el sentido de que no sea corruptible, sino también en el sentido de que su existencia se mueve en un plano distinto al del tiempo. Por otro lado, y esto es evidencia incontrovertible para nuestro autor, la modificación de lo que se da entre dos determinados ahora, uno anterior y otro posterior, es una señal que nos incita a sentir el tiempo.

de primordialidad respecto del movimiento, y a una con ello, el tiempo presupone alguna clase de movimiento para existir, entonces resulta claro que la sustancia es también primordial respecto del tiempo. Lo que se debe aclarar en este punto es cómo se da dicha primordialidad según la estructura del tiempo.

Con todo, quizás quepa hacer una última aclaración antes de continuar con nuestro cometido. Se trata del lugar preeminente que le damos a la φύσις, y no simplemente a la forma. Que afirmemos que es la naturaleza lo que preexiste como sustancia en el orden de lo sensible —el cual abarca todo lo que es, a excepción quizás del primer motor— se debe a que es el nexo necesario para que la materia pueda alcanzar una forma definida. Este nexo de forma y materia, la naturaleza, ha existido siempre. Es impensable, por otro lado, que la forma y la materia hayan existido alguna vez separadas dada la eternidad del mundo. Pero no solo esto. También sucede que en la naturaleza, en su propio modo de ser, está ínsita la tendencia y la tensión necesaria que hace que lo ente goce del mayor grado de consistencia posible; sin la φύσις sería imposible en todo punto que la materia alcanzase algún tipo de determinación, a la vez que sería imposible que la forma adquiriese una existencia efectiva. Además, si la forma, dentro del ámbito sensible, fuese lo preexistente en sentido absoluto, entonces no habría movimiento alguno en dicho ámbito, y esto es algo que contraviene a la evidencia que los hechos ponen de manifiesto. Φύσις es la manera de ser de la sustancia con la que nos hallamos inmediata y regularmente, y en medio de la cual se realiza todo existir. Así, debemos decir que, dentro de los límites que hemos fijado en nuestras descripciones, la distinción entre forma y materia es una distinción analítica, y esto quiere decir que se trata de una distinción entre los elementos que pertenecen a una unidad previa que ensambla y delimita las posibilidades de ser de aquellas. En apoyo a esta tesis podemos apelar al sentido primario que indica Aristóteles para la sustancia en su tratado de *Categorías* 2a, 11-13. A esta afirmación no se le puede contraponer aquella tesis de que la forma es anterior respecto de la materia y de la naturaleza, en tanto que es la condición que aporta la determinación última de la existencia de algo. En todo caso, las formas, tomadas por separado, serían

LUIS FERNANDO MENDOZA

como una especie de cualidad, esto es, una sustancia segunda. Esta tesis de la prioridad de la forma es válida desde el punto de vista de aquello que produce la definición del contenido de un ente, pero no desde el punto de vista correspondiente a las condiciones de existencia de una cosa, pues en este caso son necesarias tanto la materia como la forma, y no como una mera aglomeración, sino como elementos que se pertenecen de manera irrenunciable. A esta pertenencia mutua, que se manifiesta en la existencia de un algo concreto, es a lo que llamamos primordialidad de la φύσις.

Una vez aclarado lo anterior, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿en qué consiste la primordialidad de la sustancia según la estructura del tiempo? Para responder, debemos reiterar que el marco en el que se mueve dicha pregunta es algo bien delimitado, a saber, el ámbito de la llamada sustancia sensible. Esto no es de poca importancia en la medida en que tanto el movimiento como el tiempo solo se dan en dicho ámbito. No obstante, su modo de darse es distinto, y nos lo señala Aristóteles así: “Por un lado el cambio y el movimiento de cada [cosa] se dan solo *en* lo que cambia o *donde* por suerte se encuentra la cosa que se mueve y que cambia. Por otro lado, el tiempo se encuentra igualmente en todas partes y en todas las [cosas]”.<sup>32</sup> El movimiento solo se da en algo —sea al modo de crecimiento, de alteración o de corrupción— o en el lugar en el que algo se encuentra —movimiento local—, mientras que el tiempo atraviesa a todo y todos los lugares, al menos como una posibilidad. Esto no contraviene a la dependencia del tiempo respecto del movimiento, en tanto que sin el cambio en cualquiera de sus formas no podríamos señalar tiempo alguno; se trataría del mismo “ahora” que no señala ninguna transición de un antes hacia un después, sino de un “ahora” que acusa una presencia simple. Así, de lo que se trata es de poner a la vista, suponiendo el movimiento, en qué consiste eso de que, al menos como posibilidad, el tiempo esté en todo y en todas partes; por otro lado, debemos mostrar cómo esa omnipresencia del tiempo está atravesada por la primordialidad de la sustancia. Así, preguntamos: ¿cómo es aquella posibilidad de que el tiempo esté en todo y en todas partes?

<sup>32</sup> *Phys.* Δ 218b 10-14.

La omnipresencia del tiempo depende que alguno de sus elementos tenga una existencia concreta. Lo decimos de este modo porque se nos presenta la siguiente dificultad: ¿qué existe del tiempo, si lo sido ya no es y lo que será aún no es? Así, es preciso que algo del tiempo exista, y que en consecuencia sea cognoscible. A esa parte del tiempo que existe de hecho y que es cognoscible de modo inmediato es lo que Aristóteles llama *ahora* (νῦν). La afirmación de nuestro autor no deja lugar a equívocos: “Es claro también que si no hubiera el tiempo, tampoco habría el ahora, y *si no hubiera el ahora, tampoco habría tiempo*”.<sup>33</sup> Y es justo a partir del estudio de la manera de ser del ahora que el Estagirita puede señalar cómo es que el tiempo está en todo y en todas partes. En un sentido, el ahora es siempre diferente puesto que se puede decir en referencia a distintos movimientos, y visto así, la existencia concreta de esa ahora siempre puede ser distinta. Así, ahora mismo puedo decir que escribo, y de este modo, el contenido de ese ahora es mi acto de escribir; sin embargo, si posteriormente en vez de escribir lo que hago es deliberar, entonces existe el ahora con un contenido distinto, el de mi acto de deliberación. En otro sentido, el ahora es siempre lo mismo en tanto que mientras es, su ser no radica en otra cosa más que señalar *la presencia actual de algo en movimiento*, y a una con ello, limita y distingue entre lo anterior y lo posterior dentro del cambio de esa misma cosa. El ahora es el mismo en tanto que sigue a la unidad de lo que se mueve, es decir, es *su* ahora en un determinado momento del movimiento, y a fuer de tal, es idéntico con eso que ahora se mueve. De esta manera, sucede como con el número, que siendo idéntico en su esencia, puede estar en distintas cosas a la vez; así como decimos aquí hay un vaso, allá una ventana, de igual modo podemos decir ahora escribo, ahora escucho un avión.

Hasta aquí, podemos decir que la condición para ser del tiempo, el ahora, existe como el momento de presencia de una cosa en movimiento, como ese momento que limita entre lo anterior y posterior. Ese momento de presencia es el mismo en todo y en todas partes, su manera de ser es la misma —limitando y diferenciando entre lo anterior y lo

<sup>33</sup> *Ibid.*, Δ 219b 33-220a 1. Las cursivas son mías.

posterior—; pero a la vez distinto por lo que respecta a su concreción última, la de *este ahora*, el cual singulariza a la vez lo que llegue a ser la concreción de *este anterior* y *este posterior*. Solo porque el ahora es así, *puede* el tiempo estar en todos lados, en todas las cosas. Pero no olvidemos que esto, el ahora, no es aún el tiempo, sino solo su condición existente más cognoscible.

En atención al otro aspecto de la relación ahora-tiempo, esa que dice que el ahora no es sin tiempo, cabe decir que es como la presencia de algo en movimiento, esto es, pertenece a algo en lo que puede desplegar su propia esencia. El ahora solo puede ser todo lo que es en el tiempo; la presencia en el movimiento. Esto quiere decir que a todo ahora le pertenece una referencia a lo anterior y a lo posterior, y solo ahí *existe* el ahora, como unidad de medida de ese movimiento de lo uno a lo otro. Es en el tiempo en donde efectivamente pueden ser el ahora, lo anterior y lo posterior; no existen por sí mismos sino en tanto que son algo del tiempo. El tránsito que vemos del movimiento de una cosa proviene de algo y marcha hacia algo; su presencia cambiante así lo indica. Pero de igual modo, tanto la presencia en tránsito, así como el desde algo y el hacia algo son algo del movimiento. El ahora es la unidad de conteo, de medida de la duración de ese tránsito delimitado de algo a algo, de lo anterior a lo posterior. El ahora está en el tiempo, y este es el número del movimiento, de la duración, dentro del límite entre lo anterior y lo posterior. De lo anterior se sigue la definición que Aristóteles da al tiempo: “el número del movimiento en relación con lo ‘antes’ y lo ‘después’”.<sup>34</sup> En el tiempo está todo movimiento posible en tanto que es medido en su duración en virtud del ahora.

Pues bien, considerando este doble aspecto del modo de ser del *vũv*, y su pertenencia al tiempo, se puede decir que el tiempo está en todas partes y en todas las cosas —las que son susceptibles de cambio, en cualquiera de sus sentidos—. Y es desde esta perspectiva que se debe resaltar la primordialidad de la sustancia según el tiempo. En este sentido, cabe decir que si hay una cosa cuyo ahora, cuya presencia sea siempre la misma, entonces esa cosa no es temporal. Pero respecto de una

<sup>34</sup> *Ibid.*, Δ 219b 2-3.

cosa tal no vale la primordialidad de la sustancia *según el tiempo*. Primordial no puede significar algo que es anterior al tiempo, puesto que visto así, lo que es anterior al tiempo no está en el orden de este. Ser primordial según el tiempo quiere decir ser lo primero *en el orden del tiempo*, no más allá de él. Así, podemos preguntarnos: ¿qué es aquello del tiempo que nos da una señal acerca de la primordialidad de la sustancia? A nuestro parecer, una indicación de la primordialidad de la sustancia se encuentra en el ahora, que se refiere a la presencia de algo en movimiento o susceptible de moverse. El ahora apunta a aquello que cambia, hacia aquello que dura. Y lo que cambia o dura es una sustancia, o bien una afección de la sustancia. En primera y última instancia, es la existencia de la sustancia, actual o potencialmente, la que permite numerar el movimiento de algo hacia algo. Por ello es que el movimiento de cualquier cosa, y su tiempo, son algo continuo, pues aquello a lo que siguen en general el tiempo y el movimiento es a la sustancia. Ella es el límite primero y último de todo cambio, de todo tiempo; entretanto, se pueden señalar cualesquiera momentos de la sustancia, cualidades, relaciones, pero todas penden de ese límite que es la presencia de la sustancia. Por ejemplo, si tomamos el día como sustancia, al decir que han ocurrido tres días, con ello nombramos el movimiento de los días en un determinado lapso de tiempo, desde ese ahora que era hace tres días hasta este ahora actual, hasta este día. Sin el contenido de la presencia a partir del ahora, que no es más que la sustancia en movimiento señalable en el horizonte lo anterior y lo posterior, no hay posibilidad de que se dé el tiempo. Así, la sustancia es primordial según el tiempo por ser ella lo correspondiente, en última instancia, a aquella parte del tiempo que existe en grado sumo y que es la más cognoscible, el ahora.

## Conclusión

A modo de conclusión, podemos decir que, en Aristóteles, el concepto de lo primordial sirve para señalar los problemas centrales a los que se enfrenta la filosofía primera, con miras a la constitución de una ciencia cuyo asunto sea el saber fundamental acerca de la totalidad de lo ente,

LUIS FERNANDO MENDOZA

el cual solo es posible si se tiene en claro qué es la sustancia y lo que le corresponde de suyo. Estos problemas fundamentales de la filosofía primera son: el problema de la definición, el del conocimiento y el del tiempo. Si bien en todos estos casos la sustancia es lo primordial, debe dejarse en claro por qué lo es y qué implicaciones tiene esto en cada uno de los sentidos en que puede decirse que la sustancia es τὸ πρῶτον. Por lo que respecta al contenido de un ente, podemos decir que sustancia en sentido eminente es la forma entendida como especie, pues solo ella puede ser definida, conocida y es aquello que antecede como fin a todo cambio y lo que en él puede ser numerado según lo anterior y lo posterior. Sin embargo, esta eminencia de la especie o de la forma debe ser pensada principalmente según la primordialidad en cuanto al tiempo —es decir, en el sentido de lo primordial que es la sustancia en cuanto naturaleza— pues como ha dicho Aristóteles, la naturaleza es ese modo de ser que más se asemeja a lo que la sustancia propiamente es, y porque por otra parte, hemos señalado que en ella se ensamblan la materia y la forma, la potencia y el acto. Aquí sigue siendo cuestionable si el criterio para definir la preeminencia de la forma respecto de la naturaleza es una gradación del ser, puesto que, en efecto, el movimiento tiende siempre a una forma, y esto parece denotar una mayor perfección en aquello hacia lo que se tiende.

88

Sin embargo —y esto es lo relevante— en el ámbito natural, la forma realizada no es un límite último, sino que esa forma ligada a la materia sigue siendo corruptible, y por ello no está exenta de poder-ser. De este modo, resta por pensar cómo se relaciona la eminencia de la forma en cuanto al contenido con la primordialidad de la sustancia entendida como naturaleza. De ello depende qué y cómo sea el sentido teleológico del universo, el cual Aristóteles acepta. Una vez aclarado esto, se debería mostrar qué relación guarda lo anterior con otros dos problemas: por una parte, por qué el acto es anterior a la potencia, es decir, por qué es más ente lo que es que lo que puede ser o no-ser; y por otra, por qué lo que Aristóteles considera como sustancia en sentido propio —a saber, el primer motor inmóvil, Dios— es aquello que está separado de todas las cosas. Esto, llevado a sus últimas consecuencias, equivale

a preguntarse cuál es la relación que sostiene el tiempo con la eternidad de la sustancia absoluta.

Finalmente, también queda abierta la pregunta de qué lugar ocupa la naturaleza dentro de la multiplicidad de sentidos en los cuales se dice la sustancia, que es el tema de *Metafísica Z*. Esto quiere decir que se debe aclarar en qué medida la primordialidad de la sustancia entendida como naturaleza puede desanudar las aporías que quedan fincadas en las investigaciones realizadas por Aristóteles. En todo caso, el Estagirita no parece decidirse por el sujeto, por la esencia, por el género o por el universal como sentido definitorio de la sustancia, pues ninguna de ellas cumple a cabalidad con los criterios de primordialidad establecidos por él mismo. Sin embargo, la sustancia entendida como naturaleza, ya sea en general o como naturaleza específica, sí que se presenta como una forma de ser primordial en los tres órdenes, considerando ante todo el peso de la afirmación de Aristóteles en el capítulo segundo de *Categorías*. Con esta interpretación queda sugerido que buena parte del trabajo de la ontología ha de darse, como ya lo sabía el propio Aristóteles, bajo la pregunta de qué es la naturaleza.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## Premio Alosó Lujambio

# REGLAS DE VOTACIÓN, COMISIONES E INFORMACIÓN

---

*Salvador Ascencio Pastora,  
Pedro Sánchez Rodríguez y  
Martín Gou Durante\**

RESUMEN: Este trabajo es un esfuerzo por comprender las reglas con las que el Instituto Nacional Electoral toma decisiones. Se aplican las coordenadas del análisis de organización legislativa al Consejo General del INE, para entender cómo las reglas e instituciones determinan sus votaciones. Con esta comparación se plantea un modelo del cual se desprenden resultados sobre el funcionamiento de las comisiones y el Pleno del Consejo General, y se incluye el análisis de un caso práctico: la discusión sobre la pérdida del registro del Partido Verde Ecologista de México (PVEM).



### VOTING RULES, COMMISSIONS, AND INFORMATIONS

ABSTRACT: This work is an attempt to understand the rules regulating the National Electoral Institute's decisions. We will apply the tools for analyzing legislative organizations to the INE's General Council in order to understand how the rules and institutions determine votes. Based on this comparison, we will propose a model showcasing the performance of these commissions and the plenary session of the General Council as well as including an analysis of an actual case, namely, the expulsion of the Green Ecologist Party of Mexico (PVEM) from the national registry.

PALABRAS CLAVE: INE, Consejo General, comisiones, cónclave, modelos legislativos.

KEY WORDS: INE, General Council, commissions, conclave, legislative models.

RECEPCIÓN: 30 de octubre de 2015.

\*Estudiantes del ITAM ganadores del primer lugar de la tercera edición del *Concurso de ensayo político Alonso Lujambio 2015*. El jurado calificador estuvo intergrado por Federico Estévez, Arturo Sánchez Gutiérrez, Jesús Silva-Herzog Márquez, Rodolfo Vázquez y Horacio Vives Segel.

©ITAM Derechos Reservados.

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

# REGLAS DE VOTACIÓN, COMISIONES E INFORMACIÓN

## Introducción

Las implicaciones de las reglas de votación de los órganos colegiados han sido poco estudiadas. El caso del Instituto Nacional Electoral (INE) no es la excepción. Si bien se ha escrito mucho sobre las decisiones del IFE-INE y sobre las motivaciones de los consejeros, poco o nada se ha escrito sobre las normas que el instituto ha escogido para regular sus procesos de decisión.

En este ensayo se aplican las lecciones del análisis de organización legislativa al Consejo General del INE, para entender cómo las reglas e instituciones determinan las votaciones. El enfoque en las instituciones y reglas está lejos de ser una propuesta nueva. Es abrumadora la bibliografía que aborda las reglas de los congresos para tratar de entender las dinámicas generales de la toma de decisiones. Sin embargo, en materia de órganos colegiados, los análisis suelen enfocarse en encontrar la influencia partidista en las decisiones de los distintos integrantes.

Para el caso del INE (antes IFE), destaca el estudio de Estévez, Magar y Rosas, que propone y sustenta empíricamente un modelo de agencia partidista para explicar el comportamiento de los consejeros electorales.<sup>1</sup> Si bien no es un tema menor, pues se centra en explicar las motivaciones

<sup>1</sup>F. Estévez, E. Magar y G. Rosas, "Partisanship in non-partisan electoral agencies and democratic compliance: Evidence from Mexico's Federal Electoral Institute", *Electoral Studies*, 2008, pp. 257-271.

y objetivos que persiguen los consejeros en el INE, en este ensayo se deja de lado tal aspecto del proceso para enfocarse en las reglas que determinan los asuntos discutidos en el Consejo General. En otras palabras, se toman como hecho exógeno las motivaciones de los consejeros y se ponen de relieve los efectos de las reglas con las que interactúan para lograr sus objetivos.

El ensayo comienza con la revisión de los principales modelos de organización legislativa, principalmente la línea teórica de Krehbiel.<sup>2</sup> Continúa con una exploración de la anatomía y el funcionamiento del Consejo General del INE. A partir de los primeros dos elementos, se ajustan las teorías revisadas al caso de un órgano colegiado, específicamente, el Consejo General. Con base en dicho ajuste y los supuestos derivados se construye un modelo que explica la dinámica de la toma de decisiones del Consejo y, a continuación, se presentan tres escenarios que hacen ostensible su poder explicativo.<sup>3</sup>

La discusión y votación del acuerdo por el cual se aprueba no quitarle el registro al Partido Verde Ecologista de México es la base para presentar un caso práctico que ponga a prueba la utilidad del modelo.

## Las legislaturas en la teoría: los modelos y la realidad

En esta sección se analizarán algunas de las herramientas teóricas que se han utilizado para entender el comportamiento de los congresos. Los modelos teóricos que se revisan y aplican a continuación son falsos por diseño, pues omiten las complejidades de la realidad; y eso es, precisamente, por lo que son útiles. Para citar las palabras del matemático George Box, “todos los modelos son falsos, pero algunos son útiles”.

Si bien el Consejo General del INE no es un congreso, sino un órgano colegiado, la distinción no impide extrapolar modelos teóricos de organización y decisión legislativa. Un modelo teórico de legislaturas

<sup>2</sup> K. Krehbiel, “Legislative organization”, *Journal of Economic Perspectives*, 2004, pp. 113-128.

<sup>3</sup> Escapa de la intención de este ensayo la creación de un modelo formal general de decisión aplicable a cónclaves.

es aplicable a un órgano colegiado porque tanto los órganos legislativos como los cónclaves funcionan con estructuras y reglas que ordenan la toma de decisiones. Las reglas que brindan estabilidad a los congresos generalmente se basan en la introducción de desigualdades *de facto* entre miembros que *de iure* son iguales. Lo anterior genera efectos redistributivos sobre el resultado de política que se obtiene entre los miembros.

Además, tanto los congresos como los órganos colegiados funcionan a través de la especialización temática. En un universo en el que los resultados de las políticas públicas son desconocidos *a priori* por los legisladores y en el que es costoso especializarse en un tema, los congresos y, como veremos, los cónclaves, se enfrentan al complejo reto de hacer que las decisiones se tomen con la mayor información posible. La solución que las legislaturas han encontrado a este problema de información está en la creación de comités o comisiones.

Dadas las dos consideraciones anteriores, las reglas que se imponen los congresos y los órganos colegiados no son neutrales. En gran medida y particularmente en contextos de falta de consenso, las reglas determinan el tipo de resultados que se obtienen.

A continuación se presentan los principales resultados teóricos de cinco modelos de organización legislativa, con el fin de crear un marco referencial con el que se explicará el funcionamiento y la producción de acuerdos del Consejo General del INE.

### *Votante mediano*

El modelo fundacional del análisis de elección racional es el del votante mediano de Anthony Downs.<sup>4</sup> El modelo supone que, para cierta decisión, todos los aspectos relacionados se pueden reducir a un espacio unidimensional. Este supuesto también está presente en muchos de los modelos de elección racional que estudian el voto. Asimismo, el modelo supone que todos los actores pueden formular sus prefe-

<sup>4</sup>Anthony Downs, *An economic theory of democracy*, 1957, Nueva York, Harper.

rencias individualmente y de forma racional, y pueden identificar, entre todos los estados posibles de la naturaleza, aquel que prefieren sobre los demás (su punto ideal).<sup>5</sup> El proceso de votación es equitativo, con enmiendas abiertas a cualquier votante que desee realizarlas.

El principal resultado del modelo es que, para cualquier número impar de votantes, el único equilibrio posible es que se elija como resultado el punto ideal del votante mediano (el que tiene el mismo número de puntos ideales de los distintos votantes hacia ambos lados del espectro de decisión). Así, todo resultado distinto a este punto se enfrentará a enmiendas propuestas por alguno de los votantes y puede ser preferido por una mayoría. Las ventajas de este modelo es que con un mínimo de actores y en un marco institucional muy sencillo muestra un resultado fundamental de la elección en democracia.

Como señala Krehbiel, se ha argumentado que el modelo parte de supuestos poco realistas sobre el ambiente institucional de las decisiones en los congresos.<sup>6</sup> Generalmente, las preferencias no son tan claras o no se tiene información completa sobre los resultados de las políticas públicas. Por otra parte, las reglas de votación en los congresos suelen introducir restricciones sobre las posibilidades de lo que se puede votar. Una serie de modelos en la bibliografía, que toman como punto de partida el modelo del votante mediano, relajan sus supuestos para analizar otros aspectos de las decisiones.

96

### *El control de agenda*

Los congresos suelen establecer desigualdades entre los miembros como forma de organizar la actividad legislativa. Una de ellas es la facultad estratégica de poder limitar o imponer lo que se discute y se vota. Por

<sup>5</sup> El supuesto de racionalidad consta de dos condiciones: completitud y transitividad. “Completitud” significa que entre cualesquiera dos resultados, el individuo puede distinguir si prefiere alguno o es indiferente. “Transitividad” significa que entre tres resultados *a*, *b* y *c*, si prefiere *a* sobre *b*, y *b* sobre *c*, no puede preferir *c* sobre *a* ni ser indiferente a uno u otro.

<sup>6</sup> Krehbiel, *op. cit.*, pp. 113-128.

ejemplo, la capacidad de ciertos comités de proponer votaciones al pleno del congreso. A esto se le conoce como control de agenda.

Romer y Rosenthal desarrollan un modelo de control de agenda.<sup>7</sup> Explican que —con una regla cerrada—<sup>8</sup> un comité especializado en temas relevantes para el congreso es el único encargado de proponer al pleno una política relacionada con su especialización. Esto significa que si se aprueba el dictamen proveniente del comité, se convierte en el nuevo *statu quo*; de lo contrario se mantiene el estado original previo a la discusión del dictamen.

Este modelo de control de agenda se construye a partir del modelo del votante mediano. Por lo tanto, se asume que los votantes son racionales y que pueden encontrar su punto ideal en un espacio unidimensional de políticas. Con esta consideración y en este preciso escenario, el comité se enfrenta al pleno del congreso. Eso implica que en el caso de que el comité presente un proyecto de dictamen que para el votante mediano del pleno sea peor que el *statu quo*, será rechazado. Romer y Rosenthal desarrollan el modelo en un contexto estático con el fin de captar los efectos del control de agenda en sí.

El principal resultado de este modelo es que el comité obtiene beneficios que son resultado del control de agenda con reglas cerradas, ya que anticipa el comportamiento del pleno. La propuesta óptima para el comité, en términos de política pública, es la que más se acerque a su punto ideal, con la restricción de que sea solo ligeramente mejor para el votante mediano del pleno que el *statu quo*, para que sea aprobada.

97

*Gatekeeping*: el control de agenda como guardián del *statu quo*

Una extensión es el modelo de *gatekeeping* propuesto por Denzau y Mackay (1983), que permite entender otra faceta del control de agenda de los comités legislativos.<sup>9</sup> En este modelo, el comité posee la capa-

<sup>7</sup>T. Romer y H. Rosenthal, "Political resource allocation, controlled agendas, and the status quo", *Public Choice*, 1978, pp. 27-43.

<sup>8</sup>La regla cerrada es aquella en la cual solo un grupo de legisladores pueden proponer la discusión y votación de determinados temas. En cambio, la regla abierta es cuando cualquier miembro puede hacerlo.

<sup>9</sup>Krehbiel, *op. cit.*, pp. 113-128.

SALVADOR PASTORA, PEDRO SÁNCHEZ, MARTÍN GOU

cidad de mantener el *statu quo*, dado que tiene el monopolio sobre la facultad de hacer propuestas de votación al pleno. En caso de que el comité decida proponer un dictamen al pleno, se sujeta a una regla abierta a enmiendas, con lo cual se impone como único equilibrio posible el punto ideal del votante mediano del pleno.

El principal resultado de este modelo es que si el comité prefiere el *statu quo* con respecto al punto ideal del votante mediano, el comité decide no proponer nada al pleno. Así, incluso con la regla abierta, el comité puede aprovechar su monopolio sobre las iniciativas para evitar resultados de política desfavorables.

### *Política redistributiva y selección de las reglas*

De acuerdo con Krehbiel, los comités han sido un tema de interés en el estudio de las decisiones de los congresos y de los esfuerzos de los grupos de cabildeo por sus ventajas estratégicas para controlar la agenda. Dotar de estas facultades a los comités es una decisión del mismo pleno del congreso y sus repercusiones son interesantes.

Los comités no se conforman de manera aleatoria. Los miembros del congreso buscan integrar un comité en específico dadas sus preferencias especiales y en ocasiones extremas con respecto al tema en el que se especializa el mismo. Por lo tanto, surge la pregunta de por qué los congresos deciden dar poderes de control de agenda a comités con preferencias extremas sobre ciertos temas, en vez de permitir una regla abierta para que se impongan las preferencias del votante mediano del pleno.

Una explicación tradicional del otorgamiento de derechos especiales a los comités es que la adquisición de información es costosa y las dimensiones de la política pública son complejas. Esta situación hace necesaria la especialización de los miembros del congreso en distintos temas para generar dictámenes que contengan un mayor grado de certidumbre sobre los resultados de la política pública que se decide. Es decir, se trata de hacer el mejor uso de la información.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

Gilligan y Krehbiel desarrollaron un modelo con el que se exploran las ventajas de los comités en términos del uso de la información.<sup>11</sup> El resultado principal es que con cualquier regla de votación, los miembros de los comités adquieren beneficios por el uso de la información (cuando logran que la política esté más cercana a su punto ideal). Así, incluso con una regla de votación abierta, el uso de la información es una fuente más de ventajas para los miembros de los comités.

Otra fuente de beneficios de política para los miembros de los comités es el llamado *logrolling* (la negociación de votos entre comisiones). De acuerdo con Krehbiel, estar en un comité facilita a los legisladores llevar a cabo la negociación y el intercambio de los votos. Es más simple que otros legisladores determinen los apoyos que pueden intercambiar con un miembro de un comité, dado que estar en un comité ya revela qué temas son importantes para el legislador. De esta forma, los legisladores saben en qué temas pueden ofrecer su voto a cambio de otras iniciativas que les interesen. Esto reduce los costos de la negociación.

### *La particularidad del caso mexicano en las reglas de votación: forward agenda*

Los procesos de formación de leyes en México tienen una regla particular que ha estado presente en todos los reglamentos de los congresos desde las Cortes de Cádiz: la votación en lo general y en lo particular.<sup>12</sup> Dicha regla de votación se encuentra presente en el reglamento de sesiones del Consejo General del INE.

Heller y Weldon estudian este tipo de regla, que ellos denominan *forward agenda*, y la comparan con la *backward agenda*, en la cual el resultado de la votación se contrasta con el *statu quo*, que es habitual en el resto de las legislaturas democráticas.<sup>13</sup> En una *forward agenda*,

<sup>11</sup> T.W. Gilligan y K. Krehbiel, "Asymmetric information and legislative rules with a heterogeneous committee", *American Journal of Political Science*, 1989, pp. 459-490.

<sup>12</sup> Dicha afirmación se sostiene al revisar el compilado histórico de reglamentos de los congresos realizado por Lujambio y Estrada en Alonso Lujambio y Rafael Estrada Michel, *Tácticas parlamentarias hispanomexicanas*, 2012, Valencia, Tirant lo Blanch.

<sup>13</sup> William B. Heller y Jeffrey A. Weldon, "Legislative rules and voting stability in the Mexican Chamber of Deputies", *El Congreso mexicano después de la alternancia*, 2003, México, AMEP.

SALVADOR PASTORA, PEDRO SÁNCHEZ, MARTÍN GOU

una vez votada la ley en general se desecha el *statu quo* y se procede a votar artículo por artículo del dictamen (votación en lo particular). El resultado de esta votación no se compara con el *statu quo*, lo que no asegura que se cumpla un principio básico de la toma de decisiones en democracia: que el resultado final sea preferido por una mayoría al *statu quo*.

La *forward agenda* no solo fomenta la ineficiencia y la violación de un principio básico en la toma de decisiones, sino que facilita la ruptura de coaliciones. Esto es, coaliciones que votaron a favor del dictamen en lo general, tienen incentivos para romper la coalición en el voto en particular, dado que la política pública es multidimensional.

Estas teorías y modelos deben ser leídos y comprendidos con cautela. Son una representación de la realidad, más que un espejo. Esa condición no los hace menos útiles pues nos proveen referencias y un vocabulario esquemático para comprender las legislaturas.

### **Anatomía del cónclave: la conformación del Consejo General del INE y sus comisiones**

100

A pesar de las similitudes entre una legislatura y un cónclave, hay diferencias que es pertinente mencionar. En esta sección describiremos la conformación y el funcionamiento del Consejo General del INE.

El Consejo General está conformado por un consejero presidente y diez consejeros electorales elegidos a través de un proceso y aprobados por las dos terceras partes de la Cámara de Diputados. Funciona a través de comisiones especializadas en diversos temas que emiten proyectos de dictamen, acuerdo y resolución, los cuales deben ser aprobados mediante votación en lo general y en lo particular, en primera instancia en sus sesiones y, de ser aprobadas, en el pleno del Consejo. Hay excepciones en las cuales el Consejo faculta a una Comisión para que los proyectos que aprueben puedan ser aplicados sin la necesidad de pasar al pleno del Consejo General. Asimismo, hay temas que pasan directamente al pleno, ya que cuenta con la facultad exclu-

siva de discutir estos temas; por ejemplo, lo que concierne a la pérdida de registro de los partidos políticos.

Las comisiones son de dos tipos: las comisiones temporales, que se integran cuando el Consejo General lo considera necesario para el desempeño de sus funciones, y las permanentes, que se forman de acuerdo con la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electorales (LGIPE). Las comisiones permanentes que existen y las temporales creadas para el período del 2014-2015 son las siguientes:<sup>14</sup>

#### Comisiones permanentes<sup>15</sup>

1. Capacitación Electoral y Educación Cívica
2. Organización Electoral
3. Prerrogativas y Partidos Políticos (de la que es parte el Comité de Radio y Televisión).
4. Servicio Profesional Electoral
5. Registro Federal de Electores
6. Quejas y Denuncias
7. Fiscalización
8. Vinculación con los Organismos Públicos Locales

#### Comisiones temporales

1. Reglamentos
2. Presupuesto

Todas las comisiones tienen de tres a cinco consejeros electorales, que son elegidos en el Consejo General (alguno de los consejeros elegidos debe presidir dicha comisión). Los consejeros pueden participar hasta en cuatro comisiones permanentes por un periodo de tres años, y su presidencia se rota cada año entre los consejeros integrantes. En las comisiones permanentes funge un secretario técnico que es el titular

<sup>14</sup>A mediados de junio de 2015 el Consejo General aprobó la nueva conformación de las comisiones y creó la comisión temporal de Modernización Institucional.

<sup>15</sup>Las comisiones de Capacitación Electoral y Educación Cívica y de Organización Electoral se fusionan para crear la comisión de Capacitación y de Organización Electoral durante el Proceso Electoral.

de la Dirección Ejecutiva o Unidad Técnica de cada tema de cada comisión. Los consejeros del poder legislativo y los representantes de los partidos políticos pueden participar con voz pero sin voto en las comisiones, excepto en la comisión de Servicio Profesional Electoral, la de Quejas y Denuncias, y la de Fiscalización.<sup>16</sup>

Las comisiones se reúnen en sesiones, que pueden ser ordinarias, extraordinarias, especiales y, algunas, privadas. Cuando se realiza una sesión en las comisiones, todos los consejeros integrantes, los consejeros del poder legislativo y los representantes de los partidos políticos pueden solicitar al presidente de la comisión que incluya asuntos en el proyecto del orden del día hasta 48 horas antes de la realización de la sesión, con la documentación apropiada para las discusiones.<sup>17</sup>

El presidente debe incorporar estos asuntos y enviarlos a todos los consejeros integrantes de la comisión, consejeros legislativos y representantes de los partidos políticos. Si algún integrante de la comisión desea incluir un asunto que no requiera votación, puede hacerlo sin presentar documentación en el último punto que corresponde a los Asuntos Generales (ese punto solo se toca en sesiones ordinarias).

Tanto los consejeros electorales, como los consejeros del legislativo y los representantes de los partidos políticos, pueden hacer uso de la voz en cada punto del orden del día. El tiempo y el número de participaciones de los consejeros y los miembros tienen un límite; por lo tanto, no existe la posibilidad de alargar indefinidamente una discusión con algún fin estratégico (se realizan tres rondas de intervención de ocho, cuatro y dos minutos).

Cualquier proyecto de dictamen, acuerdo o resolución debe ser votado, si se considera pertinente, por los consejeros electorales y el presidente de cada comisión. La votación se lleva a cabo en lo general y, si así se solicita, en lo particular. Cualquier integrante de las comi-

<sup>16</sup>Otras particularidades de la conformación de las comisiones son las siguientes: la Comisión de Vinculación con los Organismos Públicos Locales está compuesta por cuatro consejeros electorales que son designados por mayoría de cuando menos ocho votos del Consejo General.

<sup>17</sup>Lo anterior corresponde solo a las sesiones ordinarias; en sesiones extraordinarias, el plazo para incluir documentación en el orden del día es de 24 horas.

siones puede pedir que se vote sobre un punto particular. En el caso de que un proyecto deba ser enviado al Consejo y se dé un empate, se remite al pleno del Consejo General para resolverlo. Si el empate se da en un punto del proyecto en particular, se puede volver a presentar el asunto en la siguiente sesión de cada comisión.<sup>18</sup>

En el caso de que un consejero esté en desacuerdo con el sentido de la votación en una comisión, puede emitir en su intervención ante el pleno del Consejo General un voto en particular en el que se expresen los argumentos en contra de la resolución. Los votos particulares deben presentarse en los dos días siguientes a la aprobación del proyecto. Además, toda decisión del Consejo General puede ser impugnada ante el TEPJF por cualquier miembro de la sociedad civil, incluyendo por supuesto a los consejeros del poder legislativo y los representantes de los partidos políticos. Con la breve descripción de la anatomía del Consejo General del INE y los conceptos y teorías legislativas esbozados en la primera sección, podemos hacer una lectura mucho más esquemática del proceso de decisiones del cónclave, no sin antes extrapolar las teorías legislativas a esta situación.

## De la legislatura al cónclave

Con el fin de formular un marco conceptual y teórico sobre el Consejo General del INE, en esta sección se incorporarán los conceptos de información, regla abierta, *forward agenda*, control de agenda e incertidumbre de los modelos legislativos, así como sus supuestos. Además, se explicará el concepto de heterogeneidad en las comisiones.

<sup>18</sup>En el caso específico de que se dé un empate en un proyecto en la Comisión de Vinculación con los Organismos Públicos Locales, se vuelve a realizar una votación en las siguientes veinticuatro horas para resolver el empate. Si no se resuelve, el Secretario Técnico o el Presidente de la Comisión deben pedir al Secretario del Consejo General que integre el punto en disputa al pleno del Consejo General para su votación en la siguiente sesión del mismo. En caso de que el proyecto sea urgente, se le pide al Consejo General que organice una sesión lo antes posible para su resolución.

### *Los miembros del Consejo General y de las comisiones*

El cónclave del Consejo General, a diferencia de las legislaturas que están formadas únicamente por representantes respaldados por un electorado, cuenta con miembros que tienen distintas atribuciones y que provienen de distintas instituciones. El Consejo General está compuesto por consejeros electorales, consejeros del poder legislativo y representantes de los partidos políticos. Tanto el consejero presidente como los diez consejeros electorales constituyen un primer grupo, el cual tiene derecho a voz y voto. Los otros dos grupos, los consejeros del poder legislativo y los representantes de los partidos políticos, solo tienen derecho a participar con la voz.

Por otro lado, al igual que en las legislaturas, los miembros del Consejo General tienen preferencias distintas, las cuales están determinadas tanto por su ideología como por consideraciones estratégicas de supervivencia política y profesional. Es necesario advertir que el número de miembros de una legislatura es significativamente mayor al número de miembros en el Consejo General. No es una consideración menor, ya que así es mucho más fácil conocer las posturas y prácticas habituales del resto de los miembros del Consejo.

104

#### *Regla abierta, votación general-particular (forward agenda) y el votante mediano*

A pesar de que el marco normativo del INE establece que el Consejo General discuta los dictámenes específicos provenientes de las comisiones, estos se votan en lo general y luego en lo particular, lo que implica que es posible, a diferencia de una regla cerrada, modificar profundamente el sentido de las decisiones cuando se vota en lo particular cada punto de los dictámenes. Esta regla abierta, particularmente mexicana como se dijo arriba, tiene como consecuencia que el resultado final no se compare con el *statu quo*.

Dada esta regla abiertas se puede anticipar que las decisiones finales no se encontrarán muy lejos del punto ideal del votante mediano del Consejo General, puesto que aunque los dictámenes provengan de las

comisiones con un contenido considerablemente extremo en el espectro ideológico de los consejeros, al momento de discutirse cada punto en lo particular estarán sujetos a enmiendas que acerquen el resultado final al punto ideal del votante mediano. Asimismo, los integrantes de las comisiones tienen una idea clara de las preferencias de los demás, por lo que incluso es improbable un dictamen que contenga una postura muy extremista con respecto a la postura mediana del Consejo General.

Sobre el votante mediano del Consejo General, en el estudio de Estévez, Magar y Rosas se analiza el comportamiento de los consejeros electorales del IFE, del periodo que presidió José Woldenberg al de Leonardo Valdés Zurita.<sup>19</sup> Se observa que aunque la estabilidad de las coaliciones conformadas dentro del Consejo General ha sido la constante en la toma de decisiones, hay dos tipos de factores que hacen que la posición de los consejeros cambien en el tiempo. El primer factor es el que tiene que ver con el modelo de agencia partidista explicado en el trabajo citado en la introducción y el segundo es el que tiene que ver con el marco institucional del IFE, en especial la organización en comisiones del Consejo General y la necesidad de los consejeros de negociar entre ellos.<sup>20</sup>

Aunque su argumento está centrado en analizar el sesgo de la selección partidista de los consejeros, el análisis de los movimientos permite observar las medianas a lo largo de dichos periodos del INE y dan pie a analizar y estimar las posibles coaliciones ganadoras producto también de la negociación a través de las reglas del Instituto Nacional Electoral.

105

### *Comisiones del INE: control de agenda (gatekeeping) negociación e información*

La regla de votación en lo general y en lo particular tiene consideraciones importantes. Primero, las comisiones del INE no tienen en sí el poder de control de agenda que tendrían bajo la regla cerrada. Todo dic-

<sup>19</sup> F. Estévez, E. Magar y G. Rosas, "Partisanship among the experts: The dynamic party watchdog model of IFE, 1996-2010", 2010, consultado en SSRN <<http://ssrn.com/abstract=1683498>>.

<sup>20</sup> Sobre todo cuando forman parte de comisiones heterogéneas.

tamen que remita a las comisiones al Consejo General puede cambiar de sentido en mayor o menor medida en la votación en lo particular. Incluso, como señalan Estévez, Magar y Rosas, el Consejo General mismo tiene relativamente poco control de los asuntos que discute en amplios periodos (específicamente, en periodos cercanos al proceso electoral).<sup>21</sup>

Segundo, a diferencia de los comités en las legislaturas, las comisiones del INE no tienen el monopolio para someter temas a discusión en el Consejo General. Es decir, las comisiones no pueden retener un tema al no proponer un dictamen a discusión en el pleno. Para lo expuesto en la segunda sección, no tienen el poder de *gatekeeping*.

Dado lo anterior, podemos inferir que los beneficios de pertenecer a una comisión en el INE provienen del uso de la información sobre los temas que se discuten y de la mayor facilidad de negociación. Sin embargo, los beneficios en términos de negociación son cuestionables, dado que el número de consejeros es pequeño y significativamente menor al de legisladores en un congreso. Por lo tanto, los consejeros tienen mejor información sobre las preferencias de los demás y menores costos por negociar entre ellos.

### *Incertidumbre, información y heterogeneidad en las comisiones y el Consejo General*

Los efectos de que las comisiones estén compuestas por miembros con distinta experiencia e ideología en las votaciones del Consejo General pueden ser probados con los supuestos de Gilligan y Krehbiel,<sup>22</sup> ajustándolos al contexto del Consejo General del INE:

- Incertidumbre: los legisladores deciden sobre proyectos de política pública sin saber, a ciencia cierta, los resultados de esa política. Es decir, votan por proyectos pero tienen preferencias sobre los resultados.
- Información asimétrica: los miembros de las comisiones en las legislaturas tienen mejor información sobre los resultados de la política pública que el resto de los legisladores en el pleno.

<sup>21</sup> Estévez *et al.*, *loc. cit.*

<sup>22</sup> Gilligan y Krehbiel, pp. 459-490.

- **Comités heterogéneos:** en lugar de asumir que los comités de las legislaturas son perfectamente homogéneos, se acepta que haya mayorías y minorías con preferencias variadas.

Dados estos supuestos, los autores obtuvieron los siguientes resultados:

1. La incertidumbre no se puede erradicar, pues aunque los miembros del comité estuvieran perfectamente informados, harán uso estratégico de la información y no la revelarán completamente.
2. Para que la información represente alguna ventaja por el recurso a comités especializados, las preferencias de un comité no deben ser muy radicales en comparación con las del votante mediano.
3. Las reglas restrictivas son mejores en cuanto a la información que se utiliza. Esto, debido a que los comités resultan beneficiados, pues tienen que proporcionar más información para convencer a la mayoría del pleno.
4. En la incertidumbre, los intereses diversos del comité promueven la eficiencia en términos de la información que se utiliza (como las reglas restrictivas, son sustitutos).

A continuación, se aplicarán estos supuestos al Consejo General del INE.

Con relación al primer supuesto, puede deducirse que los consejeros electorales (miembros con voto) conocen el acuerdo que se discute pero no conocen, a ciencia cierta, el resultado (tanto técnico como político) que se produce al ponerlo en marcha. Tal como lo suponen los autores para los legisladores, los consejeros electorales eligen sobre acuerdos a pesar de que emiten su voto pensando en sus resultados.

Al igual que en las legislaturas, la información rara vez se distribuye en forma simétrica entre los miembros de las comisiones. Por un lado, cada comisión cuenta con un secretario técnico que resulta ser el director del área que se especializa en el tema de la comisión. Él mismo suele realizar un primer informe sobre los temas que se discuten en las sesiones; es decir, tiene un equipo técnico experimentado que le proporciona información, la cual utiliza tanto para presentar los temas por discutir, como para responder a las dudas y preguntas de los otros miembros de la comisión.

Por otro lado, en la mayoría de las comisiones y en el Consejo General todos los miembros, respetando ciertas restricciones y siempre que presenten el material suficiente, pueden proponer temas para ser discutidos y votados. Esta regla ocasiona que los miembros hagan uso de su información privada para favorecer sus propuestas en las comisiones y el Consejo General.

Al Consejo General del INE solo llega una propuesta de acuerdo para ser discutida y votada. La propuesta está determinada por la discusión y votación previa en comisiones.

Dado lo anterior, es relevante el grado de heterogeneidad de las comisiones. Para fines de este ensayo se entenderá como heterogénea la comisión en la que los miembros difieren ampliamente en la experiencia electoral y el conocimiento de sus temas, así como en sus posturas ideológicas.

Con la incorporación y el ajuste de los conceptos de la bibliografía legislativa al caso particular del Consejo General del INE es factible idear un modelo que incorpore los supuestos aplicados en esta sección.

## El modelo

108 Dada la conformación y el funcionamiento de las comisiones, así como los supuestos legislativos aplicados a un cónclave, se puede idear un modelo en el que los actores en el Consejo General son los siguientes:

1. El grupo de consejeros que conforman la mayoría en la comisión.
2. El grupo de consejeros que conforman la minoría en la comisión.
3. El votante mediano del Consejo General.<sup>23</sup>
4. Los miembros del Consejo que tienen voz pero no voto.

La relación entre los actores se da en una primera etapa en la que los consejeros electorales, los representantes de los partidos políticos

<sup>23</sup> Se asume que existe un votante mediano, sin importar el número de dimensiones que se discutan. El supuesto es considerable dado que puede no existir en muchas dimensiones. Una implicación del teorema de McKelvey es que con tres o más votantes en un espacio de dos o más dimensiones cualquier resultado es teóricamente posible, independientemente del *statu quo*. Véase Richard D. McKelvey, "Intransitivity in multidimensional voting models and some implications for agenda control", *Journal of Economic Theory*, 1976, pp. 472-482.

y los consejeros del poder legislativo discuten y votan la propuesta en la comisión. La propuesta debe ser aprobada por la mayoría de los consejeros para ser discutida y votada en el Consejo General. En esa discusión y votación, todos los miembros adoptan una postura basada en sus posibles resultados. Esta situación enlaza dos espacios de decisión distintos, en los cuales los miembros deciden la que creen que es la mejor propuesta y, además, especulan sobre los resultados. Ambos espacios dependen de la percepción del contexto económico, político y social de cada miembro (la incertidumbre), la cual es incierta para el resto del Consejo.

Dado lo anterior, se puede imaginar la siguiente secuencia:

1. Para toda propuesta, los miembros de la comisión, al ser especialistas, cuentan con mayor información que los demás integrantes del Consejo.
2. Dada la información que tiene cada miembro sobre el material hecho circular antes de la sesión, se discute y vota un proyecto que, de ser aprobado, pasará al pleno del Consejo General. El proyecto puede ser aprobado por mayoría o por unanimidad.<sup>24</sup>
3. Los miembros de la comisión, con base en la discusión previa, realizan sus posicionamientos en el Consejo General buscando dar señales y atajos informativos a los demás miembros del Consejo.<sup>25</sup>
4. El Consejo General vota en lo general dicho proyecto.
5. Se votan en lo particular los asuntos reservados durante el debate del proyecto.

Con la estructura anterior se formarán tres escenarios que dependen del grado de heterogeneidad de los miembros y de si el proyecto fue aprobado por unanimidad o por mayoría.

En todos los escenarios los miembros con voz pero sin voto de la comisión y del Consejo General son una minoría potencial en las decisiones que se toman en ambas instancias (primero en comisiones y luego en el Consejo). Por lo tanto, tienen motivaciones para revelar más información y acercar el proyecto a su punto ideal.

<sup>24</sup> En el caso de que el proyecto no sea aprobado en la comisión, cualquier miembro del Consejo General puede incluirlo a la orden del día para su discusión y votación.

<sup>25</sup> Es importante mencionar que todos los miembros del Consejo General reciben con antelación el material necesario para discutir el proyecto de acuerdo.

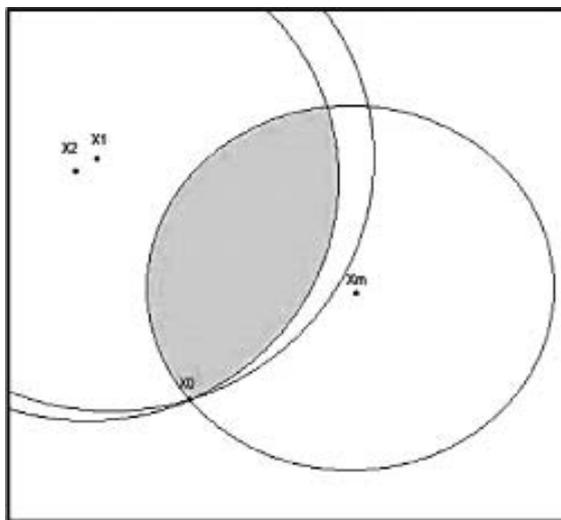
## Tres escenarios

### *Aprobado por unanimidad desde una comisión homogénea*

En este escenario se analiza el caso en el que, si el proyecto se aprueba por unanimidad, se infiere que todos los miembros prefieren dicho proyecto al *statu quo*. El que la comisión sea homogénea implica que hay dos opciones: tener en conjunto una preferencia extrema o bien estar cerca del votante mediano del pleno del Consejo General. Asimismo, la comisión, considerando las preferencias del Consejo General, propone en el pleno un proyecto que sea preferible por el Consejo al *statu quo*; de hacer lo contrario, será rechazado. La comisión, al aprobar por unanimidad un proyecto, y por la condición de homogeneidad, no necesita revelar información adicional privada que pudiera motivar al pleno a modificar el proyecto enviado.

Es posible que el proyecto, de ser votado en lo particular ante el pleno del Consejo General, sea modificado para acercarse al *statu quo*.

*Figura 1. Aprobado por unanimidad en comisión homogénea*



En la Figura 1 se muestra un ejemplo de una votación en un espacio de política de dos dimensiones y sin incertidumbre sobre el resultado del proyecto aprobado.<sup>26</sup> Los puntos  $X_1$  y  $X_2$  representan los puntos ideales de la mayoría y minoría de consejeros en la comisión respectivamente. Al hallarse contiguos podemos asumir que están en una comisión homogénea, pero, al estar lejos del votante mediano del Consejo General (punto ideal  $X_m$ ) podemos pensar en una postura radical.

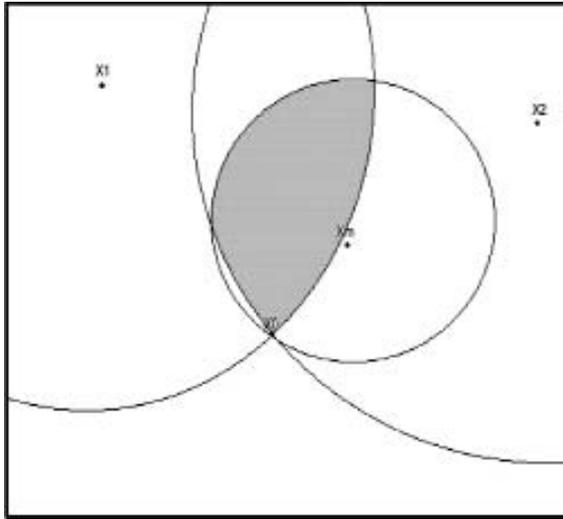
El sombreado representa el conjunto de propuestas que puede realizar la comisión por unanimidad y que pueden ser aprobadas por el pleno del Consejo General, al ser preferibles sobre el *statu quo* ( $X_0$ ). Es decir, el proyecto de acuerdo incluido en esta área es preferible tanto para todos los miembros de la comisión ( $X_1, X_2$ ) como para el votante mediano del Consejo General ( $X_m$ ).

### *Aprobado por unanimidad en una comisión heterogénea*

Al igual que en el escenario anterior, todos los miembros de la comisión prefieren un proyecto al *statu quo* cuando se vota por unanimidad. El que la comisión sea heterogénea implica que el proyecto no puede estar extremadamente alejado del votante mediano del Consejo General, dado que tiene que ser aprobado por votantes con preferencias extremas y opuestas. Asimismo, la comisión, considerando las preferencias del Consejo General, propone en el pleno un proyecto que sea preferible por el Consejo al *statu quo*; de hacer lo contrario será rechazado. La comisión, al aprobar por unanimidad un proyecto —y por la condición de heterogeneidad— necesita revelar información adicional privada que pudiera mover al pleno a modificar el proyecto enviado.

<sup>26</sup>Dado que las figuras se presentan únicamente para fines ilustrativos, se asume que la dinámica de decisión es la misma que para un espacio unidimensional, lo cual puede no ser cierto. Puede no existir el votante mediano.

Figura 2. Aprobado por unanimidad en comisión heterogénea



112

En la Figura 2,  $X_1$  y  $X_2$  representan los puntos ideales de la mayoría y la minoría de los consejeros en la comisión. Al estar separados podemos pensar en una comisión heterogénea. Sin embargo, las únicas propuestas que pueden ser aprobadas por unanimidad son las que están más próximas al punto ideal del votante mediano ( $X_m$ ).

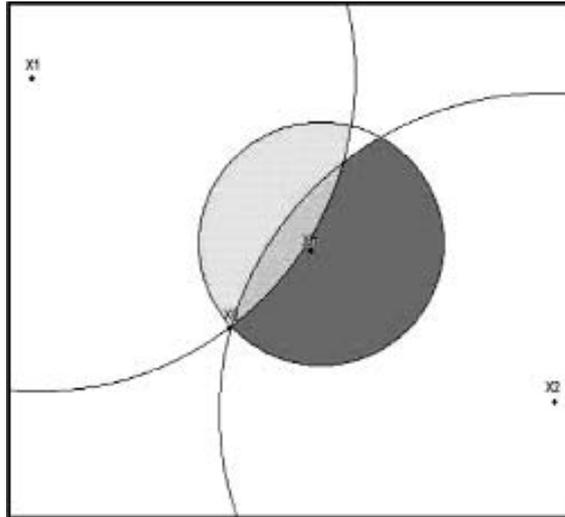
El sombreado representa el conjunto de propuestas que puede presentar la comisión por unanimidad y que pueden ser aprobadas por el pleno del Consejo General al ser preferibles sobre el *statu quo* ( $X_0$ ).

### *Aprobado por mayoría en comisión heterogénea*

Si el proyecto se aprueba por mayoría en una comisión heterogénea, significa que una minoría de miembros de la comisión prefiere el *statu quo* a dicho proyecto. Asimismo, la mayoría de la comisión propone en el pleno un proyecto que el Consejo prefiera al *statu quo*. La minoría de la comisión necesita revelar más información privada que pudiera motivar al pleno a modificar el proyecto enviado, para acercarlo a su

punto ideal, por lo menos al nivel del *statu quo*. Es muy probable que en este escenario, la minoría de la Comisión proponga enmiendas a ciertos puntos del proyecto a través del voto en lo particular.

Figura 3. Aprobado por mayoría en comisión heterogénea



En la Figura 3,  $X_1$  y  $X_2$  representan los puntos ideales de la mayoría y minoría de consejeros en la comisión. El sombreado claro representa el conjunto de propuestas que la mayoría de la comisión puede proponer para que sean aprobadas por el pleno sin la necesidad del apoyo de la minoría. El sombreado oscuro representa el conjunto de propuestas que la minoría de la comisión y el votante mediano prefieren al *statu quo*. Los integrantes de la minoría tienen motivos para revelar información al pleno del Consejo intentando evitar que se aprueben las propuestas en el sombreado azul. La intersección representa propuestas que podría realizar la mayoría de la comisión para que se aprueben por unanimidad en la comisión y el pleno.

SALVADOR PASTORA, PEDRO SÁNCHEZ, MARTÍN GOU

## *Otras implicaciones del modelo*

### Posicionamientos

En este modelo se considera el uso de la voz para dar información técnica sobre el resultado del proyecto de acuerdo votado. Sin embargo, relajando el supuesto de que los puntos ideales de todos los miembros son conocidos por todos, el uso de la voz también puede ser utilizada para dar posicionamientos sobre las preferencias de los miembros del Consejo. Esto es relevante en un contexto en el que a cada uno de los miembros le importa qué tan satisfechos estén los demás con los resultados, con el objeto de negociar con ellos en el futuro. Por ejemplo, consejeros que comparten distintas comisiones o miembros con voz que pueden impugnar las decisiones votadas.

### Negociación (dinámicas de las decisiones)

114 | En un contexto estático, las comisiones no tendrían ningún poder de agenda —ya que todos los miembros pueden proponer un punto no aprobado en comisiones ante el pleno del Consejo General—; sin embargo, la dinámica del Consejo General opera a través de votaciones repetidas sobre diferentes proyectos, lo cual motiva a los actores a definir estrategias de negociación. Asimismo, dado el número reducido de integrantes del Consejo General, es sumamente probable que se formen coaliciones temáticas tanto en las comisiones como en el Consejo General.

*Caso práctico. Acuerdo en el que se decidió no quitarle el registro al Partido Verde Ecologista de México*

Para probar la utilidad del modelo planteado, se analizará el proceso de decisión del Consejo General en la discusión sobre la pérdida, o no, del registro del Partido Verde Ecologista de México (PVEM).

El 12 de agosto de 2015 llegó al Consejo General del INE, por medio de la Comisión de Quejas y Denuncias, un procedimiento sancionador ordinario<sup>27</sup> en el cual se sustentaba que el PVEM no debía perder el registro. El acuerdo está dividido en seis partes: competencia del Consejo General del INE para tomar dicha decisión, el análisis del comportamiento del PVEM, la diferencia legal entre la pérdida de registro y la cancelación del registro, el caso español como referente internacional<sup>28</sup> y un análisis de las infracciones del PVEM.

Antes de analizar los argumentos defendidos por los miembros del Consejo, hay que determinar frente a cuál de los escenarios planteados en la sección anterior nos encontramos. El 7 de agosto de 2015, la Comisión de Quejas y Denuncias aprobó por mayoría el proyecto de este procedimiento sancionador (las consejeras Beatriz Galindo Centeno y Adriana Favela Herrera votaron a favor del proyecto, mientras que el consejero José Roberto Ruiz Saldaña votó en contra). Se puede suponer que la comisión es heterogénea por la trayectoria y posturas ideológicas de sus miembros.<sup>29</sup>

Es decir, nos encontramos frente a un punto que llega al Consejo General producto de la votación dividida de una comisión heterogénea (el caso explicado en la sección *Aprobado por mayoría en comisión heterogénea*). Si bien el contenido del documento suscitó un debate amplio (cumplimiento del Estado de derecho, responsabilidades

<sup>27</sup> La resolución del Consejo General se encuentra en la página del INE, <[http://www.ine.mx/archivos3/portal/historico/recursos/IFE-v2/DS/DS-CG/DS-SesionesCG/CG-resoluciones/2015/08\\_Agosto/CGex201508-12\\_01/CGex1\\_201508-12\\_rp\\_8.pdf](http://www.ine.mx/archivos3/portal/historico/recursos/IFE-v2/DS/DS-CG/DS-SesionesCG/CG-resoluciones/2015/08_Agosto/CGex201508-12_01/CGex1_201508-12_rp_8.pdf)>.

<sup>28</sup> El documento analiza el caso Batasuna en España.

<sup>29</sup> Adriana Margarita Favela fue magistrada del Tribunal Superior de Justicia del Estado de México. Tiene más de veinte años de trayectoria profesional en el ámbito electoral. En 1993, se incorporó al Tribunal Electoral Federal como secretaria de Estudio y Cuenta. Ahí también fue investigadora especializada, secretaria instructora, subdirectora de Quejas y magistrada de la Sala Regional de Toluca. Beatriz Galindo comenzó a trabajar en el Poder Judicial del estado de Durango en la década de 1980, y llegó a ser magistrada del Tribunal Superior de Justicia. Posteriormente se integró al Tribunal Electoral Federal, donde fue secretaria instructora, secretaria de Estudio y Cuenta, y magistrada de la Sala Regional correspondiente a la segunda circunscripción, que abarca estados del norte y centro del país. José Roberto Ruiz Saldaña fue secretario de Estudio y Cuenta de la Sala Regional del Distrito Federal del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), cargo que asumió en septiembre de 2013.

de un Estado garantista, la correcta interpretación de la gravedad y sistematicidad de los hechos, las razones por las cuales un partido debe perder su registro en una democracia, las diferencias del proceder legal entre la pérdida del registro y la cancelación, por mencionar algunos), para fines de este ensayo se catalogaron las intervenciones de los miembros del Consejo considerando dos temas: su postura en cuanto a quitarle o no el registro al PVEM y su postura sobre la gravedad de los delitos cometidos por el partido. Se considera que esas posturas integran, en buena medida, las impresiones de los miembros del consejo en los temas. Asimismo, son temas que, al estar sujetos a interpretación, resultan idóneos para que los miembros presenten mayor información y definan el contenido del debate. Se considera información adicional la de un miembro que comunica de palabra un dato o argumento que no haya sido mencionado antes y que no esté en el documento presentado por la Comisión de Quejas.

Planteado el escenario en el que nos encontramos y las variables que serán tomadas en cuenta, es momento de analizar los posicionamientos de los miembros del Consejo.<sup>30</sup>

Por el lado de los consejeros electorales, las consejeras Favela y Galindo (miembros de la Comisión de Quejas que votaron a favor del proyecto) coincidieron en no quitarle el registro al PVEM, tomando en cuenta que las infracciones cometidas no eran extremadamente graves; además, no agregaron información nueva al proyecto, solo se dedicaron a explicarlo. Por su parte el consejero Ruiz Saldaña, quien voto en contra en la comisión, sostenía que había que quitarle el registro al PVEM y que las infracciones que cometió eran extremadamente graves. A su vez, en congruencia con la hipótesis planteada, el consejero proporcionó información adicional al proyecto.<sup>31</sup> Es decir, mientras las dos

<sup>30</sup> Para realizar la clasificación se analizó la postura de los miembros del Consejo respecto a las variables mencionadas en la versión estenográfica de la sesión, que se encuentra en la página del INE, <[http://www.ine.mx/archivos3/portal/historico/contenido/estenograficas/2015/08/12082015\\_1.html](http://www.ine.mx/archivos3/portal/historico/contenido/estenograficas/2015/08/12082015_1.html)>.

<sup>31</sup> Presentó un análisis del costo de incumplir con la ley y el beneficio de hacerlo. Argumentó que en nombre de los derechos de los militantes, se decidió no tomar en serio la ley y la democracia. Sostuvo que en la lógica de no afectar los derechos políticos de los militantes, se permitió que las violaciones del PVEM queden impunes.

integrantes de la comisión que votaron a favor del documento hicieron énfasis en lo que ya se había planteado, el consejero que votó en contra presentó información adicional para alterar el sentido del debate.

Por otro lado, la consejera Pamela San Martín se manifestó a favor de quitarle el registro al PVEM, ya que consideraba que las violaciones a la ley eran muy graves; además, dio información adicional.<sup>32</sup> El consejero Javier Santiago Castillo también se mostró a favor de quitarle el registro al partido, pero no dio información adicional para argumentar que la falta era extremadamente grave. Un caso particular es el del consejero Arturo Sánchez, que a pesar de que pensaba que las faltas del partido habían sido graves, antes de adoptar una postura sobre la pertinencia de quitarle el registro, sostuvo que la autoridad electoral no debía tomar decisiones dicotómicas en un tema tan delicado.

Los consejeros Marco Antonio Baños, Benito Nacif y Enrique Andrade consideraron que no se le debía quitar el registro al PVEM, ya que si bien las infracciones habían sido graves, ya las habían castigado; por lo tanto, no añadieron información al acuerdo. Por último los consejeros Ciro Murayama y Lorenzo Córdova no consideraron quitarle el registro al partido, a pesar de que aceptaron que las infracciones eran graves, y agregaron información para sustentar su decisión (el consejero Ciro Murayama presentó cifras sobre los costos y los beneficios de la estrategia que había seguido el PVEM, mientras que el consejero presidente Lorenzo Córdova agregó información para abundar sobre la relación histórica entre los ciudadanos y los partidos).

El resultado de la votación fue de siete consejeros a favor de no quitarle el registro al PVEM y cuatro en contra,<sup>33</sup> por lo que el acuerdo proveniente de la comisión fue aprobado por el Consejo General. Se presentó el voto particular de Pamela San Martín y Javier Santiago Castillo. Como se puede observar, este caso ejemplifica cómo el hecho de que el documento por discutir provenga de una comisión heterogénea con votación dividida nutre de contenido el debate en el Consejo

<sup>32</sup> Sustentó, basándose en la historia electoral del país, que los delitos del PVEM formaban parte de una estrategia aplicada en las distintas etapas del proceso electoral.

<sup>33</sup> A favor: Lorenzo Córdova, Ciro Murayama, Marco Baños, Benito Nacif, Beatriz Galindo, Adriana Favela y Enrique Andrade. En contra: Arturo Sánchez, Pamela San Martín, José Roberto Ruiz Saldaña y Javier Santiago.

General. En la conclusión, la presidenta de la comisión pidió que se agregaran los argumentos de los consejeros Ciro Murayama, Marco Antonio Baños y Lorenzo Córdova.

## Conclusiones

En este ensayo se presentó una forma distinta de entender el funcionamiento del INE, que consistió en aplicar modelos de decisión de legislaturas a un órgano colegiado. Ante la ausencia de modelos diseñados para el análisis de tales órganos, encontramos que los modelos legislativos pueden utilizarse para explicar muchos elementos que condicionan las decisiones en los cónclaves.

El principal ejemplo es que los mismos consejeros adoptan la votación en lo general y lo particular que es una característica de los procesos legislativos en México. Esta regla tiene las mismas dos implicaciones para el funcionamiento del INE que para cualquier congreso: puede generar inestabilidad en las coaliciones, al sujetar a enmiendas en lo particular algo que fue aprobado por una coalición mayoritaria en lo general, y origina la posibilidad de violar un principio democrático básico al no comparar la propuesta final con el *statu quo*.

Una posible veta de análisis que se abre para futuros estudios es la verificación empírica de la existencia de coaliciones y la identificación de dichas coaliciones en las votaciones del Consejo General del INE. Para expandir la capacidad predictiva del modelo presentado en la sección anterior, se puede considerar junto con resultados empíricos como el de Estévez, Magar y Rosas.<sup>34</sup> La utilidad de esto estriba en que al combinar la comprensión de las reglas con el de las motivaciones de los consejeros, se entiende mucho mejor la toma de decisiones del Consejo General y se puede estimar el tamaño de las coaliciones formadas en distintos temas. Las estimaciones empíricas que deriven de reunir estos elementos ayudarán a identificar a los consejeros que se encuentran en la posición mediana y a detectar las posibles coaliciones en el

<sup>34</sup> F. Estévez, *et al.*, *op.cit.*

voto de los temas con decisión dividida, con el fin de añadir evidencia empírica a este trabajo.

Otro resultado importante es el papel de las comisiones en el INE. A diferencia de lo que sucede con los congresos, las comisiones del INE no tienen un monopolio para proponer votaciones al pleno, lo que significa que carecen de poder para congelar ciertos temas. Asimismo, la regla de votación facilita la modificación de los dictámenes, haciendo que la comisión pierda poder de controlar la agenda. Dado lo anterior, la importancia de pertenecer a una comisión en el INE es la ventaja que da la especialización en términos del uso de la información y la mayor facilidad de negociación entre consejeros para votar juntos sobre ciertos temas. Este resultado contribuirá a futuros estudios empíricos o de caso que procuren entender la negociación de los votos entre consejeros, que es otro elemento relevante de las decisiones del Consejo General, puesto que los consejeros también toman decisiones de manera dinámica y estratégica, y las coaliciones cambian según los tiempos del Consejo General.

Además, para entender las decisiones del INE se introdujeron como elementos analíticos la información técnica y especializada que proporciona el Consejo y la heterogeneidad de las preferencias e ideologías de los integrantes de las comisiones. Un resultado teórico de la aplicación de los modelos es que en los debates la información técnica se utiliza estratégicamente y que la discusión del pleno comprende más argumentos e información cuando la comisión que propone el dictamen es heterogénea y no había aprobado por unanimidad ese dictamen.

Si bien no fue parte del objetivo de este ensayo realizar un análisis empírico de las predicciones teóricas, el modelo permite la construcción de hechos estilizados, como el caso sobre la pérdida del registro del PVEM. Por último, es importante resaltar la importancia de estudiar las reglas de juego que encauzan la toma de decisiones de los funcionarios públicos. Conocer los límites del tablero (y quién pone esos límites) permite entender otra determinante de la calidad de las decisiones que se toman (y de las justificaciones por las que no se toman).

©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

---

Gérard de Nerval es un poeta muy traducido por poetas mexicanos; poetas que, como él, practicaron el oficio de la traducción. Las versiones de muchos de sus poemas suelen obedecer al decreto tácito de que deben ser “literarias” en español. La traducción de literatura no tiene por qué ser una invención propia del poeta, como insinuaba Octavio Paz, pero tampoco debe creerse, como predicaba y practicaba Rubén Bonifaz Nuño, que para traducir hay que ser sumiso con el original. Conviene, mejor, encontrar un punto medio entre la libertad irrestricta que ofrece el concepto de lo “literario” y la adoración al texto fuente, que lleva al servilismo. Tanto más cuanto que se trata de Nerval, una *aurea mediocritas* debe procurarse: hay que estimar, por un lado, el peso de la forma; y el del discurso, por el otro. No pueden estar desequilibrados. Es tan importante lo que se dice como la forma en que se buscó expresarlo. Por lo tanto, me atuve en general al hecho de que, si tenía que sacrificar algo, siempre fuera la forma antes que el discurso.

Traducir tratando de expresar lo mismo, de la misma forma, en el mismo orden y con los mismos recursos no es traducir, es imitar, e imitar en traducción no solo implica una falta de sensibilidad sino también de sentido común. Por el contrario, quien cree que traducir es escribir un poema nuevo “inspirado por el original” debe recordar que su lector quiere leer a Nerval, más que leerlo a él. Debo decir, por lo demás, que estas reflexiones las inspira un ejemplo de buen traductor: Tomás Segovia. Incluyo aquí algunos poemas que también tradujo él (y quizá no haya aportado nada a lo que Segovia logró), pero sumé otros, más extraños y en buena medida desconocidos, que acercan a Nerval al lector que no sabe francés, que lo aproximan tanto a la forma como al discurso de los originales.

*Alejandro Merlín*

GÉRARD DE NERVAL

## POEMAS

*Gérard de Nerval*  
(trad. de Alejandro Merlin)

### LE SOLEIL ET LA GLOIRE<sup>1</sup> [LE POINT NOIR]

*Quiconque a regardé le soleil fixement  
Croit voir devant ses yeux voler obstinément  
Autour de lui, dans l'air, une tache livide.*

*Aussi, tout jeune encore et plus audacieux,  
Sur la gloire un instant j'osai fixer les yeux:  
Un point noir est resté dans mon regard avide.*

*Depuis, mêlée à tout comme un signe de deuil,  
Partout, sur quelque endroit que s'arrête mon œil,  
Je la vois se poser aussi, la tache noire!*

*Quoi, toujours ? Entre moi sans cesse et le bonheur!  
Oh ! c'est que l'aigle seul, —malheur à nous, malheur!—  
Contemple impunément le Soleil et la Gloire.*

122

<sup>1</sup> Aunque atribuido a Jean-Paul Richter, y firmado como traducción por Gérard de Nerval, se cree que este poema es en verdad suyo.

## EL SOL Y LA GLORIA [EL PUNTO NEGRO]

Cualquiera que haya visto el sol fijamente  
ha creído ver, frente a sus ojos, volar obstinadamente,  
alrededor suyo, una lívida mancha.

También yo, aún demasiado joven y todavía más osado,  
me atreví a fijar la mirada en la gloria por un instante:  
un punto negro se estableció en mi ávida vista.

Desde entonces, aunándose a todo como marca de duelo,  
donde quiera que ponga los ojos,  
también se establece la mancha negra.

¿Siempre? ¡Siempre entre la dicha y yo!  
¡Ah, es que solo el águila —¡desgraciados seamos!—  
ha de contemplar impune el Sol y la Gloria!

GÉRARD DE NERVAL

## FANTAISIE

*Il est un air pour qui je donnerais  
Tout Rossini, tout Mozart et tout Weber,  
Un air très vieux, languissant et funèbre,  
Qui pour moi seul a des charmes secrets.*

*Or, chaque fois que je viens à l'entendre,  
De deux cents ans mon âme rajeunit...  
C'est sous Louis XIII —et je crois voir s'étendre  
Un coteau vert, que le couchant jaunit;*

*Puis un château de brique à coins de pierre,  
Aux vitraux teints de rougeâtres couleurs,  
Ceint de grands parcs, avec une rivière  
Baignant ses pieds, qui coule entre des fleurs;*

*Puis une dame, à sa haute fenêtre,  
Blonde aux yeux noirs, en ses habits anciens,  
Que, dans une autre existence peut-être,  
J'ai déjà vue et dont je me souviens!*

## FANTASÍA

Hay una tonada por la que daría  
todo Rossini, todo Mozart y todo Weber,  
una tonada antigua, lánguida y fúnebre,  
que solo a mí me otorga sus secretos encantos.

Esto supuesto, cada vez que la escucho,  
me hago doscientos años más joven...  
y el rey es Luis XIII —y creo ver extenderse  
una ladera verde, que la puesta de sol vuelve amarilla;  
luego un castillo de ladrillo y retoques de piedra,

de vidrieras teñidas con bermejos colores,  
ceñido de extensos parques y un riachuelo  
que baña sus pies y corre entre las flores;  
luego una dama, en lo alto desde su ventana,

rubia de ojos negros, de ropas antiguas,  
a la que quizá, en otra existencia,  
ya había visto y lo recuerdo.

GÉRARD DE NERVAL

## LES CYDALISES

*Où sont nos amoureuses?  
Elles sont au tombeau!  
Elles sont plus heureuses  
Dans un séjour plus beau.*

*Elles sont près des anges  
Dans le fond du ciel bleu,  
Et chantent les louanges,  
De la mère de Dieu!*

*Ô blanche fiancée!  
Ô jeune vierge en fleur!  
Amante délaissée,  
Que flétrit la douleur!...*

*L'Éternité profonde  
Souriait dans vos yeux:  
Flambeaux éteints du monde,  
Rallumez-vous aux cieux!*

## LAS CICALISAS

¿Dónde están nuestras enamoradas?  
Descansan en el sepulcro.  
Son más felices en una morada más hermosa.

Muy cerca de los ángeles,  
a la orilla de los cielos azules,  
cantando las alabanzas  
de la madre de Dios.

¡Oh, blanca prometida!  
¡Oh, joven virgen en flor!  
¡Amante abandonada  
que el dolor marchitó...!

La profunda Eternidad  
en sus ojos sonreía:  
luminarias del mundo ya extinguidas,  
en los cielos sean de nuevo encendidas.

GÉRARD DE NERVAL

## À MADAME SAND

*“Ce roc voûté par art, chef-d’œuvre d’un autre âge,  
Ce roc de Tarascon hébergeait autrefois  
Les géants descendus des montagnes de Foix,  
Dont tant d’os excessifs rendent sûr témoignage.”*

*Ô seigneur Du Bartas ! Je suis de ton lignage,  
Moi qui soude mon vers à ton vers d’autrefois;  
Mais les vrais descendants des vieux Comtes de Foix  
Ont besoin de témoins pour parler dans notre âge!*

*J’ai passé près Salzbourg sous des rochers tremblants,  
La Cigogne d’Autriche y nourrit les Milans,  
Barberousse et Richard ont sacré ce refuge.*

*La neige règne au front de leurs pics infranchis;  
Et ce sont, m’a-t-on dit, les ossements blanchis  
Des anciens monts rongés par la mer du Déluge.*

## A MADAME SAND

“Esa roca arqueada con arte, obra maestra de antaño,  
ese peñasco de Tarascón solía alojar en otro tiempo  
los gigantes que habían descendido de las montañas de Foix,  
huesos excesivos darán fiel testimonio.”

¡Oh, señor Du Bartas! Soy de tu linaje,  
yo que uno mi verso a tu verso de antaño;  
pero los verdaderos descendientes de los antiguos *Condes de Foix*  
necesitan *testigos* para hablar en nuestra época.

Pasé cerca de Salzburgo bajo rocas trémulas,  
allí La Cigüeña de Austria alimenta a los Milanos,  
Barbarroja y Ricardo consagraron este refugio.

La nieve impera en la cima de sus picos que nadie ha franqueado;  
y son, me han dicho, las *osamentas* blanquecinas  
de antiguos montes consumidos por el mar del Diluvio.

## ANTÉROS

*Tu demandes pourquoi j'ai tant de rage au cœur  
Et sur un col flexible une tête indomptée;  
C'est que je suis issu de la race d'Antée  
Je retourne les dards contre le dieu vainqueur.*

*Oui, je suis de ceux-là qu'inspire le Vengeur,  
Il m'a marqué le front de sa lèvre irritée,  
Sous la pâleur d'Abel, hélas! ensanglantée,  
J'ai parfois de Caïn l'implacable rougeur!*

*Jéhovah! le dernier, vaincu par ton génie,  
Qui du fond des enfers, criait: «Ô tyrannie!»  
C'est mon aïeul Bélus ou mon père Dagon...*

*Ils m'ont plongé trois fois dans les eaux du Cocyte,  
Et protégeant tout seul ma mère Amalécyte,  
Je resème à ses pieds les dents du vieux dragon.*

## ANTEROS

Me preguntas por qué tengo tanta rabia en el corazón  
y sobre un cuello flexible una cabeza indomable;  
es que provengo de la raza de Anteo,  
devuelvo las saetas contra el dios vencedor.

Sí, yo soy de esos que ha inspirado el Vengador,  
marcó mi frente con su labio irritado,  
bajo la palidez de Abel ensangrentado,  
ay, tengo de Caín el implacable rubor.

¡Jehová!, el último, vencido por tu genio,  
que del fondo de los infiernos, gritaba: “Oh, tiranía”,  
es mi ancestro Belus o mi padre Dagón...

Me sumergieron tres veces en las aguas del Cocito,  
solo, protegiendo a mi madre amalecita,  
vuelvo a sembrar a sus pies los dientes del viejo dragón.

GÉRARD DE NERVAL

## DELIFICA

*La connais-tu, Dafné, cette ancienne romance  
Au pied du sycomore, ou sous les lauriers blancs,  
Sous l'olivier, le myrthe ou les saules tremblants,  
Cette chanson d'amour... qui toujours recommence?*

*Reconnais-tu le temple au péristyle immense,  
Et les citrons amers où s'imprimaient tes dents,  
Et la grotte, fatale aux hôtes imprudents,  
Où du dragon vaincu dort l'antique semence?*

*Ils reviendront ces dieux que tu pleures toujours!  
Le temps va ramener l'ordre des anciens jours;  
La terre a tressailli d'un souffle prophétique...*

*Cependant la sibylle au visage latin  
Est endormie encor sous l'arc de Constantin:  
Et rien n'a dérangé le sévère portique.*

## DÉLFICA

¡Ah, Dafne!, ¿conoces esa antigua romanza,  
al pie del sicomoro, o bajo los blancos laureles,  
bajo el olivo, el mirto o los sauces vacilantes,  
esa canción de amor... que siempre vuelve a empezar?

¿Reconoces el templo de inmenso peristilo,  
los amargos limones en que tus dientes se marcaban,  
y la gruta, fatal al extraño imprudente,  
en que duerme la antigua simiente del vencido dragón?

¡Volverán los dioses por los que siempre lloras!  
El tiempo traerá el orden de los antiguos días;  
la tierra se ha sacudido ante un sople profético...

No obstante la sibila de rostro latino  
aún duerme bajo el arco de Constantino:  
—Y nada ha perturbado su pórtico severo.

GÉRARD DE NERVAL

## ARTÉMIS

*La Treizième revient... C'est toujours la première;  
Et c'est toujours la seule, —ou c'est le seul moment:  
Car es-tu reine, ô toi! la première ou dernière?  
Es-tu roi, toi le seul ou le dernier amant? ...*

*Aimez qui vous aima du berceau dans la bière;  
Celle que j'aimai seul m'aime encor tendrement:  
C'est la mort —ou la morte... Ô délice! ô tourment!  
La rose qu'elle tient, c'est la Rose trémière.*

*Sainte napolitaine aux mains pleines de feux,  
Rose au cœur violet, fleur de sainte Gudule:  
As-tu trouvé ta croix dans le désert des cieux?*

*Roses blanches, tombez! vous insultez nos dieux:  
Tombez, fantômes blancs, de votre ciel qui brûle  
—La sainte de l'abîme est plus sainte à mes yeux!*

## ARTEMISA

La decimotercera es vez primera,  
Y única vez ¿o es único instante?  
Porque ¿eres reina, última o primera?  
¿tú, eres rey, último y solo amante?

Ama a quien te amó en cuna y fosa;  
Yo amé a la que aún me ama con ternura;  
La Rosa que lleva es la Malvarrosa:  
La muerte —¿o la muerta?— ¡es goce! ¡Tortura!

Flor de Gúdula que es rosa de rango,  
Santa de Nápoles, de manos en llamas  
¿el erial del cielo es la cruz que hallas?

Bajad, rosas puras, herís deidades:  
Bajad, blancos trasgos, sin veleidades,  
Es la más pura la Santa del fango.

GÉRARD DE NERVAL

## VERS DORÉS

*Homme, libre penseur! te crois-tu seul pensant  
Dans ce monde où la vie éclate en toute chose?  
Des forces que tu tiens ta liberté dispose,  
Mais de tous tes conseils l'univers est absent.*

*Respecte dans la bête un esprit agissant:  
Chaque fleur est une âme à la Nature éclore;  
Un mystère d'amour dans le métal repose;  
«Tout est sensible!» Et tout sur ton être est puissant.*

*Crains, dans le mur aveugle, un regard qui t'épie  
À la matière même un verbe est attaché...  
Ne le fais pas servir à quelque usage impie!*

*Souvent dans l'être obscur habite un Dieu caché;  
Et comme un œil naissant couvert par ses paupières,  
Un pur esprit s'accroît sous l'écorce des pierres!*

## VERSOS DORADOS

Hombre, ¡librepensador! ¿Crees que eres el único que piensa  
en este mundo en que la vida se manifiesta en todas las cosas?  
Tu libertad dispone de todas tus fuerzas,  
pero el universo ignora todos tus consejos.

Respetar en la bestia a un espíritu agente:  
cada flor es un alma que florece a la Naturaleza;  
en el metal reposa un misterio de amor;  
“todo es sensible”, y todo tiene poder sobre ti.

Sé atento, en el ciego muro una mirada te espía,  
incluso a la materia se aferra un verbo...  
¡No le des un uso impío!

A menudo en el oscuro ser habita un Dios escondido;  
y como ojo que nace cubierto de sus párpados,  
¡un espíritu puro crece bajo la corteza de las piedras!

©ITAM Derechos Reservados.

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

## ESE LUGAR

---

*Federico Guzmán Rubio\**

Que allá se consigue trabajo rápido aunque no hables inglés. Que vas a ver cómo aunque seas medio bruto acabas aprendiendo inglés. Que las calles son limpias y todas las casas, todas, tienen jardín. Que el jardín está enfrente y los domingos puedes hacer carnes asadas e invitar a los amigos a tomar cerveza. Que los edificios son altísimos, las casas grandes, los coches nuevos y todos los carritos del súper van a reventar. Que allá si trabajas sí sales del hoyo. Que al principio te vas a sentir solo pero vas a hacer amigos de volada. Que cruzar es lo de menos si consigues un buen pollero. Que lo bueno es que está lleno de mexicanos como tú. Que con suerte a los cinco, seis años te puedes traer a toda tu familia. Que tú ya te amolaste pero que tus hijos van a poder ir a la universidad. Que los gringos están medio locos pero si no te metes con ellos no hay bronca. Que te la vas a pasar bien y si te pones listo hasta te ligas alguna güerita. Que si no lo haces ahora, Chuy, no lo vas a hacer nunca. Que allá hasta el más fregado tiene tele con cien canales, refrigerador con máquina de hielitos y triturador de basura, que aquí ni existen. Que si eres muy rifado y tienes harta suerte puedes hacer hasta la grande. Que la gente se muere de todo lo que come. Que el hijo del compadre de tu tío Pedro se fue hace quince años y ya tiene hasta una cadena de taquerías. Que si te aburres

139

\*Nació en la ciudad de México en 1977. Ha publicado el libro de cuentos *Los andantes* y la novela *Será mañana*, además de varios libros para niños y jóvenes. Es profesor de asignatura en el Departamento Académico de Lenguas del ITAM.

FEDERICO GUZMÁN RUBIO

te regresas dentro de diez años pero en *pick-up* y con la cartera llena. Que lo que ganas acá en un día allá lo ganas en una hora. Que si allá no te gusta tu trabajo lo mandas a volar, total, al día siguiente seguro que encuentras otro igual o mejor. Que vas a ver cómo ligas más fácil porque todo el mundo, ellos y nosotros, está bien solo. Que ganas más y, aunque no lo creas, las cosas cuestan menos. Que si no ligas nada te regresas una Navidad y te llevas una morra para allá. Que acá no hay futuro. Que vas a acabar de narco, de robacoches o de muerto de hambre. Que allá tienes todo lo bueno de acá y nada de lo malo. Que si no lo piensas hasta te sientes acá. Que puedes hablar español, comer tamales, tomar tequila y caguamas, ver a las Chivas y hasta de vez en cuando ir al estadio a ver a la Selección. Que nunca has visto tantos carros nuevos. Que a los seis meses te juro que te compras un carro, usado pero con cuatro ruedas. Que vas a regresar, pero como gringo, y a Cancún, a un *all-inclusive*. Que en el radio hay mil estaciones de rancheras. Que a veces parece más México que este desierto. Que aprovecha que no siempre va a ser tan fácil. Que aprovecha que ahorita hay trabajo. Que aprovecha que no siempre vas a ser joven sin compromisos. Que allá todas las viejas están bien buenas y si no pues se operan. Que qué bueno que te animaste. Pues no manches, qué creías. Pues es que al principio no es fácil. Pues es que nadie te regala el dinero. Pues qué querías. Pues ni sabes hablar inglés. Pues encuéntrate un huequito y métete a clases de inglés. Pues el que es gallo en todas partes canta. Pues pelar papas es mejor que cortar cebollas; al menos no te lloran los ojos. Pues no te andes metiendo en esos bares para que no te rompan la jeta. Pues vete a vivir con ellos aunque duermas en la cocina. Pues mejor piensa en lo que serías si te hubieras quedado allá. Pues deja de comer hamburguesas, que estás bien marrano. Pues dile al Jailo que te enseñe algo de plomería. Pues trabaja más para que te los puedas traer. Pues si extrañas tanto por qué no te regresas. Pues deja Phoenix y vete a Chicago con el Josefo. Pues comenta por todas partes que la sabes hacer de plomero. Pues lavar platos toda la vida no tiene nada de malo. Pues para qué dejaste que se te rompieran tantos platos. Pues aguanta un poco más que ya va a salir algo. Pues la vida no es fácil en ninguna parte. Pues ayúdate para que Dios te ayude. Pues ya hiciste lo más difícil. Pues para

qué vas con un abogado que nadie te recomendó. Pues ya sabías que acá hace un frío de la fregada. Pues ya ves, no te pusiste las pilas y tus hermanos se fueron a San Diego. Pues qué te importa a qué hora oscurece; ni que fueras palmera. Pues no te quejes. Pues acá también los narcos ganan mil veces más que tú. Pues tú sabrás. Pues hiciste bien. Pues de tripas, corazón. Mejor ponle punto final y no vuelvas a tomar un trago. Si te gusta de verdad mejor dile que se vayan a vivir juntos. Pues mejor ahorren y organízate un buen bodorrio en México. Pues mejor porque dicen que esos abogados no estafan. Pues mejor entra en la compañía esa si de verdad te ayuda a lo de los papeles. Mejor no te regreses. Mejor agarra el crédito y deja de pagar renta. Mejor ya tráete a la Josefina y acá le encontramos algo a como dé lugar. Mejor acepta el cambio de turno sin protestar. Mejor ya párale que dos chamacos está bueno. Mejor sé educado y sumisito con tu jefe. Mejor cuenta hasta diez. Mejor espérate hasta que salgan los papeles. Mejor quédate en la ciudad si Josefina ya también tiene trabajo. Mejor múdate a ese barrio que es más seguro. Mejor por los niños. Mejor que se hable inglés en la casa. Mejor, si no nunca van a ser de verdad de acá. Pero allá la comida es más rica. Pero allá nunca hace tanto frío. Pero allá las familias son más unidas. Pero allá la gente es más amable. Pero allá se vive más bonito. Pero allá uno es de allá. Pero acá uno es de allá. Pero allá se platica más. Pero allá los amigos son para siempre. Pero allá están mis muertos. Pero allá todos creen en Diosito. Pero allá uno conoce a su gente. Pero allá uno entiende todo lo que dice la gente. Pero allá la gente lo entiende a uno. Pero allá es allá y acá es acá. Que están asaltando y secuestrando mucho. Pero ahí nacimos todos. Que allá todo siempre está mal. Pues uno no escoge donde nace. Mejor déjate de hacer líos en la cabeza. Mejor no pienses tanto y ponte a trabajar. Pero allá la fruta es más fea pero sabe más rico. Que si vuelves te van a volar todo lo que ganaste acá. Que está peor que nunca. Pero quiero morir donde nací. Pero allá hay más luz. Que todo el que puede se va de allá. Que te gusta la mala vida. Pues ningún lugar es perfecto. Mejor piensa en tus hijos. Pero su abuela ni entiende lo que le dicen. Que lo importante es la familia. Pues ningún lugar te gusta. Mejor ya quédate quieto. Que nada es como lo recuerdas. Que todo es más bonito en el recuerdo. Que tal lugar no existe.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## NOTAS

# HEURÍSTICA CREATIVA Y MÉTODO INDICIAL EN LOS CUENTOS DE EDGAR ALLAN POE

*Javier Ayala Calderón\**

**RESUMEN:** Con antecedentes directos en la medicina e incluso en la cacería, en el siglo XIX el método indicial tuvo gran auge como manera científica de aproximarse al conocimiento del mundo a partir de síntomas o huellas. En la literatura se manifestó en el surgimiento de la novela policíaca con Edgar Allan Poe, pero el modo en que se procede indicialmente en las ciencias y en la literatura presenta diferencias de fondo que deben analizarse para no caer en simplificaciones con respecto a sus semejanzas.

**PALABRAS CLAVE:** Método indicial, heurística creativa, cuento de raciocinio, Edgar Allan Poe, novela policíaca.

### CREATIVE HEURISTICS AND THE INDUCTIVE METHOD IN EDGAR ALLAN POE'S TALES

**ABSTRACT:** In the nineteenth century, the inductive method, originating from medicine and hunting, reached its peak. Through symptoms and fingerprints had great success as a scientific method to learn knowledge about the world. In literature, it made its presence known in the detective novels of Edgar Allan Poe; however the inductive method in the sciences and literature shows differences that need to be analyzed so that we don't make simplistic statements regarding their similarities.

**KEYWORDS:** Inductive method, creative heuristics, tales of ratiocination, Edgar Allan Poe, detective novels.

RECEPCIÓN: 28 de octubre de 2014.  
ACEPTACIÓN: 24 de noviembre de 2015.

\* Departamento de Historia, Universidad de Guanajuato.

## HEURÍSTICA CREATIVA Y MÉTODO INDICIAL EN LOS CUENTOS DE EDGAR ALLAN POE

### Introducción

144

De acuerdo con el historiador italiano Carlo Ginzburg, hacia finales del siglo XIX surgió en el ámbito de las ciencias humanas un paradigma o modelo epistemológico más tarde conocido como indiciario o indicial, utilizado ya desde entonces por varios personajes como Giovanni Morelli, Arthur Conan Doyle y Sigmund Freud para explicar realidades concretas a partir de indicios.

En un giro demasiado forzado de su argumento, Ginzburg encuentra el anclaje de este sistema en la sintomatología clínica, debido a que estos tres personajes tenían algún tipo de relación con la medicina, pero terminaba

reconociendo que esta práctica era expresión de una manera cinegética de ver el mundo desde los orígenes de la humanidad, los cuales equivalían, en última instancia, a contar los pormenores de una historia. Para Ginzburg, lo que caracteriza al saber cinegético es su capacidad para remontarse a partir de datos experimentables, pero aparentemente secundarios, hasta llegar a una realidad compleja, no experimentada en forma directa, y agrega que el observador organiza esos datos de tal manera que consigue una secuencia narrativa.<sup>1</sup>

Por supuesto, todo depende de la parte de la secuencia de huellas en que

<sup>1</sup> Carlo Ginzburg, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas e indicios*, 1999, Barcelona, Gedisa, traducción de Carlos Catroppi, p. 144.

nos encontremos, pues aunque en general una huella es indicio de algo ya ocurrido, no es lo mismo narrar prospectivamente que en retrospectiva. Narrar prospectivamente requiere dar seguimiento al acontecer en el orden en el que los hechos reconocidos se sucedieron y concatenaron hasta conocer un desenlace, mientras que narrar retrospectivamente implica retroceder sobre los pasos del actor de los hechos para conocer los antecedentes que explican un desenlace ya al menos conocido en parte. Incluso podríamos manejar formas mixtas de lectura partiendo, por ejemplo, de un punto central para avanzar en ambas direcciones y encontrar los antecedentes que, a su vez, explican las circunstancias que se conocerán después.

El saber cinagético, de hecho, tenía como objetivo original el primer modelo, la narración cronológica. No se trataba de contar retrospectivamente una historia conocida, sino de reconstruir paso a paso una historia que se iba conociendo a medida que se avanzaba en el descubrimiento de las pistas, mientras que el relato posterior acerca de este procedimiento podía adoptar cualquier otro orden (dependiendo de la pericia del narrador), incluyendo la retrospectiva.

Es el punto desde donde nosotros partiremos.

## Qué es el indicio

María Elena Bitonte, en un texto presentado en las III Jornadas “Peirce en Argentina”, afirma: “Un indicio es un detalle, la estructura, una totalidad”. En efecto, si entendemos la totalidad como una organización de factores, como una estructura, el indicio es una parte de ella como una señal que apunta hacia el todo. Lo que la teoría indicial plantea es, pues, un examen de las evidencias, su naturaleza y su funcionamiento. Por consiguiente, aquí entenderemos el indicio como una huella, un rastro, una pista, una señal que apunta, que indica (por eso se llama “indicio”) hacia una realidad que se asume como su origen, pero que no está incluida evidentemente en él. Y por método indicial entenderemos al procedimiento conjetural que partiendo de estas señales busca remontarse hasta las razones de su producción “ubicándose en las antípodas de la ciencia natural moderna, fundada por Galileo (1564-1642), basada en el cálculo matemático y el método experimental”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> María Elena Bitonte, “Huellas. De un modelo epistemológico indicial”, en *III Jornadas “Peirce en Argentina”*, 11-12 de septiembre de 2008, consultado en <<http://www.unav.es/gep/IIIPeirceArgentinaBitonte.html#nota1>>.

## NOTAS

**Los cuentos de raciocinio**

Para una gran cantidad de seguidores, la narrativa de detectives es un género mucho más antiguo de la fecha habitual situada en el siglo XIX, y no faltan quienes se animan a remontarlo a los textos de la Biblia, con el asesinato de Abel a manos de su hermano Caín, o bien a la literatura china de ficción policiaca “Gong An” (Registros de casos en un tribunal de derecho público). No obstante, en la tradición occidental, la primera figura del mundo literario que dio forma a los relatos detectivescos fue el estadounidense Edgar Allan Poe (1809-1849), que, por consiguiente, es para muchos el inventor del género en el sentido estricto del término.

Es cierto que los cuentos detectivescos de Poe (que él denominaba “cuentos de raciocinio”) no son más que una pequeña parte de sus relatos, lo cual apoya la hipótesis de la emergencia del género en ese momento, tomando en cuenta la proporción que estos ocuparán en la obra de autores posteriores.

En todo caso, dentro de la producción de Poe el cuento de raciocinio tiene un contexto comprensible, considerando la naturaleza eminentemente cerebral de sus explicaciones en muchos otros relatos, pese a las temáticas fantásticas que abordan. No de otra manera podemos, por ejem-

plo, citar los casos de “La aventura sin par de un tal Hans Pfall” (1835), con aquella larga nota en la que se dedica a refutar las “observaciones” de la *Historia lunar*, de Mr. Locke (aparecida en el *New York Sun* semanas antes la publicación de la obra de Poe en el *Southern Literary Messenger*, de Richmond, Virginia); “El Jugador de Ajedrez de Maelzel” (1836), que intenta metódicamente resolver el misterio de una supuesta máquina capaz de ganarle “casi siempre” a los seres humanos en el juego; “El escarabajo de oro” (1843), en el que se plantea el desciframiento de una clave para encontrar un tesoro; “La esfinge” (1846), que explica las circunstancias de una aparición monstruosa (pero no sobrenatural) en términos estrictamente físicos y matemáticos de perspectiva, etc., por solo citar los casos más evidentes y dejando a un lado sus intentos por explicar la belleza paisajista en términos geométricos y matemáticos, como hace en “La quinta de Landor” y “La posesión de Arnheim”.

En este contexto cerebral, ávido de encontrar respuestas mensurables y exactas, de plantear un mundo comprensible a partir del orden y la evidencia (que llamó la atención de Charles Baudelaire en su biografía de Poe), sus obras detectivescas más reconocidas adquieren todo su sentido y su razón de ser marcando

verdaderos hitos en la narrativa del género.

En “Los asesinatos de la calle Morgue” (1841) se narra la investigación sobre el asesinato de dos mujeres ocurrido en París en una habitación cerrada por dentro. El caballero C. Augusto Dupin, primer detective moderno de la narrativa occidental de ficción, debe enfrentarse, además, a las extravagantes y sangrientas características del crimen, muy del gusto de la novela gótica entonces en boga. El siguiente cuento en la fila es “El misterio de María Rogêt” (1842), en el que el asunto es la desaparición de la dependienta de una perfumería, el descubrimiento de su cadáver en las aguas del río Sena y las investigaciones a distancia realizadas por Dupin, basándose en las notas periódicas. Finalmente, en “La carta robada” (1845) se narra la manera en la que Dupin encuentra y recupera una carta personal que compromete a una dama relacionada con las altas esferas de la política francesa haciendo gala de un método basado en el análisis de los datos existentes, el “encuentro” de los elementos significativos (indicios), que compila para ofrecer una explicación particular, es decir, un método analítico-sintético de tipo abductivo.

¿De dónde viene el interés de Poe por estos procedimientos en sus cuentos de raciocinio? Casi con toda certeza, de las ciencias naturales que

menciona constantemente y no de manera directa de la tradición jurídica y el Derecho procesal de su época, a los cuales Poe jamás alude, si bien es cierto que estos últimos se desarrollaban paralelamente a los avances de la ciencia y requerían pruebas confiables a medida que se prohibía la tortura de los presos para obtener confesiones.<sup>3</sup> Fascinado por los avances de la ciencia (la electricidad, los autómatas, las máquinas voladoras, la medicina, etc.), el temperamento de Poe lo llevó a tratar de incorporar la imaginación poética a las inquietudes racionalistas con respecto al mundo, que en general se encontraban en plena ebullición en vista de la desintegración del idealismo alemán a principios del siglo XIX y el surgimiento del positivismo.

### El programa positivista

Los excesos a los que había llegado el idealismo en las primeras décadas del siglo XIX, con sus sistemas cerrados de interpretación de los orígenes y desarrollo de las sociedades humanas, escondidos tras ejemplos arbitrarios que disimulaban su apriorismo (lo cual condujo a Popper a su par-

<sup>3</sup> Cesare Beccaria, *Tratado de los delitos y de las penas*, 2004 (edición facsimilar de la de 1774 en Madrid por D. Joachin Ibarra, traducido del italiano por Juan Antonio de las Casas), Valladolid, Maxtor, pp. 66-72 y 77-95.

## NOTAS

particular definición de “historicismo”),<sup>4</sup> había desembocado en un hastío de la metafísica. La gente culta sentía la necesidad apremiante de apartarse de las construcciones mentales arbitrarias para atenerse a las cosas mismas, a la realidad entendida como lo que podía experimentarse a través de los sentidos y era susceptible de comprobación y medida.<sup>5</sup>

Tras la muerte de Hegel (1770-1831), respetado y venerado hasta el fin por sus contemporáneos, Augusto Comte publicó entre 1830 y 1842 una serie de textos que conformaron su *Curso de filosofía positiva*. Ahí Comte propuso una interpretación realista del mundo basándose exclusivamente “en las nociones *a posteriori*”.<sup>6</sup> En este sistema, la imaginación quedaba subordinada a la observación y la mente humana tenía que atenerse a las “cosas”, limitándose a “lo puesto o dado”, sin preguntarse por sus causas o sus principios fundamentales.<sup>7</sup> Por lo mismo, sus interpretaciones sociales no resultaban nunca absolutas, sino relativas a la

situación del observador, la cual está marcada por las condiciones de la existencia individual y grupal y, por lo tanto, por su historia.<sup>8</sup> El positivismo, nombre dado a su sistema por basarse en un conocimiento no especulativo, buscaba, pues, solo los hechos y las leyes que los gobernaban, y se distinguía así del empirismo clásico por cerrarse, de hecho, al análisis crítico del conocimiento común.<sup>9</sup>

Durante siglos la jerarquía de las ciencias había estado encabezada por las matemáticas,<sup>10</sup> que había llegado a ser considerada “la razón por excelencia”, como recuerda el fiel compañero del caballero Dupin.<sup>11</sup> Sin embargo, con la formulación cada vez más precisa del método científico en el siglo XVIII, los practicantes de las ciencias naturales se volvieron también cada vez más conscientes de su autonomía con respecto al conocimiento empírico común, a las matemáticas y a la filosofía.<sup>12</sup> Como afirma Carlos-Ulises Moulines, la generación de Newton y Leibniz no habría comprendido la distinción actual entre filósofos y científicos, y como argu-

<sup>4</sup>Según Popper, el historicismo asumía que la tarea de las ciencias sociales es poner al descubierto la ley de evolución de la sociedad, para predecir su futuro; véase Karl Popper, *La miseria del historicismo*, 1992, Madrid, Alianza, traducción de Pedro Schwartz, p. 119. Como puede notarse, en realidad se refería al positivismo historizante.

<sup>5</sup>Julián Marías, *Historia de la filosofía*, 1997, México, Alianza, p. 331.

<sup>6</sup>Angèle Kremer-Marietti, *El positivismo*, 1997, México, Cruz O, p. 7.

<sup>7</sup>Marías, *op. cit.*, p. 339.

<sup>8</sup>*Ibid.*, pp. 340 y 343.

<sup>9</sup>Carlos-Ulises Moulines, “La génesis del positivismo en su contexto científico”, *Dianoia*, vol. XXI, núm. 21, 1975, p. 34.

<sup>10</sup>Angèle Kremer-Marietti, *op. cit.*, p. 7.

<sup>11</sup>Edgar Allan Poe, “The purloined letter”, en *The works of Edgar Allan Poe*, vol. II, 1884, Nueva York, A.C. Armstrong and Son, p. 407.

<sup>12</sup>Moulines, *op. cit.*, p. 33.

mento de ello basta con recordar que “Newton todavía consideraba que su obra era un primer paso para resolver problemas generales, ontológicos, metafísicos e incluso teológicos”.<sup>13</sup> Edgar Allan Poe, racionalista tardío, era también un romántico tardío y compartía esta manera de pensar, como puede notarse, por ejemplo, en sus cuentos metafísicos “El coloquio de Monos y Una” (1845), “El poder de las palabras” (1845) y, sobre todo, en el abstruso ensayo *Eureka* (1848).

Por el contrario, los nuevos investigadores asumieron la explicación científica del mundo “como algo radicalmente nuevo y distinto de los tipos anteriores de explicación” y desembocaron en la actitud “filocientífica” del positivismo, en la que conservaron a las matemáticas más como el lenguaje para comunicarse entre ellos, que como una ciencia aparte.<sup>14</sup>

Sin dejar de tener una alta estima por el cálculo matemático, para Poe la rigidez de esta disciplina requería su contraparte poética para poder hablar de un conocimiento verdaderamente profundo.<sup>15</sup> Para Poe, como para Newton y Leibniz, la capacidad de imaginar, enemiga del conocimiento positivo, era la esencia de la búsqueda misma. Por ese motivo,

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 34, nota 3.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> Poe, “The purloined letter”, en *op. cit.*, pp. 406-407.

Poe, nacido en 1809, se encontró en la plenitud de su madurez intelectual sumido en un ambiente cientificista esquemático y materialista en el que no encajaba, pero con el que compartía como principio fundamental el racionalismo heredado del siglo anterior. Ese es el motivo por el que en sus relatos de detectives la averiguación de la verdad se realiza mediante un proceso complejo que combina a partes iguales intuición, astucia y lógica.

### Especulación y conjetura

La cuestión del crimen era para Poe como el ajedrez o el whist, “where mind struggles with mind”,<sup>16</sup> un caso de cálculo matemático o, mejor, de geometría en el que el plan urdido hacia adelante por el criminal, prospectivamente, hasta desembocar en el crimen, debe ser recorrido en sentido inverso, punto por punto, desde el crimen hasta llegar a la mente criminal detrás de él. Los hechos, situándose en el plano de la más pura abstracción, al acontecer de un modo conocido, remiten retrospectivamente al momento en el tiempo en que ocurren, y su simetría debería ser perfecta en la medida en que la reconstrucción fuera igualmente perfecta. Al fin de cuentas, como afirma

<sup>16</sup> Poe, “The murders in the Rue Morgue”, en *op. cit.*, p. 263.

## NOTAS

su personaje William Legrand, nada puede ser cifrado por una mente humana que otra mente humana no pueda descifrar.<sup>17</sup> El propio Poe cita a Novalis (1772-1801) con motivo de la reconstrucción del asesinato real y sin resolver de la joven Mary Cecil Rogers, ocurrido en 1841 en Hoboken, New Jersey, que convirtió en el tema de uno de sus cuentos y ambientó en el París de la época:

There are ideal series of events which run parallel with the real ones. They rarely coincide. Men and circumstances generally modify the ideal train of events, so that it seems imperfect, and its consequences are equally imperfect.<sup>18</sup>

Estas series ideales de sucesos constituyen la reconstrucción de los hechos que se investigan y, lógicamente, cualquier falla en el seguimiento conduce a conclusiones desviadas de las reales en proporción directa de la equivocación cometida (según estuvo a punto de comprobar el mismo Legrand cuando el error de pulgadas cometido por su criado terminó desviándolo varias yardas del objeto de su búsqueda), motivo por el que es imprescindible allegarse toda la información posible y veraz para hacer un seguimiento satisfactorio del

asunto, y no limitarse a reflexionar en abstracto. El analista —dice Poe— como el jugador de cartas, “no se encierra en sí mismo”, sino que, en silencio, “procede a acumular cantidad de observaciones y deducciones”, incluyendo las procedentes de elementos externos al juego.<sup>19</sup> De hecho, si a primera vista parece que nada cuenta la infinita variedad de la vida real que envuelve el hecho criminal, no es porque el caballero Dupin se solace en la abstracción, como podría suponer una concepción estereotipada de su carácter (por lo demás tan ampliamente difundida entre sus lectores más superficiales), como ocurre en *Los mitos de la novela criminal*, de Vázquez de Parga.<sup>20</sup> Por el contrario, ante las circunstancias inciertas en que se encuentra sumergido antes de develar un misterio, si bien Dupin puede hacer conjeturas, no puede presentarlas más que como hipótesis a partir de los indicios recuperados durante la investigación, esperando no haber fallado en sus cálculos en lo que aguarda la confirmación promovida por él mismo a través de avisos periodísticos y visitas personales. No es verdad, como afirma Vázquez de Parga, que Dupin confiese proceder por conjeturas con respecto a la investigación en general, sino acerca

<sup>19</sup> Poe, “The murders in the Rue Morgue”, en *op. cit.*, p. 264.

<sup>20</sup> Salvador Vázquez de Parga, *Los mitos de la novela policial*, 1981, Barcelona, Planeta, pp. 36-39.

<sup>17</sup> Poe, “The gold-bug”, en *op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>18</sup> Citado en Poe, “The mystery of Marie Rogêt”, en *op. cit.*, p. 314.

de los elementos subjetivos asociados a los hechos patentes (perfectamente comprobados), de los cuales no se puede dar cuenta de la misma manera.<sup>21</sup> Precisamente para no caer en el error de una conclusión gratuita en estos aspectos, Dupin es el primero en advertir acerca del lado subjetivo de sus consideraciones:

I will not pursue these guesses—for I have no right to call them more—since the shades of reflection upon which they are based are scarcely of sufficient depth to be appreciable by my own intellect, and since I could not pretend to make them intelligible to the understanding of another. We will call them guesses then, and speak of them as such.<sup>22</sup>

Por otra parte, es verdad también que esta manera de acercarse al conocimiento humanista y no solo de la naturaleza formaba parte de una tradición muy antigua y ampliamente reconocida en Europa, lo cual queda manifestado por la cita que el mismo Poe hace de sir Thomas Browne (1605-1682): “What song the Syrens sang, or what name Achilles assumed when he hid himself among women, although puzzling questions, are not beyond all conjecture”.<sup>23</sup> Esto era así

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>22</sup> Poe, “The murders in the Rue Morgue”, en *op. cit.*, p. 303.

<sup>23</sup> Según el epígrafe en Poe, “The murders in the Rue Morgue”.

porque, como hasta el día de hoy, la conjetura no era una especulación sin fundamento, sino una hipótesis basada en indicios.

Por lo demás, lejos de limitarse al escrutinio distante y abstracto de los hechos, su detective, como Poe mismo, nunca fue víctima de ese *ennui*, el hastío crónico que incapacita para la acción, del que sus detractores lo acusan para contraponerlo a la figura supuestamente más dinámica de Sherlock Holmes. Estos críticos olvidan que cuando está en condiciones de hacerlo, Dupin visita y revisa a conciencia con sus propios ojos los escenarios del crimen juzgando que es necesario proceder personalmente a un examen antes de formarse una opinión.<sup>24</sup> Véase si no el minucioso escrutinio al que somete la habitación de las brutalmente asesinadas Madame L’Espanaye y su hija, así como los alrededores del inmueble; recuérdense, asimismo, las peligrosas visitas de inspección que hace a la casa del extorsionador “D” en el caso de “La carta robada” para recuperar el documento que da nombre al relato.

Cuando en “El misterio de María Rogêt” Dupin realiza la pesquisa desde su casa es porque, en su afán por utilizar información verdadera (pero al encontrarse muy lejos del lugar del

<sup>24</sup> Poe, “The murders in the Rue Morgue”, en *op. cit.*, p. 285.

## NOTAS

crimen), el mismo Poe solo contaba con los periódicos para documentarse acerca del asesinato y no porque creyera realmente que bastaba con la reflexión en abstracto para resolver el caso:

The “mystery of Marie Roget” was composed at a distance from the scene of the atrocity, and with no other means of investigation than the newspapers afforded. Thus much escaped the writer of which he could have availed himself had he been upon the spot, and visited the localities.<sup>25</sup>

Así pues, con este recurso Poe no hacía sino prolongar en el texto el paralelismo de su misma falta de observaciones directas y, por lo mismo, requería una explicación para justificar este procedimiento no presencial en alguien que se encontraba en la ciudad donde había ocurrido el crimen. Por eso, a diferencia de la calle Morgue, donde Dupin se presenta al día siguiente de los hechos, en el caso de María Rogêt se impuso la necesidad narrativa de mencionar que cuando el detective se entera del asesinato ya habían transcurrido más de tres semanas desde la aparición del cadáver, lo cual, se entiende, volvía inútil la exploración directa de los sitios involucrados.

<sup>25</sup>Nota en Poe, “The mystery of Marie Rogêt”, en *op. cit.*, p. 314.

## Un método creativo basado en detalles

Esto mismo nos hace dudar de Juan del Rosal cuando pretende caracterizar el método de Dupin descrito por Poe como un “razonar inteligentemente” para encontrar a su culpable, concibiendo la realidad conforme al esquema mental del investigador.<sup>26</sup> De hecho, el mismo Dupin critica esta postura en los miembros de la policía parisina: “They consider only their own ideas of ingenuity; and, in searching for anything hidden, advert only to the modes in which they would have hidden it”.<sup>27</sup>

Los procedimientos de Dupin son más complejos que eso, pues se ajustan a las circunstancias y características del crimen que debe solucionar. Eso es precisamente lo que hace que en la figura de Edgar Allan Poe confluyan diferentes esquemas de la novela policiaca que serán tan explotados años después por sus sucesores: 1) la novela de problema imposible (principalmente el crimen de cuarto cerrado), 2) la solución del problema sin salir de casa a partir de información de segunda mano (también conocida como “detective de sillón”), y 3) el método de engaño

<sup>26</sup>Juan del Rosal, *Crimen y criminal en la novela policiaca*, 1947, Madrid, Instituto Editorial REUS, p. 58.

<sup>27</sup>Poe, “The purloined letter”, en *op. cit.*, p. 404.

psicológico.<sup>28</sup> Estos esquemas se vinculan a las variantes de crimen que Agata Christie denominará luego “desde dentro” y “desde fuera”.<sup>29</sup> Cada uno tiene una complejidad distinta y requiere un procedimiento de abordaje también diferente.

De esta manera en los crímenes desde dentro, con un criminal incluso conocido, lo que importa es conocer los caracteres de su mente para determinar sus recursos y la lógica de su proceder, calibrar su agudeza mental para intentar resolver el misterio,<sup>30</sup> mientras que en los crímenes desde fuera, cada rasgo del crimen, cada circunstancia que lo rodea representan indicios que apuntan hacia el carácter o circunstancias del malhechor mismo para realizar su búsqueda. Precisamente por ello, porque “exceden los límites de las meras reglas”,<sup>31</sup> para Poe la habilidad del analista depende de su capacidad para acudir a las circunstancias específicas que envuelven los hechos.

Para Carlo Ginzburg, que toma la idea del historiador del arte Aby

Warburg,<sup>32</sup> y María Elena Bitonte, que la remonta a Gustave Flaubert (1821-1880),<sup>33</sup> la verdad se encuentra en los detalles. Edgar Allan Poe, en cambio, afirma que la tendencia a buscar la verdad en los detalles conduce al error.<sup>34</sup> Enunciados que solo aparentemente son contradictorios, en realidad llevan a lo mismo en el fondo.

Para Ginzburg y Bitonte, son los pequeños indicios los que, rastreados e interpretados con precisión, llevan al todo que los ha producido. Para Poe, el equívoco no consiste en la búsqueda de los detalles *per se*, sino en quedarse en ellos sin encontrar el común denominador que los asocia y que les da sentido: ver los árboles sin ver el bosque. Por eso puede criticar al legendario ladrón y luego detective francés Eugène-François Vidocq (1775-1857), primer director de la Sûreté Nationale y uno de los primeros investigadores privados profesionales de la historia, del cual Dupin afirma que

was a good guesser, and a persevering man. But, without educated thought, he erred continually by the very intensity of his investigations. He impaired his vision by holding the object too close. He might see,

<sup>28</sup> César E. Díaz, *La novela policiaca*, 1973, Barcelona, Acervo, pp. 21-22.

<sup>29</sup> Agata Christie, “El asesino de la guía de ferrocarriles”, en *Obras completas I*, 3a. ed., 1984, Barcelona, Orbis, traducción de DIORKI traductores, p. 434.

<sup>30</sup> Poe, “The purloined letter”, en *op. cit.*, pp. 404 y 409-410.

<sup>31</sup> Poe, “The murders in the Rue Morgue”, en *op. cit.*, p. 264.

<sup>32</sup> Citado en Carlo Ginzburg, *op. cit.*, p. 138.

<sup>33</sup> María Elena Bitonte, *loc. cit.*

<sup>34</sup> Poe, “The mystery of Marie Rogêt”, en *op. cit.*, p. 388.

## NOTAS

perhaps, one or two points with unusual clearness, but in so doing he, necessarily, lost sight of the matter as a whole.<sup>35</sup>

Para Poe, en voz de su detective, la exuberancia en el ingenio, aquel que raya incluso en la fantasía, lleva desventuradamente a inventar las respuestas, en lugar de a encontrarlas, debido a un exceso de profundidad. Al final de cuentas, los indicios están a la vista, son invariablemente superficiales,<sup>36</sup> y por lo mismo perceptibles, pero hay que saber dónde buscar y cómo reconocerlos, pues es muy común que lo más difícil de notar sea lo más evidente.<sup>37</sup> Y es lo más evidente, el indicio, lo que debe orientar la percepción hacia lo menos evidente, el todo del que forma parte.<sup>38</sup>

Basándose en estos indicios, al igual que el caballero Dupin al reconstruir la línea de pensamientos de su fiel asociado en el célebre pasaje de la calle cercana al Palais Royale (que lo llevan del vulgar encontronazo con un frutero hasta una serie de eruditas consideraciones cosmogónicas y chismes de la escena teatral de la ciudad), Poe no tiene empacho en hablar de su habilidad para repasar retrospectivamente los hechos, aun

<sup>35</sup> Poe, "The murders in the Rue Morgue", en *op. cit.*, p. 284.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

<sup>37</sup> Poe, "The purloined letter", en *op. cit.*, p. 411.

<sup>38</sup> María Elena Bitonte, *loc. cit.*

cuando se limite a los pasos de la composición literaria.<sup>39</sup>

### La heurística creativa como falso método indicial

En Edgar Allan Poe, el método es necesario incluso para la creación artística; no obstante, al revés del método cinegético, aquí no se trataba de un proceso de descubrimiento, en el que se partiera de indicios en la búsqueda de la realidad que los explicara, sino del planteamiento de una explicación o desenlace en la que convergieran posteriormente todas las pistas: "It is only with the dénouement constantly in view that we can give a plot its indispensable air of consequence, or causation, by making the incidents, and especially the tone at all points, tend to the development of the intention"<sup>40</sup>.

Se trataba, pues, de un método, de una heurística creativa, no el "sutil frenesi" o la "intuición extática" con los que los poetas de la época buscaban rodear sus trabajos como una manera de conferirles valor al equipararlos a una revelación de índole sobrenatural.<sup>41</sup> Para Poe, la explicitación del método era una muestra de inteligencia y previsión meramente humana que emparentaba su trabajo

<sup>39</sup> Poe, "The philosophy of composition", en *op. cit.*, p. 159.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 159.

con el de las ciencias apoyadas por el cálculo matemático. Para ser científico, el razonamiento que llevara a la producción de una obra literaria de calidad no debía confiarse a la intuición o al azar, sino realizarse “with the precision and rigid consequence of a mathematical problem”,<sup>42</sup> comenzando por el conocimiento del todo que se pretendía lograr, para luego retroceder hasta el inicio del fenómeno creativo, hacia las partes con las cuales se buscaba recrearlo cronológicamente.<sup>43</sup>

¿Ocurría así con sus cuentos de raciocinio? ¿Partía Poe del diseño previo de un desenlace planeado para causar un efecto, y a partir de ahí determinaba los indicios que debían impulsarlo paso a paso hasta su explicación? Sin duda, y por lo mismo el resultado de “La carta robada” y “Los asesinatos de la calle Morgue” están tan ampliamente logrados (igual que en “El escarabajo de oro”), mientras que en el caso de “El misterio de María Rogêt”, ajeno a su diseño final en tanto que fue un asesinato real que nunca se resolvió, presenta un desenlace oscuro aunque pretendidamente exitoso: porque el seguimiento de un caso real a partir de las pistas encontradas en los periódicos, aunque meticulosamente realizado, “sobrexcitado quizás en algunos aspectos, insuficiente en otros”, no

garantizaba la solución correcta, por más “extrañamente convincente” que resultara su hipótesis.<sup>44</sup> Desde luego, la invención no es igual que la búsqueda, y los indicios difícilmente son tan límpidos y concluyentes en la segunda como lo son en la primera.

Como señalaron los críticos literarios en su momento, la eficacia de la investigación en “Los asesinatos de la calle Morgue” tenía más que ver con que Poe lo hubiese escrito “hacia atrás”, con la solución pensada de antemano, que con el verdadero genio investigador. El mismo Poe se preguntaba: “¿Dónde radica el ingenio [...] de desenmarañar un enredo que uno mismo ha creado con el expreso deseo de desenmarañarlo?”<sup>45</sup>

En “El misterio de María Rogêt” no existía esa posibilidad, pues tratándose de un asesinato verdadero tenía que desentrañarse de atrás hacia adelante en un momento en el que la policía no estaba más cerca de resolverlo que en julio de 1841. Pero Poe se aseguró en el texto una vía de escape: el suyo era un cuento basado en paralelismos, no en coincidencias exactas. Trasladar la acción a París le permitía apartarse de los rígidos hechos del caso y “si

<sup>44</sup> Amy Gilman Srebnick, *The mysterious death of Mary Rogers: Sex and culture in nineteenth-century New York*, 1997, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, p. 110.

<sup>45</sup> Citado en Daniel Stashower, *Edgar Allan Poe y el misterio de la bella cigarrera*, 2010, Barcelona, Alba, traducción de Miguel Temprano García, s/p.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

## NOTAS

alguno de los detalles no coincidía con los de la tragedia neoyorquina, podía achacarlo al cambio de escenario”.<sup>46</sup> De este modo, no era imputable al autor si la sucesión de los acontecimientos, distorsionados por cualquier pequeño fallo intermedio, terminaban alejándose inexorablemente de los hechos del caso original. ¿No funcionaba así el epígrafe tomado de Novalis para su cuento? La inexactitud en los desenlaces de dos hechos tan similares no era inducida por el error de su análisis, sino que eran producto de la misma alteridad.

### Conclusión

La exuberante imaginación poética de Edgar Allan Poe confirma la búsqueda de la época por hacerse de métodos confiables para el análisis de los enigmas del mundo real (al menos, tan real como lo suponía el positivismo comptiano), lo cual, desde finales del siglo XVIII, propendía a la aplicación social de teorías pseudocientíficas como la fisiognomía y la frenología, así como a prácticas tan poco confiables como el mesmerismo y la grafología en su intento de conocer y, en la medida de lo posible, prever las tendencias de la mente humana.

No obstante, antes que investigador, Poe se nos presenta como inventor de soluciones detalladas y verosími-

les para complejos relatos de fantasía. En su concepción de que lo científico-matemático y lo imaginativo-poético constituían una unidad, y del hecho de que el hombre no puede crear de la nada, pensaba que la actividad de la imaginación consistía esencialmente en buscar nuevas conexiones entre lo ya existente.<sup>47</sup> Las mojoneras para guiarse entre los hechos y establecer sus vínculos son sus indicios, para el manejo de los cuales proponía a nivel literario un método que bien podría denominarse “heurística creativa”.

Si bien es cierto que la palabra “heurística”, que suele asociarse con el descubrimiento, implica también inventar (del griego εὐρίσκειν, “hallar, inventar”), y resulta claro, por lo tanto, que la heurística creativa, y más todavía la de narrativa detectivesca, comparte con la investigación científica una serie de procedimientos, también es verdad que estos se aplican a la inversa. Los métodos de las ciencias sociales y los de la creación literaria no son los mismos y precisamente por ese motivo los argumentos a veces sostenidos con respecto a las semejanzas entre la literatura y las ciencias sociales en cuanto a su capacidad para conocer el mundo necesitan continuar bajo la lupa.

<sup>47</sup> Clemens A. Franken Kurzen, *Crimen y verdad en la novela policial chilena actual*, 2003, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile, pp. 25-26.

<sup>46</sup> Stashower, *loc. cit.*

## SURREALISMO: UN ASALTO POÉTICO A LA RAZÓN

---

*Ivonne G. Villalón\**

**RESUMEN:** Con la Ilustración, la racionalidad devino la pauta del desarrollo de la civilización occidental, paradigma que impulsó la evolución de la modernidad. Los siglos XIX y XX tomaron por asalto el modelo racionalista desde la filosofía, la sociología, las ciencias y el arte, hasta que su debilidad terminó por agotar sus propios fundamentos. El surrealismo, que irrumpió en el mundo del arte en la década de 1920, formó parte de estas oleadas críticas, pero no lo hizo en el plano de las ideas, sino en la liberación poética, como un movimiento artístico que buscaba subvertir el orden racional a través de la expresión irracional y reivindicando la moral del instante.

**PALABRAS CLAVE:** surrealismo, modernidad, racionalidad, liberación poética.

**RECEPCIÓN:** 6 de noviembre de 2014.  
**ACEPTACIÓN:** 9 de junio de 2015.

### SURREALISM: A POETIC ASSAULT TO REASON

**ABSTRACT:** Rationality, along with the Enlightenment, became the standard of the development of Western civilization, a paradigm provoking the evolution of modernity. The nineteenth and twentieth century attacked this rationalistic model in philosophy, sociology, the sciences, and the arts to the point that its weakness destroyed its own foundations. Surrealism, which erupted in the art world in the 1920s, was a part of those critics, but not at a rational level but through poetic freedom as an artistic movement that sought to subvert rationality through irrational expression and by defending the ethics of the moment.

**KEYWORDS:** surrealism, modernity, rationality, poetic freedom.

\* Escritora y editora. Egresada de Relaciones Internacionales, ITAM.

## SURREALISMO: UN ASALTO POÉTICO A LA RAZÓN

*La mano del pintor [...] vuela  
y, enamorada de su propio movimiento,  
dibuja formas que aparecen espontáneamente*

ANDRÉ BRETON

*Que no conozca el significado de mi arte  
no significa que no lo tenga*

SALVADOR DALÍ

158

La Ilustración puso a la razón a cargo del devenir de la civilización, señalando el camino e iluminando el horizonte. Desterradas, en la oscuridad quedarían —gracias a las luces de las ciencias— la mística, la imaginación y las pasiones. Era la promesa de un mundo nuevo, el anuncio del inexorable progreso. El encanto tremendamente esperanzador de la utopía racional ilustrada no solo emanaba de la afirmación de que alcanzarla era posible, sino de que el cambio dependía del hombre. De acuerdo con estas ideas, cada individuo llevaba en sí, por esencia, la semilla del progreso, a saber, la racionalidad o la capacidad de pensar, conocer y entender, criticar y revolucionar la realidad. Si la realidad resultaba cognoscible era porque

la Naturaleza (o la totalidad) y el hombre comparten el lenguaje racional. Pese a revelarse como caótica y azarosa, la Naturaleza no lo es; de hecho, se rige por leyes racionales que el hombre ha de descifrar. Con ello, la Ilustración despojó a los monarcas de su poder sobre la vida pública y a las deidades su omnipotencia sobre el destino del hombre, restituyéndoselo a él mismo. De la tesis hegeliana que establece como fundamento ontológico que “todo lo real es racional, y todo lo racional es real”<sup>1</sup> se deduce que lo irracional es irreal. Al grito de *Sapere aude!* (¡Tened el valor de servirte de tu propia razón!), el pensamiento ilustrado exhortaba

<sup>1</sup> G. W. Hegel, “Prefacio”, en *Filosofía del Derecho*, 1986, México, Juan Pablos Editor, trad. de Angélica Mendoza de Montero.

a todos los hombres a liberarse de las cadenas de su incapacidad culpable<sup>2</sup> y encaminarse hacia la construcción de este nuevo orden político (un sistema representativo sustentado del contrato social), cultural, ideológico y moral (el imperativo categórico o preceptos morales objetivos emanados de la razón).

A grandes rasgos, la modernidad ilustrada se levantó sobre tres pilares: en el antropológico, sostenía la idea de un sujeto racional entera e inherentemente capaz de comprender la realidad; en el ontológico, suponía que la totalidad (o la Naturaleza) se deja comprender porque ella misma está trazada por lineamientos racionales, sin ninguna parcela de caos; y en el epistemológico, señalaba que hay una perfecta adecuación entre sujeto y objeto o entre individuo y realidad, de modo que el conocimiento crea un perfecto isomorfismo entre la realidad y lo que se percibe de ella. La

<sup>2</sup>“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin tutela de otro.” Según Kant, es a través de la crítica y de la trasgresión del *statu quo* que se lograría un nuevo orden que se revelaría contra el antiguo despotismo, contra el automatismo, la obediencia impensada y la ceguera ante la fe. La tarea es construir un mundo y una comunidad política que se funden en el uso público de la razón, en la libertad. Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, 1978, México, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

racionalidad devino la pauta del desarrollo de la civilización, paradigma que impulsó la evolución de la modernidad sobre todo entre los siglos XVI a XVIII. Pero desde sus inicios, el encumbramiento de la razón sufrió sucesivos cuestionamientos, a la sombra de lo cual se asoma una gran paradoja: finalmente, la crítica del *statu quo*, semilla ilustrada del progreso, terminaría por devorarse a sí misma. Los siglos XIX y XX tomaron por asalto el modelo racionalista desde la filosofía, la sociología, las ciencias y el arte. El surrealismo no fue la excepción, e irrumpió para subvertir ese mundo desde la liberación poética.

Una de los primeros preceptos ilustrados en ser derruido fue la concepción universalista de la humanidad. Primero, Nietzsche negaría una definición de lo humano centrada en su racionalidad, afirmando que esta es concebida en forma distinta de una época a otra. Más aún, usando el bisturí de la razón, asfixió el idealismo ilustrado develando las fuerzas irracionales que en realidad mueven el mundo: el egoísmo, las luchas de poder y el afán de dominio. Repudiando las definiciones esencialistas y universalistas del humanismo, este pensador decimonónico afirmaba:

El mundo es un caos, no es una máquina, ni un organismo, ni tiene una finalidad, pues lo que le caracteriza es “la falta de orden, de estructura,

## NOTAS

de forma, de bondad de sabiduría y demás esteticismos humanos.” [...] La ciencia moderna ha destronado definitivamente al hombre: ni ocupa el lugar central, ni representa el fin del mismo, ni se diferencia esencialmente de las especies inferiores de las que proviene. No cabe para el mundo ninguna justificación.<sup>3</sup>

Si este fue el punto de partida contra el esencialismo ilustrado, Sartre y Wittgenstein llevarían la crítica hasta su asfixia. Primero, al afirmar que “la existencia precede a la esencia”, Sartre negó una esencia primigenia, trascendental y determinante de la existencia. La construcción del ser, según el existencialismo, es producto de una elección tan permanente como singular, lo cual anula la noción racionalista de predestinación del hombre a un fin último determinado *a priori* por el concepto ideal de hombre (ser racional). Hay tantos conceptos de hombres como hombres, por ende, no existe lo humano. “Soy responsable por mí mismo [...] y creo cierta imagen del hombre que yo elijo —sentenciaba Sartre—; eligiéndome elijo al hombre.”<sup>4</sup> Libertad, angustia y creación, entonces, son condiciones que atraviesan y en las que se da luz al ser.

<sup>3</sup> José Emilio Esteban Enguita, *Friederich Nietzsche: fragmentos póstumos sobre política*, 2004, México, Trotta, pp. 15-16.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 1973, Buenos Aires, Editorial Sur, trad. de Victoria Patri de Fernández, p. 21.

Por su parte, Wittgenstein, en la segunda etapa de su pensamiento (después del *Tractatus Logico-Philosophicus*), en la que el fin del lenguaje deja de ser entendido como mera representación y se reconoce su posible utilidad para vivir, comunicar y producir cosas, el filósofo admite que son las prácticas sociales las que definen los marcos dentro de los cuales el lenguaje tiene significado para alcanzar los fines de los hablantes. El lenguaje es asimilado como un juego que se desarrolla en un sistema de reglas y estipula los significados posibles, es decir, la validez de las palabras. La multiplicidad de significados implica que pueden variar de un sistema a otro; más aún, que todas las verdades lo son dentro del sistema al que pertenecen y desde el cual emanan. Si toda herramienta de lenguaje obedece a un uso social, todas son iguales en el mismo tiempo y sentido, por lo que es racionalmente imposible argumentar que un sistema lingüístico es mejor que otro, o afirmar que las verdades de un sistema tienen más validez que otras. En este crisol, de hecho, los sistemas lingüísticos no son ni siquiera comparables entre sí. La afirmación de Wittgenstein sobre los pluralismos regionales fue fulminante porque impide reivindicar una racionalidad universal común y unificadora a todo sistema lingüístico.

Una vez demolida la noción de un sujeto inherentemente racional, ¿qué pasaría con la epistemología moderna? Nietzsche tiró por la borda la pretensión de objetividad racional. Para él, las verdades no están ancladas en la realidad, sino que son construidas por significados y lenguajes propios del hombre; al ser ilusorias, no se puede extraer ninguna autoridad o exigencia moral de ellas. Lo que este pensador decimonónico hizo desde una apuesta por el sinsentido, para Max Weber sería la conclusión de un intento por analizar la validez de las ciencias exactas y humanas. Mientras que las primeras emplean un método explicativo y arrojan leyes causales, las segundas emplean el método comprensivo, que va por la vía hermenéutica o interpretativa. Sin embargo, en ambas vertientes de la ciencia, la comprensión de las partes necesariamente afecta al todo, lo cual implica que el conocimiento es circular. Al margen de la naturaleza del objeto de estudio en cuestión —argumenta el sociólogo—, en todo conocimiento interfieren los valores y las creencias del sujeto; por lo tanto, no hay conocimiento libre de tintes irracionales. Incluso la elección de un método de estudio implica que, de antemano, haya una concepción de los resultados esperados, *ergo*, que los fines científicos están contenidos *a priori* en los medios. Si los fines científicos

dependen de la subjetividad y la ciencia en realidad es dirigida por la pasión irracional, el mundo no posee un significado inherente que el hombre deba descifrar. Así, el sociólogo sacó a la luz un problema tan fundamental como renuente en las ciencias: la reificación de sus supuestos, según la cual la objetividad de ideas y supuestos tiene un sustento de origen subjetivo.<sup>5</sup> La realidad, concluye Weber, carece de un significado en sí y no es cognoscible objetivamente a través de las ciencias, como lo postulaba el ideal kantiano. Toda verdad está atravesada por la subjetividad humana.<sup>6</sup>

Detrás del pensamiento ilustrado hay una honda arrogancia homocentrista de la racionalidad técnica moderna, ya que el ser es entendido con la razón y el hombre fija las verdades sin salir de su subjetividad. Al hablar del *Dasein* (“el ser ahí”) en *El ser y el tiempo* (1927), Heidegger critica-ba con agudeza la trayectoria de la

<sup>5</sup> Véase Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, 1985, Madrid, Tecnos.

<sup>6</sup> El ideal kantiano plantea que lo que se puede conocer está delimitado y determinado por las facultades del sujeto. Lo que se revela a él es un fenómeno captable a partir de su condición subjetiva trascendental (las condiciones de posibilidad de su experiencia). Hace la distinción entre fenómeno y noumeno. Este último es la cosa en sí que escapará, justamente, a las limitantes del sujeto que se aproxime al objeto. De haber un significado en sí —lo que Kant asociará con lo nouménico— escaparía. Así, todo lo que el humano puede conocer queda atravesado por su condición subjetiva.

## NOTAS

historia filosófica de Occidente por confundir siempre el ser con el ente, o bien, lo óptico con lo ontológico. El ser estaba en el olvido, y aquel pensamiento que no lo comprende nos orilla a entenderlo desde la razón y a fijar las verdades desde la subjetividad humana. De ahí que en Occidente solo se piensa el mundo en términos de objetividades individualizadas. Es a partir del olvido del ser que se busca atrapar la realidad desde lo subjetivo. Cuando el hombre es elevado a la fuente única del sentido del mundo fácilmente se desentiende como parte de una realidad que muy pronto se subjetiviza. El ser, para Heidegger, es arrojado a la existencia, fuera de sí; es lanzado siempre al porvenir y es el único que se sabe inmerso en un horizonte de temporalidad (pasado, presente y futuro), con claridad es y dejará de ser. Somos seres cuya esencia es exógena, que podrá o no llegar a realizarse plenamente. El ser no es algo, ni se puede explicar exhaustivamente. Se revelará constante y sutilmente, pero solo en el ensordecedor silencio de la razón, en el cese del control, en la entrega.

Partiendo de este anclaje ontológico, Heidegger ve la necesidad de situar en la temporalidad el fundamento del *ser ahí* y la necesidad de reconocer en la exterioridad las posibilidades de conformación de la conciencia humana. Epistemológicamente,

para él la historicidad ha de volverse el objeto de estudio porque apunta a un reconocimiento de que somos más tradición y memoria que libertad de conciencia: “el hombre, pensado a través de estas rejas estrechas del humanismo, es un ser apátrida”.<sup>7</sup> Contra el encumbramiento del ser y la deriva subjetivista, Heidegger, al decir que “la patria de este morar histórico es la proximidad al ser”,<sup>8</sup> en realidad nos dirige la mirada hacia la tradición. No es que las verdades sean pensadas exclusivamente por el yo: es la tradición, los marcos cognitivos hilvanados en la historia, lo ya pensado, lo que permite el advenimiento de las mismas. No es el hombre el que habla al lenguaje, sino el lenguaje quien habla al hombre. Aquí el ego racionalista, embriagado del poder emanado de su capacidad de conocer y dominar la totalidad, aquel que creía constituir la realidad en vez de ser constituido por ella, se desinfló ante el llamado heideggeriano de humildad y reconocimiento de los ancestros y sus ideas heredadas.

Mientras que para Kant las condiciones de posibilidad del pensamiento (en tanto conocimiento) son universales, trascendentales y determinadas

<sup>7</sup>Ignacio Bárcenas Monroy, “El hombre como pliegue del saber: Foucault y su crítica al humanismo”, *Ciencia Ergo Sum*, vol. 14, núm. 1, marzo-junio de 2007, p. 29.

<sup>8</sup>Martin Heidegger, *Hitos*, 2001, Madrid, Alianza, p. 278.

*a priori*, tanto para Heidegger como para Foucault las categorías históricas son las que permiten la creación de verdades. Al igual que sus antecesores, Foucault deslinda la génesis de las verdades de una realidad objetiva preexistente al discurso e incluso la coloca en el poder, o bien, en un impulso irracional. Los discursos, en vez de ser espejo de las verdades, son productores de ellas y crean realidades. De hecho, para el pensador francés, las verdades están imbricadas a las causas y consecuencias del poder que, a su vez, marcan y distinguen a las épocas. Por tanto, en lugar de buscar esencias en ellas, hay que trazar las fuerzas de poder en las que se sustenta y que pregona cada sistema y época. Se trata de pensar lo no pensado, de develar lo implícito en los juicios, de comprender las verdades que constituyen al ser y que son forjadas por reglas internas del lenguaje. Todo, incluido el sujeto, es una construcción discursiva. Sutil y progresivamente, los sujetos se circunscriben a prácticas sociales, filosóficas, educativas y morales; más que dominar los discursos y las estructuras, somos constituidos por juegos de poder y saber cuyas directrices seguimos, ya sea por imposición o aceptación. Así, Foucault rompe con la ilusión de control del sujeto sobre las superestructuras que lo rodean y que la verdad liberará al hombre.

Más allá de la construcción y deconstrucción de los cimientos filosóficos de la modernidad, lo que marcaría imborrablemente el siglo XX serían sus consecuencias prácticas, lo cual impulsó una reflexión sobre las ideas que habían tejido ese mundo. La máquina y su inserción en el trabajo, la construcción y la industria, la producción en serie, la proliferación de grandes urbes, el riel, la penicilina, la linterna mágica, aves motorizadas volando por los cielos, el telégrafo y los motores que reemplazaron al caballo, acortando las distancias entre hombres y naciones. A gran velocidad, todo se coló al paisaje del mundo del siglo XX tanto como a la cotidianidad occidental. Los frutos de la ciencia y el progreso eran inminentes, lo mismo que el sometimiento de la naturaleza a la voluntad humana. Pero progresivamente este mundo del fierro y la escuadra condujo a la mecanización del trabajo y la vida, a la exclusión de las mayorías, a la enajenación consumista, al ascenso del totalitarismo, a la catástrofe bélica y a la *banalización del mal* (por tomar la frase de Arendt para explicar la Segunda Guerra Mundial).<sup>9</sup> ¿Por qué el anhelado progreso y los avances científicos coincidían con el auge de estos males?

<sup>9</sup>Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, 2003, Barcelona, Lumen, trad. de Carlos Ribalta.

## NOTAS

Paradójicamente, el éxito del modelo racional fue la causa de su propio fracaso, obvio en sus consecuencias. Y es que el ideal moderno, impulsado primero para conocer exhaustivamente la realidad (racionalidad de medios) y encaminar a la humanidad hacia el progreso (racionalidad de fines), en última instancia demostró traer en las entrañas una profunda ansia de perfecto control subjetivo y objetivo. El progreso develó que su impulso era una sed de incesante control y dominio de la realidad; es decir, una lógica racional estratégica, instrumental y despersonalizada marcada por una condición ontológica de insatisfacción. Si para Weber esto fue originado por una prosperidad técnica hecha a costa del ala moral racional, para Heidegger fue causado por el encumbramiento de la subjetividad y el abandono del ser. Sin embargo, como dijo este último de la deriva racionalista y su ímpetu de control, “son consecuencias necesarias de la técnica, la ciencia moderna, el Estado totalitario”.<sup>10</sup> Si el totalitarismo aparece como la cara política de la técnica, en el que el Estado instrumentaliza cada aspecto de la vida, en su aspecto social la vorágine industrializadora

alcanza las instituciones que orientan el pensamiento a través del derecho, la democracia, la religión y la política; y, por último, filosóficamente genera el subjetivismo, por el cual el sujeto lo instrumentaliza todo. Una sociedad administrada, cuyo funcionamiento es igual de eficaz que una máquina y en la que los individuos realizan sus tareas asignadas como engranajes del todo, es la que terminó materializando el ideal ilustrado. Es un mundo donde la homogeneidad, la automatización, los trazos perfectos, el orden se superponen al caos, la espontaneidad, la libre elección del destino. Entonces, la técnica no solo se sirve sino que crea un tipo de hombre: un administrador o gerente que realiza su trabajo perfectamente y sin cuestionamientos, que valora el conocimiento en función de su utilidad, de su capacidad de instrumentalizar la naturaleza, y no en sí mismo. En palabras de Cerezo Galán:

Cuando el principio del cálculo se automatiza y autonomiza se vuelve impulsivo y totalitario como un instinto. Tecocracia y burocracia, ingeniería social y pedagogía subliminal, técnicas de organización y técnicas de modificación de conducta [...] generan irremediamente una sociedad cosificada. La ecuación “técnica y humanismo” arroja ahora toda su turbadora ambigüedad: nunca ha estado el hombre más en manos de

<sup>10</sup> Pedro Cerezo Galán, “Metafísica, técnica y humanismo”, en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, 1993, Madrid, Editorial Complutense, p. 75.

sí mismo ni más próximo al sueño humanista de auto-producir su propia subjetividad; pero nunca se ha sentido, a la vez, más extraño a sí mismo, más en poder de un destino que no puede conjurar.<sup>11</sup>

Lo paradójico es que en este afán de objetivar y controlarlo todo, el sujeto termina siendo instrumentalizado por la misma lógica racionalista que auguraba su emancipación. En este sentido, Foucault sostiene que el humanismo racionalista es un nodo discursivo que reiteradamente promete más libertad al hombre a medida que se someta a su institucionalidad, generando así una situación de “soberanía sometida” que se ejerce a través de una rígida cuadrícula epistemológica. Lo que él argumenta es que mediante la producción de verdades las disciplinas, se imprimen sin excepción mecanismos de sujeción, objetivación o construcción de ciertos tipos de sujetos (desde los individuos hasta las sociedades). Por sí mismas, las disciplinas delimitan los patrones de normalidad, o bien, entre lo permisible y lo prohibido. De aquí que Foucault haya insistido en que “la tecnología política moderna, moldea al cuerpo, sometiéndolo a una lógica ajena a la propia y [...] en una racionalidad estratégica como mode-

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

lo de control social”.<sup>12</sup> Entonces, detrás de las promesas libertarias del ideal de la modernidad se escondían fuerzas que desde la profundidad no hacían más que aprisionar al sujeto con barrotes de ilusoria emancipación. Pero más que tratarse de un planteamiento nuevo, profundizó una noción esbozada por Weber, quien acuñó la analogía de la jaula de hierro, creada con el triunfo de la “dictadura de la burocracia”, en oposición a toda posibilidad de carisma. Si bien cada ápice del interior de la jaula es controlado por los tentáculos de la racionalidad,<sup>13</sup> a la vez entrañó una derrota para la humanidad por el encierro y la aniquilación de la libertad que deja tras de sí el insaciable afán de dominio. Tal es el grado de objetivación por parte de la razón subjetiva, que el sujeto termina por ser presa de la objetivación, instrumentalización y

<sup>12</sup> María Dolores París, “Weber: racionalidad política”, 3 de octubre de 2014, en <[http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/100-2605apc.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/100-2605apc.pdf)>, p. 282.

<sup>13</sup> Como dice textualmente Cousiño: “en la etapa final de este triple proceso de racionalización, se ve aparecer el problema de las instituciones racionales del Occidente moderno. En este contexto Weber elabora su teoría de la burocratización como una jaula de hierro. Para Weber esta racionalidad que se despliega de acuerdo [con] fines es una racionalidad que lleva al surgimiento de instituciones sociales extraordinariamente eficientes, extremadamente racionales, pero que constituyen una amenaza creciente para la libertad de los individuos”. Carlos Cousiño, “La jaula de hierro (acerca de Max Weber)”, *Estudios Públicos*, núm. 71, invierno de 1998, p. 52.

## NOTAS

automatización del proceso desencadenado por su propia razón. El precio que la humanidad ha pagado por este mundo construido a partir del cálculo y la escuadra ha sido demasiado alto: ha sacrificado en esta travesía su libertad.

### El asalto poético a la razón

El surrealismo se inserta indudablemente en estas oleadas de asalto a la razón. Pero el suyo no proviene de la cuna de la racionalidad ilustrada —la crítica racional; se trata de un asalto poético, de un movimiento artístico que buscaba subvertir el orden racional desde la expresión irracional. En vez de obedecer a una responsabilidad intelectual manifestaba la exigencia de una pasión colérica. El orden racional es derruido a través del automatismo, de una especie de pensamiento onírico y espontáneo, libre de cualquier control de la razón: la escritura automática, a la que recurrió la poesía, tuvo su equivalente en el *collage*, el *frottage* y el método pánico-crítico que se plasmó en las artes plásticas. Por su propio punto de partida, la obra surrealista resulta un sinsentido para la perspectiva común; más aún, como apunta Georges Bataille, resulta “molesta, pero en el fondo carece prácticamente de importancia que irrite a los débiles: no es

más que una consecuencia inevitable, *por lo demás* deseable y dichosa”.<sup>14</sup> Lo interesante del escándalo está en el efecto transformador de la conmoción: el sinsentido irrumpe, se adentra a través de los sentidos para desquebrajar la lógica racional. En este tenor, hay una doble potencia subversiva —en su génesis y en su resultado— en el arte surrealista. Es así como termina por sustraer “el espíritu del hombre a cualquier otro fin que no sea el poético”.<sup>15</sup> Así lo definió Breton en el *Primer manifiesto surrealista*:

Surrealismo, sustantivo, masculino. Automatismo psíquico puro mediante el cual se intenta expresar verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo el funcionamiento real del pensamiento. Dictado mental sin control de la razón, más allá de cualquier consideración estética o ética.

Enciclopedia. Filosofía. El surrealismo se funda en la creencia en la realidad superior de ciertas formas de asociación anteriormente desatendidas, en la omnipotencia del sueño, en el juego sin finalidad determinada del pensamiento. Aspira a la destrucción definitiva de todos los mecanismos psíquicos y pretende ocupar su lugar en la solución de los problemas fundamentales de la vida.

<sup>14</sup> Georges Bataille, “El surrealismo y su diferencia con el existencialismo”, en Ignacio Díaz de la Serna y Phillipe Ollé-Laprune (selecc.), *Para leer a Georges Bataille*, 2012, México, Fondo de Cultura Económica, p. 437.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

Desde el principio estableció que el movimiento buscaba “ocupar su lugar en la solución de los problemas fundamentales de la vida”, dejando claro con ello que al surrealismo no le bastaba con incidir en el arte, sino que pretendía encabezar una revolución moral y social. A diferencia de muchas otras corrientes del arte o del pensamiento, el mérito de los surrealistas es haber creado y sostenido un movimiento al que su propia existencia estaba ligada, que implicaba una forma de vida que admitía lo lúdico y lo creativo. Aunque es renuente la alusión a un estricto código moral entre los surrealistas, no está tan bien definido. Buñuel, por ejemplo, refiere una moral de exaltación de la pasión, la reivindicación de cosas como el insulto y la risa.<sup>16</sup> En un intento de definirla, Bataille habla de la moral del instante. Ya el utilitaris-

<sup>16</sup>Al respecto, el pionero del cine surrealista revela en su autobiografía: “Lo que más me fascinaba de nuestras discusiones en el *Cyrano* [café en el que se reunía el grupo] era la fuerza del aspecto moral. Por primera vez en mi vida, había encontrado una moral coherente y estricta, sin una falla. Por supuesto, aquella moral surrealista, agresiva y clarividente, solía ser contraria a la moral corriente, que nos parecía abominable, pues nosotros rechazábamos en bloque los valores convencionales. Nuestra moral se apoyaba en otros criterios: exaltaba la pasión, la mixtificación, el insulto, la risa malévola, la atracción de las simas. [...] Todos nuestros gestos, nuestros reflejos y pensamientos nos parecían justificados, sin posible sombra de duda. Todo se sostenía en pie. Nuestra moral era más exigente y peligrosa, pero también más firme, más coherente y más densa que la otra”. Luis Buñuel, *Mi último suspiro*, 2012, México, Debolillo, p. 134.

mo racionalista, sustento de la civilización occidental, había dejado claro que el actuar y el pensar eran una serie de eslabones que se hilvanaban siempre hacia la consecución de un fin. Todo ha de ser útil. En todo actuar y pensar, el hombre imprime su naturaleza racional, instantes que, en conjunto, irremediamente tienden hacia un fin progresivo. No cabía en el mundo racional la posibilidad de darle valor al instante, al aquí y ahora efímero; por el contrario, el valor siempre se deriva del fin que se persigue. El surrealismo recupera —según el filósofo francés— una antigua libertad poética propia de la tradición mágica (relegada al exilio tras el arribo del racionalismo) pero que aparecía siempre asociada a una moral trascendente y ataba al instante a un fin último: la salvación. Lo que logra el surrealismo es “desprender la libre actividad del espíritu de tales servidumbres”, rescatando el instante en cuanto a sí.<sup>17</sup> ¿Qué es el automatismo, si no la libre entrega y fusión con el preciso momento?

Si no la sojuzgo, la libertad *existirá*: es la poesía; como las palabras han dejado de servir a algún significado útil, entonces se desencadenan y tal desencadenamiento es la imagen de la *existencia libre*, que se entrega únicamente en el instante. Esta aprehensión del instante —en el que al mismo tiempo la voluntad se des-

<sup>17</sup>Bataille, *op. cit.*, pp. 448-450.

## NOTAS

prende— tiene indudablemente un valor decisivo. [...] Si realmente destruimos la servidumbre a la que la existencia del instante se ve sometida por la actividad útil, el fondo se revelará repentinamente en nosotros con un insoportable resplandor. [...] La aprehensión del instante no podría diferenciarse del éxtasis.<sup>18</sup>

Más allá de las interpretaciones filosóficas del surrealismo, lo cierto es que estas ideas se plasmaron lúcidamente y de forma artística, y dejaron una marca en el arte del siglo XX. En el automatismo, por ejemplo, se encuentran los orígenes del “surrealismo abstracto” de Miró, Hans Arp y André Masson, en tanto que la representación de la vida onírica marcó estilísticamente la obra de Dalí, Magritte y Tanguy, así como la filmografía de Buñuel. De igual forma, mientras André Breton y Paul Éluard exploraban en la poesía irracional dándole rienda suelta a la “escritura automática”, Max Ernst se sumergía magistralmente en la creación a partir del *collage* y el *frottage*. Al mismo tiempo, en Estados Unidos Man Ray incursionaba en la fotografía con la técnica “rayografía con su objeto”, en la que la luz del objeto era captada por sí sola, sin mediación de la racionalidad del artista. Retomando el planteamiento bretoniano del *Segundo manifiesto surrealista* (1929) de que el surrealismo permitiría a la fantasía

“vengarse brillantemente de lo inanimado”, se originó el “misticismo de lo inanimado” que se expresó en Magritte y Dalí, quienes a través de la agrupación de objetos heterogéneos y de complejas formas investigaron los “enigmas de lo cotidiano y los resultados mágicos de lo ya conocido en un nuevo contexto”. Ancladas también en el rescate de la búsqueda mística y sensibilidad onírica estaba la pintura de Remedios Varo y Leonora Carrington, de las pocas pero notables mujeres que formaron parte del grupo y de los surrealistas.

Figura 1. “L’*évadé*”, Max Ernst, 1926 (*frottage*).

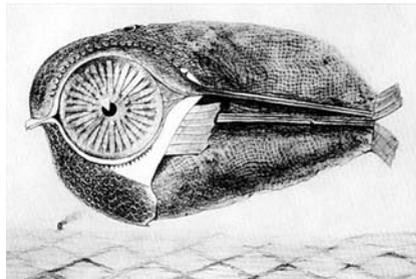


Figura 2. “*Aphrodisiac Telephone*”, Salvador Dalí, 1936.



<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 451.

Figura 3. "Un chien andalou", Luis Buñuel, 1929.



Otra vía para dislocar la estructura mental racionalista fue la yuxtaposición de técnicas: escritura y pintura, cuando las abiertas rupturas entre lo visto y lo escrito o entre el objeto y su representación, como plantea Magritte en cuadros como *Ceci n'est pas un pipe* o *La clé des songes* ponen a la razón en jaque, arrojada al abismo del sinsentido del caos por su incapacidad de comprender la realidad. ¿Qué es real: el objeto o su representación lingüística? En todo caso, el resultado en el espectador sería, si no de molestia e indignación, cuando menos de vértigo e incomodidad. Hay en el surrealismo una invitación a asomarse al borde de la frontera trazada por la civilización entre ella y el caos, lo desconocido e ingobernable del más allá, o incluso del propio interior, aquel abismo entre lo consciente y lo inconsciente. Si bien lo segundo ha sido desterrado por el manto ilusorio del progreso y el control, no por ello deja de existir y mover al hombre. Desde múltiples disciplinas, pero siempre partiendo de una negación de la razón desde la técnica, el surrea-

lismo significó un desbordamiento de una creatividad tan sobresaliente como radical de la mano de una explosión de fuentes irracionales de la actividad creadora que, como dijo el propio Max Ernst, trascendió por mucho la innovación técnica, de modo tal que el cuadro, el poema, la imagen o los objetos pronto abandonaban su condición de piezas para convertirse "en paradigma de la mentalidad surrealista".<sup>19</sup>

Figura 4. "Ceci n'est pas une pipe", René Magritte, 1928.



Por otro lado, este conjunto de antivalores materializados en el arte surrealista surgieron en oposición a la hipócrita moral dominante. De

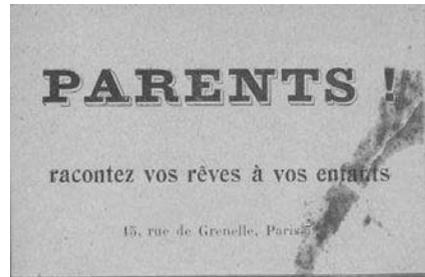
<sup>19</sup>Cathrin Klingsöhr-Leroy, *Surrealismo*, 2006, Colonia, Taschen, p. 9.

## NOTAS

ahí la importancia del escándalo burlesco, irónico e irreverente contra su principal enemigo: la burguesía. Ya lo decía Dalí: “El payaso no soy yo, sino esta sociedad tan monstruosamente cínica e inconscientemente ingenua que interpreta el papel de sería para disfrazar su locura”.<sup>20</sup> En la reivindicación del sueño como parte extensiva de la vigilia (único aspecto de la vida reconocido como real por estar dentro de los confines de la racionalidad) y del escándalo veían un potencial para quebrantar los tabúes mediante los cuales estaba “sujetada la soberanía” individual (por traer a colación el término foucaultiano). Así, las campañas surrealistas que hacían decir a los muros parisinos: “¡Padres! Cuéntenles sus sueños a sus hijos” (Figura 5). La dirección en los letreros era la de la Oficina de Investigaciones Surrealistas en París, pero trascendiendo la obviedad, la idea proclamaba el reconocimiento de los sueños como fuente de conocimiento, como algo digno de enseñanza no pese a, sino precisamente por su naturaleza irracional. He aquí un punto de fractura fundamental frente al paradigma de la modernidad. Los artistas que coincidieron en París en el periodo de entreguerras compartían un profundo desprecio por la sociedad burguesa y materialista a la que no solo responsabilizaban de las causas y

consecuencias de la Primera Guerra Mundial, sino que “por la superficialidad autocomplaciente de su vida y por su fe en la omnipotencia de los logros técnicos y científicos, sucumbió a una degeneración”.<sup>21</sup> Con una actitud francamente anarquista, una parte disidente de la burguesía se rebelaba contra la propia burguesía.

Figura 5. Letrero público.



Sin embargo, un movimiento centrado solo en reprobación moral y lúdica difícilmente podría haber aspirado a derruir los fundamentos de la civilización occidental y se agotaría en el verbalismo. Al final de cuentas, todo escándalo reiterado termina por normalizarse. La búsqueda de una salida a este dilema explica el aspecto político del surrealismo, y más concretamente, su andar por el camino del marxismo, lazo que se plasmó en 1920, con una colaboración de la revista *La révolution surréaliste* con su homóloga comunista *Clarté*. La mayoría de los surrealistas se iden-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 7.

tificaban ideológicamente con la izquierda, postura que se reveló en performances, manifestaciones o en piezas de denuncia a la injusticia social, de defensa del proletariado y de temática sexual. Basta pensar en *Los olvidados*, de Buñuel, o en *Les Reines de la main gauche* (1924), del escritor Pierre Naville, o en André Breton que, en su época tardía, junto con Diego Rivera y Trotsky, impulsó en México el *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*. Pero este vuelco político no se produjo sin desacuerdos y rupturas cruciales dentro del grupo, lo cual, sumados a la ola de exilios de la Segunda Guerra Mundial, provocarían su desarticulación.

En un mundo dividido por la escuadra y el riel, controlado por cerebros y máquinas (pero no por ello menos brutal que el previo), había que liberar al espíritu del yugo racional, al proletario de la miseria, a los impulsos de la represión. Ese mundo clamaba una revolución. En esto todos los surrealistas concordaban, mas no en que la solución estuviera en el materialismo histórico. Y es que el planteamiento surrealista difícilmente se podía hilvanar con el marxismo sin obvias contradicciones. Por ejemplo, el marxismo es esencialmente un planteamiento utópico racionalista, por lo que entraña la noción de “fin último” relacionado con el pro-

greso y la igualdad que los surrealistas contradecían con su apología del instante. El marxismo, finalmente, implica controles racionales externos e incita a actuar a la gente de determinada forma en pos de una esperanza de un mundo mejor. Mientras que para los marxistas el mundo estaba bien anclado en la conciencia, el universo surrealista se rige por los impulsos. Además, de acuerdo con Brassai, pronto el arte surrealista fue absorbido por la propia dinámica burguesa, con lo que quedaron abandonadas sus intenciones iniciales de solidaridad proletaria.

Ya para 1933 —dice el pintor—, el surrealismo no era una revolución salvaje, sino una revolución triunfante, cuyos impulsores disponían de poder. [Por ejemplo, aquella] lujosa publicación que no quedaba al alcance de los bolsillos de los proletarios, solo podía dirigirse a un ambiente de esnobs con títulos y dinero, a los primeros mecenas y coleccionistas de obras surrealistas.<sup>22</sup>

Más allá de las contradicciones teóricas y las críticas que pudiera haber generado este viraje, lo cierto es que una revolución como la anhelada debía tender un puente entre las necesidades poéticas y las materiales. Al menos, Breton lo tenía presente. Lo que él veía era un mun-

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

## NOTAS

do donde la poesía estaba divorciada de la actividad práctica. Citando nuevamente la poesía argumentativa de Bataille:

A este mundo familiar dividido por la escuadra y el riel, en el que el objeto y el yo están separados, [...] estamos infinitamente entregados: y nos hallamos tan perdidos en su profundidad que debemos reducir aquello que se le escapa. [...] No por eso, mediante un artificio de pensamiento, deja de someter el universo ínfimo o inmenso a cada sensación de escuadra que gobierna la realidad. La única declaración que en tales condiciones no es del todo ridícula consiste en decir hasta qué punto el trabajo de las ciencias ha privado de verdad a este sólido mundo. [...] De un enfangamiento tan sólido como este solo nos escapamos por la vía de la poesía. [Pero] no basta con que podamos alcanzar, por medio de algún método imprevisto, un mundo de pasión y de intensidad poética; lo que nos hace falta es mantener o, más exactamente, establecer entre una y otra esfera, una vía de paso: sin contraparte, la negación del mundo de la producción solo sería un suicidio o una mentira.<sup>23</sup>

Sería injusto e insulso juzgar el arte surrealista a partir de una reificación de sus supuestos o, peor aún, desacreditarlo en función de sus resultados. Lo relevante y profunda-

mente cautivador del surrealismo para cualquier ojo sensible, pero sobre todo para cualquier alma libre y que valora el sentido del humor ácido y cínico, está en su apuesta por la liberación del espíritu frente al dominio racionalista que termina por asfixiar pulsiones tan irracionales como humanas. Se trata de rescatar al hombre de la automatización técnica mediante el automatismo poético. Ladrillo por ladrillo, los cimientos de la modernidad se fueron desgajando hasta su debilitamiento. Hay quienes plantean que esta debilidad dio paso a la posmodernidad,<sup>24</sup> aunque falta por ver si lo que hoy impera es la muerte de la modernidad o simplemente su transformación o radicalización. Entre tanto, todas estas oleadas de cuestionamientos apuntan a la necesidad de replantear otras formas de existir contra la depredación u opresión que se instrumenta en pos del progreso, que apelen a la afirmación de múltiples posibilidades de vida. Con ello no necesariamente se postula la destrucción de un horizonte hacia el cual encaminar las aspiraciones y anhelos del bienestar humano. El surrealismo, pese a defender el sinsentido a ultranza, también planteaba una

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, Richard Rorty, *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*, 1995, Cambridge, Cambridge University Press; Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, 2002, México, Anagrama.

<sup>23</sup> Bataille, *op.cit.*, pp. 460 y 461.

utopía en la que se asoman las posibilidades de entender una revolución materialista que erradique la opresión desde el pensamiento poético. ¿Por qué ha de ser una revolución tan rígida y lejana de lo afectivo?

El legado surrealista no está solo en su aporte formal al arte que, en todo caso, fue más un resultado que un punto de partida. Queda el testimonio de una de las apuestas más valientes y radicales de su generación, de un tiempo limítrofe entre las facetas más brutales de la humanidad, catástrofes que ellos veían en el horizonte antes de que se produjeran sus más brutales consecuencias. Años después de aquel ingenuo idealismo, Buñuel, hablando en retrospectiva del surrealismo, escribió:

A veces digo que el surrealismo triunfó en lo accesorio y fracasó en lo esencial. [...] Reconocimiento artístico y éxito cultural que eran precisamente las cosas que menos nos importaban a la mayoría. [...] Lo que deseábamos más que nada, deseo imperioso e irrealizable, era trans-

formar el mundo y cambiar la vida. En este punto —el esencial— basta echar un vistazo alrededor para percatarnos de nuestro fracaso. [...] No podía ser de otro modo. Hoy medimos el ínfimo lugar que ocupaba el surrealismo en el mundo o en relación con las fuerzas incalculables y en constante renovación de la realidad histórica. Lo que me queda es, ante todo, el libre acceso a las profundidades del ser, reconocido y deseado, este llamamiento a la irracionalidad, a la oscuridad, a todos los impulsos que vienen de nuestro yo profundo. Llamamiento que sonaba por primera vez con tal fuerza, con tal vigor, en medio de una singular insolencia, de una afición al juego, de una decidida perseverancia en el combate contra todo lo que nos parecía nefasto.<sup>25</sup>

A manera de conclusión, solo habría que subrayar la rinocerónica importancia de la sandía primaveral que sonríe hacia la naturalidad burlesca de la retórica esencial del ser soliloquio que apunta hacia el quebranto de la inmunda levedad del ser.

<sup>25</sup> Buñuel, *op. cit.*, pp. 153-154.

©ITAM Derechos Reservados.

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

## LA CIENCIA: UN CAMINO HACIA DIOS PARA ARTURO ALDUNATE PHILLIPS

*Ciro E. Schmidt Andrade\**

RESUMEN: Arturo Aldunate, Premio Nacional de Literatura, se interesó por la ciencia, la literatura, la filosofía y la religión. En este trabajo se aborda su reflexión sobre temas relacionados con el conocimiento, especialmente en torno a las relaciones entre ciencias, metafísica y religión.

PALABRAS CLAVE: experiencia, ciencias, metafísica, Dios.

SCIENCE: THE PATH TO GOD ACCORDING  
TO ARTHUR ALDUNATE PHILLIPS

ABSTRACT: Arturo Aldunate Phillips, National Prize Winner in Literature studied science, literature, philosophy, and religion. In this article, we address his views on topics associated with knowledge, namely the relationship between science, metaphysics, and religion.

KEYWORDS: experience, sciences, metaphysics, God.

RECEPCIÓN: 14 de noviembre de 2014.

ACEPTACIÓN: 24 de septiembre de 2015.

\* Universidad Católica de Santiago, sede Puerto Montt.

## LA CIENCIA: UN CAMINO HACIA DIOS PARA ARTURO ALDUNATE PHILLIPS\*

*Todos mis libros son, en realidad, uno solo,  
continuación uno del otro*

Arturo Aldunate Phillips, como escritor multifacético, se ocupó de diversas ramas del saber, sobre todo el de las ciencias y en especial la física y la astronomía. Él mismo decía: “Vivo en un mundo en los

\* Arturo Aldunate Phillips fue un hombre versátil: ingeniero, estudioso de la ciencia, ensayista, poeta, profesor, deportista, un conocedor de varios idiomas; en resumen, un gran investigador de todas las disciplinas del saber. Quienes conocieron a este intelectual, nacido el 9 de febrero de 1902 en Santiago, destacaron su inmenso interés por las ciencias, las matemáticas y también la literatura. En 1976 le fue otorgado el Premio Nacional de Literatura, en atención a una vida consagrada a la literatura y especialmente a la divulgación científica, cualidad que le permitió constituirse en creador de un género nuevo en Chile: el ensayo científico. Falleció en 1985. Para las citas de este texto se han utilizado las siguientes abreviaturas: *Quinta Dimensión* (QD), Santiago de Chile, Edit. Universitaria, 1958; *Una flecha en el aire y otros ensayos* (FA), Santiago de Chile, Zig-Zag, 1966; *Los robots no tienen a Dios en el corazón* (RD), Santiago de Chile, Andrés Bello, 1963; *Los caballos azules* (CA), Valparaíso, Ediciones Universitarias de

aledaños de la ciencia”<sup>1</sup> y creo que habría que agregar: aledaño a la filosofía. Su abundante información es a veces sobrepasada por nuevos descubrimientos, pero la problemática que plantea sigue siempre presente. Autor hoy poco frecuentado, al que solo se encuentra en listas de premios nacionales y cuyas obras son difíciles de encontrar. En este trabajo se presentan aspectos de su visión del hombre, pues fue un profundo humanista, así como algunas de las dificultades que plantean en el mundo de las ciencias los problemas del conocimiento.

---

Valparaíso, 1977; *A horcajadas en la luz* (HL), Santiago de Chile, Zig-Zag, 3a. ed., 1969; *Luz, sombra de Dios* (LD), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2a. ed., 1983; *Hombres, máquinas y estrellas* (HE), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1972.

<sup>1</sup> HE 9.

## El ser del hombre

La vida impulsa la creación de moléculas primero y células de extraordinaria complejidad después, y estas se van haciendo más complicadas, mientras más perfectos son los organismos vivos en la evolución. Es decir, sobre la ley entrópica de que la energía tiende a la desorganización, ha aparecido, sin dejar de cumplir, en su aspecto estrictamente material, con las otras leyes físicas, una nueva evolución: la evolución de los seres vivos que se orienta tras un permanente aumento de la complejidad y el perfeccionamiento de sus organizaciones y que camina impulsada por un deseo instintivo de supervivencia, por una teleología todavía desconocida.

Sin embargo —indica Aldunate—, la especie humana que, al igual que los demás seres vivos, contradice en su propio organismo la ley de la entropía por el solo hecho de existir, al crear dispositivos mecánicos que constituyen también una reorganización de la materia y la energía se opone cada día en mayor escala y con mayor frecuencia a la tendencia cósmica a la muerte. El hombre utiliza la inteligencia que ha logrado obtener en esta prodigiosa evolución teleológica en su propio perfeccionamiento y es lo que le corresponde hacer.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>RD 38, 42, 55.

La vida reorganiza la materia y la energía. Vuelve atrás y crea nuevas y complejas disimetrías, y para realizar su propósito, busca las soluciones que las leyes físicas y matemáticas señalan como menos probables, aunque no imposibles; lo hace de tal manera que la vida ha sido considerada por algunos hombres de ciencia como una *antiprobabilidad*. Igualmente, en el ser vivo el “algo más” proviene de su razón de ser, de los desconocidos objetivos tras los cuales no solo acciona él mismo, sino también su especie, que modifica continuamente sus ejemplares impulsada por una tendencia a evolucionar progresando por la fuerza de una acción anti-entrópica y, por consiguiente, por la búsqueda de objetivos o metas muy improbables.

El organismo vivo no puede considerarse como la simple suma de sus partes. Las condiciones *necesarias y suficientes* para que un objeto sea reconocido como un organismo vivo son que debe ser un conjunto de materia distinto o separado, con un límite preciso y bien definido; debe experimentar intercambios permanentes de materia con su ambiente o alrededores, sin alteración manifiesta de sus propiedades dentro de un corto periodo, y debe haber tenido su origen en un proceso de división y fraccionamiento de uno o dos objetos de la misma clase.

## NOTAS

Aquí está la razón por la cual las acciones humanas y algunas de los animales no parecen estúpidas: están autoreguladas y no predeterminadas; es la propia acción la que se regula. Se puede corregir durante su proceso o aun se detiene. Hay un abismo entre los dos procedimientos. Entre el tosco martillo elemental formado por una piedra asida por los todavía torpes dedos del hombre de Cromañón y los mil dispositivos electrónicos de precisión accionados por un astronauta instalado en un satélite artificial hay un largo camino recorrido.<sup>3</sup>

El hombre ha construido máquinas, se lo haya propuesto o no, a su imagen y semejanza, pues con ellas pretende reemplazar trabajos que antes efectuaba él mismo. Es indudable que sin el hombre la máquina no podría existir y que, aun desaparecido su creador, cumpliría mientras funcione una técnica o una tarea que se le enseñó y más allá de la cual no podrá ir por propia resolución. El hombre, si tuviera que actuar en lugar de la máquina, *no mostraría una conducta predeterminada*, sino que actuaría y controlaría su actuación de acuerdo con sus resultados: *corrige su acción para cumplir el fin deseado*. La conducta de las máquinas está lejos de corresponder a lo que se llama “finalismo”, pues no cambian su conducta según las contingencias. El hombre

crea la máquina con un fin utilitario: ya sea para ganar dinero que le permita gozar de ciertas formas de vida, ya para evitarse trabajo o perfeccionar lo que sus manos pueden realizar, ya para tener más elementos que lo ayudan a vivir mejor, ya para tener el goce espiritual de crear o hacer el bien. Las máquinas no poseen la plasticidad casi ilimitada del hombre y necesitan un artífice, alguien que las conciba y las “proyecte”. Antes de ser realidad, antes de ser siquiera teoría, requieren una inteligencia que imagine su estructura y su forma y sus características de funcionamiento. Creadas por el hombre, están a su servicio. Una diferencia importante es la libertad, y con ello, la autonomía y la independencia.<sup>4</sup>

Es indispensable insistir en que, si bien según la segunda ley de la termodinámica la naturaleza posee una tendencia a la desorganización, esto sucede dentro de sistemas aislados que no reciben, por consiguiente, materia o energía de otros sistemas. Nosotros, en nuestra calidad de seres humanos, no somos un sistema aislado. Tomamos del exterior alimentos que generan energía y somos, por lo tanto, partes de un mundo mucho más amplio que contiene esas fuentes de vida. Como señal de nuestra integración a ese mundo más vasto

<sup>3</sup>RD 153, 163, 180.

<sup>4</sup>HE 71; RD 185, 188, 190, 228; QD 249; FA 91.

resulta demostrativo el hecho de que de él recibimos, a través de nuestros sentidos, permanente información.<sup>5</sup>

Toda la investigación científica, todas las búsquedas realizadas dentro del irisado enjambre del pensamiento, obedecen a la profunda necesidad del hombre de encontrarse a sí mismo. Y surgen, reiteradamente, las tan manidas, pero no por ello menos actuales, preguntas: ¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos?

Las incursiones por las profundidades del tiempo y del espacio, los sondeos cosmológicos, las penetraciones en las intimidades recónditas de la materia, traen noticias que rondan en torno a estas interrogaciones. Pero las respuestas son insuficientes; nos cuentan del devenir cósmico desde una lejanísima etapa, pero no logran vislumbrar ni la más somera información de la génesis y razón de ser del Universo, cuya esencia permanece tan hermética y tercamente escondida como siempre. Si bien nos muestran nuevos y hasta ayer desconocidos aspectos de la Creación, al ampliar los conocimientos humanos, al dilatar el horizonte del mundo comprensible, aumentan también la extensión y vastedad de lo desconocido. Y si insistimos en internarnos por esos intrincados caminos, nos encontraremos en el enrarecido contorno que rodea a la ciencia en sus extra-

muros y al cual, a falta de un nombre más sabio, llamamos metafísica.

Cuando miramos hacia el Principio debemos raciocinar con humildad y con la misma lógica utilizada al caminar desde los lejanos ayer hacia el filo del hoy. En esta forma podemos concluir algo bien alentador: la ciencia ha logrado notables avances en lo que Albert Einstein llamó “la ordenación lógica de nuestras caóticas experiencias sensoriales”. A la sazón, resulta de toda evidencia: el Universo no es un caos y su comportamiento obedece a leyes y sistemas, ritmos y funciones intrínsecamente matemáticos, orientados por una finalidad teleológica cuya meta no conocemos, pero —señala Aldunate— será alcanzable.

La aparición de la inteligencia constituye un poderoso aliado de la vida; su creadora capacidad ha tratado de protegerla modificando el medio ambiente y eliminando los factores hostiles.<sup>6</sup> Nuestra finalidad es bien clara: insistir en la insignificancia espacial y temporal del hombre y su ninguna influencia ni intervención en la estructura o el devenir de los evos universales distantes, ni en el presente devenir cuya existencia pretenden darnos a conocer nuestros modestos sentidos. Y junto con mostrarle su incapacidad e insignificancia, destacar la asombrosa paradoja: su posesión de dones de origen divino. En

<sup>5</sup>HL 267.

<sup>6</sup>HL 263 y 269.

## NOTAS

efecto, esa diminuta partícula viva de polvo cósmico, además de recibir del Creador múltiples dádivas, ha sido dotada del Don de saber que existe y que cada una es única, diferente de todas las nacidas y por nacer. Y el Omnisciente Creador conoce a cada uno de estos corpúsculos vivos a quienes generosamente les otorga el incomprendible rango de hijos suyos.

Entre las incontables dádivas recibidas, que menciona con insistencia Aldunate, cabe recordar las tres que dan más claro testimonio de la calidad de hijos de Él.

Primer Don: la inteligencia, la cual nos da los medios para imaginar, pensar y crear no solo ideas, sino realidades tangibles.

Segundo Don: la capacidad de amar. Además de una límpida alegría, este Don lleva en germen el posible ejercicio de las virtudes del Espíritu. A su influjo nace la familia, con todos los atributos para constituir la célula fundamental de una sociedad digna de ser poseedora de la luz del pensamiento. De tales fuentes deben brotar, bajo los signos del amor, la paz, la justicia, la generosidad, la bondad, la lealtad, la caridad y todas las virtudes del espíritu. Y solo en tal marco de armonía y belleza podrá el hombre vivir momentos de íntima e inefable felicidad.

Tercer Don: el libre albedrío. Este insólito tercer don coloca al hombre

ante un camino de luz y sombra ante una permanente alternativa: decidir la condición y objetivos de sus actos; le dio la desconcertante libertad para contradecir o ignorar las disposiciones o conductas que deberían ser cumplidas para la normal convivencia entre los seres inteligentes y hermanos y la capacidad para quebrar las leyes reguladoras del transcurrir universal. En nuestros días comprobamos, con asombrado y penoso temor, cómo destruye su morada celeste y, perdida la razón, derrama sin aprensión sangre de sus hermanos. Que el sacrificio y la caridad tienen su compensación en el grado que proporciona el realizarlos es un argumento más para separar al hombre de la máquina y del irracional, porque estos no podrán nunca tener tal tipo de satisfacción, que es eminentemente espiritual; ellos no se verán nunca impulsados por ese acicate que tantos actos extraordinarios ha producido sobre la tierra.<sup>7</sup>

### Estatuto epistemológico

El conocer del hombre parte de la admiración. Aldunate se acerca en ello y en sus procesos de conformación del conocimiento a Aristóteles y Santo Tomás. La eterna curiosidad del hombre por saber quién es, de dónde viene y adónde camina puede encontrar en

<sup>7</sup>LD 332-333; RD 181.

este contacto de nueva índole con el cosmos alucinantes respuestas. Su curiosidad está aguijoneada por un deseo de descubrir una imagen comprensible del Universo. Solo así podrá satisfacer su secreta esperanza de averiguar algún día qué es y hacia dónde camina. Cualquier fantasía referente al mundo en que vivimos lo atrae apasionadamente, a pesar de que el tiempo parece ser una limitación en su capacidad de conocer.<sup>8</sup>

Las atribuciones de un método están delimitadas por la índole de la realidad a cuyo conocimiento ha de aplicarse. La ciencia cuenta con un conocimiento precientífico de aquello que se propone investigar. Este conocimiento es inadecuado y deficiente, precisamente desde el punto de vista del método. Al referirnos a la capacidad humana de mirar, o sea, de saber que se ve, en cuyo “saber” surge el misterio del conocimiento, muchas veces nos percatamos de personas que, si bien es cierto, han visto, nada han mirado, porque el fenómeno intelectual del conocimiento no se ha producido.<sup>9</sup>

A partir de la pregunta sobre la verdad del conocimiento, hubo de surgir el interrogante: el mundo que creemos conocer ¿tiene, intrínsecamente, las características que le atribuimos o estas constituyen solo una

concepción humana? La imagen que nos hemos formado de la realidad, ¿es cierta y absoluta o resulta de un condicionado y accidental punto de vista? ¿No se tratará de consecuencias de determinadas posiciones del observador, de peculiares interpretaciones de fenómenos físicos conocidos solo fragmentariamente? ¿Hasta dónde son “verdaderos” los conceptos elaborados por la mente sobre el Universo? ¿Serán permanentes o circunstanciales las imágenes que hemos concebido de su apariencia y de nosotros mismos? El ‘cero’ término y final, y aun el ‘cero puro o absoluto’, como lo que termina definitivamente; la ‘unicidad’, o carencia de partes; el tiempo detenido, que no transcurre, y otras inmateriales formulaciones que lindan con la metafísica, productos del modo humano de reflexionar o de especular y, por ende, atenuados a nuestra natural suerte de concebir la realidad formada por tiempo y espacio, ¿representan solo un artificial esfuerzo del intelecto por encasillar fenómenos ajenos a su presente capacidad de comprensión?<sup>10</sup>

Para obtener respuestas a tales cuestiones y a otras semejantes, es necesario realizar un examen detenido, pues una tromba de acontecimientos nos arrastra. Crece la avidez por lo nuevo y el vibrante y acrecido aluvión del saber altera profunda-

<sup>8</sup>HE 44; CA 283; LD 176.

<sup>9</sup>LD 93.

<sup>10</sup>CA 427.

## NOTAS

mente las proporciones cósmicas del hombre; ha mudado su actitud ante la Vida. La noción de lo objetivo, reservada al mundo de la física, en contraposición con lo subjetivo, situado fuera de sus ámbitos, no puede sostenerse ya tan enfáticamente. Nuestra imagen del Universo, nuestro conocimiento de la realidad, nacen de una interpretación realizada a través de un proceso desconocido.

Desde luego, el estudio del Universo estelar del cual formamos parte y de leyes físicas que rigen su conducta dará bases insospechadas para obtener nuevos conocimientos y para comprobar los actuales. El progreso tecnológico que hoy nos asombra; el avance en los medios de comunicación y transporte causantes de un cambio fundamental en la vida humana; la victoriosa lucha contra tantos males que castigaban al hombre, fueron consecuencia de todos aquellos ajetreos, audacias, investigaciones y geniales planteamientos.<sup>11</sup> La asombrosa fuerza de penetración y avance de la ciencia moderna y la eficacia de la tecnología científica ejercitadas, primero, desde nuestro propio planeta y, más tarde, desde artilugios mecánicos y electrónicos internados en lejanías abismales, han ido comprobando la prevaleciente validez universal de las leyes físicas descubiertas en la Tierra y sus contornos, y la

presencia por doquier de la misma materia prima de la propia estructura somática del hombre y de la morada cósmica que lo alberga. Pero una cosa es cierta: las expresiones que deben usar los hombres de ciencia y los matemáticos para designar determinados valores o elementos son, por un lado, producto de la limitación del lenguaje y, por otro, del deseo innato del hombre de objetivar todo lo que conoce. La huella del orden en el caos de la información, la huella matemática de este orden nos impulsa a ir más allá.

### Los sentidos

La imagen física del ambiente que nos rodea y del cosmos penetrado por la ciencia se ha configurado a través de informaciones o mensajes emitidos por la materia o la energía existente en esos ámbitos. Esas informaciones, bajo la forma de ondas o vibraciones, inciden en nuestros órganos sensoriales, los cuales retransmiten sus impactos al cerebro por medio del sistema nervioso. El órgano central del complejo neurológico elabora entonces una imagen y toma conciencia de ella. Desgraciadamente esas informaciones son precarias y caóticas y las “imágenes” obtenidas solo son interpretaciones de la realidad externa.

<sup>11</sup>CA 365.

Las informaciones son precarias por cuanto los sentidos captan solo una parte reducida del espectro electromagnético y de las ondas mecánicas. La inteligencia ha logrado construir receptores artificiales para transformar algunas de estas vibraciones en otras que son accesibles; pero son recibidas con imperfecciones o alteraciones propias de los instrumentos captadores, los cuales, además, realizan una suerte de *traducción* del fenómeno externo, seguramente también deformadora. Pero nuestro conocimiento, además de precario, era caótico. Ello porque los mensajes recibidos lo son en forma irregular, desordenada e incompleta. Afortunadamente, la creciente capacidad de raciocinio de nuestros científicos y pensadores advirtió las deformaciones o arbitrariedades de tales observaciones.<sup>12</sup>

Las informativas ondas energéticas y mecánicas alcanzan al hombre a raudales, y lo hacen en un increíble desorden. Ello explica la caótica diversidad de nuestras experiencias sensoriales. Los conceptos que poseemos de la naturaleza, de la vida y del Universo nos han llegado transmitidos por este sistema de ondas y vibraciones a través de los sentidos de la vista, el oído, el tacto, el gusto, el olfato y otros menos definidos, y que han sido interpretados por la inteli-

gencia y arbitrariamente catalogados. Aun cuando podamos aumentar la zona de percepción del ser humano, es indudable que, de toda la compleja y vasta maraña de vibraciones que nos proyecta la existencia del mundo externo, los sentidos solo percibirán una pequeñísima fracción, y es solo ella la que genera nuestro conocimiento.

Para que se comprenda mejor esta limitada zona de percepción del hombre, Aldunate analiza dos aspectos del problema planteado: primero, la extensa gama de ondas o vibraciones que hemos logrado saber que se propagan a través del espacio y de los elementos que en él se albergan y, en seguida, la limitada capacidad y alcance de los sentidos humanos para percibirlos. La imagen que poseemos del Universo está formada dentro de nosotros mismos, subordinada, primero, a la sensibilidad de nuestros medios de percepción y después, a la interpretación que de los impactos recibidos elabora nuestro cerebro. Hay que convenir en que la imagen o el concepto que tenemos de la realidad son eminentemente humanos, productos, en último término, de una interpretación de nuestros sentidos y de nuestro cerebro y, por tanto, de naturaleza indiscutiblemente subjetiva. Esto, si lo profundizamos, nos lleva a la conclusión de que el mundo “objetivo” que observamos está en gran medida

<sup>12</sup> HE 122 y 124.

## NOTAS

dentro de nosotros mismos, y lo inestable y subjetivo que es el concepto que tenemos, científicamente hablando, del mundo en que vivimos.<sup>13</sup>

El hombre, para conocer la realidad que lo circunda, o sea, para percibir este continuo flujo de informaciones, mensajes o recados que vienen de todo el Orbe, posee unos captadores de las ondas que los transportan: son sus sentidos. Pero dado el perfeccionamiento de la tecnología que creó, estos no solo se limitan ya a lo natural del ser humano, sino que están complementados por elementos o accesorios que perfeccionan o dan mayor eficacia a aquellos o por sentidos auténticamente artificiales. Para mejorar la eficiencia de los sentidos originales, solamente en los anteojos de larga vista, en los telescopios, en los microscopios, en los audífonos y otros artilugios destinados a amplificar las informaciones de los receptores naturales.<sup>14</sup> Fácil es comprender, entonces, que las ideas y las imágenes que el hombre tiene de la realidad cósmica son meramente subjetivas y humanas. Como lo han expresado destacados científicos, el hombre no tiene conocimiento de la realidad absoluta.

En resumen, todo el conocimiento que poseemos del mundo material

<sup>13</sup>QD 67, 95, 69, 74, 79.

<sup>14</sup>LD 92.

del que formamos parte proviene de informaciones captadas por nuestros sentidos y que el sistema neurológico transmite al cerebro. Esta central del conocimiento interpreta el mensaje y concibe o configura una imagen. Sin embargo, el fenómeno es bastante más impreciso, pues los receptores biológicos, nuestros sentidos, seleccionan según su capacidad y sensibilidad parte de la información recibida, y el sistema nervioso, a su vez, al transmitir las señales, las interpreta y de todos modos las altera o deteriora como resultado de una suerte de entropía producida durante la transmisión y que disminuye pero nunca aumenta la información. La eficacia y la exactitud con que el mensaje que configura el cerebro es el producto de una interpretación humana subjetiva.

### Mundo de las ciencias

Si subjetivas eran las imágenes del mundo que por su esencia interpretativa creaba nuestra conciencia, con mayor razón se harán desobjetivizadas cuando deban concretarse y se expresen a través de relaciones numéricas, siendo que los números son una de las realidades cósmicas, descubiertas por la aguda condición investigadora de la inteligencia del hombre.

La ciencia es una tentativa de hacer que la caótica diversidad de nuestras experiencias sensoriales corresponda a un sistema de “pensamiento lógicamente ordenado”. Orientadora definición; pasa sobre lo circunstancial para proyectarse en el ámbito del conocimiento y del modo de adquirirlo.

Es perfectamente posible que ciertas leyes naturales que el físico establece como resultado de sus experiencias objetivas no sean leyes de la naturaleza, sino que procedan de él mismo, por estar condicionadas a las limitaciones de sus instrumentos, a su personal modo de observar y a la interpretación de su pensamiento.<sup>15</sup> Desde Planck la física no puede sostener que ocurrirá con seguridad tal o cual cosa, sino solo que existe una probabilidad de que esto o aquello tenga lugar. La teoría de los cuantos únicamente sostiene que la naturaleza se nos presenta “como si” en su acaecer estuviera incluido lo contingente.

Si ampliamos estos planteamientos y los profundizamos, llegaremos a una clara conclusión: el mundo llamado objetivo reside, en gran manera, dentro de nosotros mismos. Nuestras verdades o realidades no son, pues, absolutas y no pueden ser comprobadas en definitiva, pues para ello deberían utilizarse los mismos insuficientes y deformadores elementos y proce-

sos que les dieron vida. Sin embargo tiene un anclaje. La estructura conceptual del hombre de hoy posee una solidez que impide considerarla como parte de un mundo irreal marchando a la deriva, sujeto a ímpetus desconocidos que podrían llevarnos a un estéril escepticismo. Lo sorprendente y demostrativo de la orientación verdadera de la ciencia es la claridad con que ella misma valoriza sus avances o les da su auténtica condición. La relatividad de Einstein, la ley de incertidumbre de Heisenberg, la evasión de la causalidad y del determinismo provocada por la mecánica cuántica son claras demostraciones de que la ciencia sabe cómo son de interpretativas sus afirmaciones, cómo son el resultado de una determinada posición intelectual de verdaderas y justas relaciones.

Los números naturales, en efecto, y las constantes universales son como el anclaje de la urdimbre que sostiene la realidad, esta realidad relativa y cambiante, producto de una interpretación humana de las manifestaciones del cosmos. Son valores absolutos que aparecen siempre inmutables, cualesquiera que sean las condiciones teóricas u objetivas en las cuales se les ve aparecer, y muestran que todo el edificio conceptual creado por la inteligencia humana, a pesar de su subjetividad, está férreamente coordinado y amarrado a fundamentos

<sup>15</sup> QD 78, 91, 94; HL 93 y 105.

## NOTAS

ajenos a toda interpretación. Durante siglos hombres de genio descubrieron y pusieron en evidencia aspectos de este sistema matemático que empezaba a aflorar en muchos campos: la música, la arquitectura, el mundo de los animales y las plantas, el cielo de las estrellas y el concierto de las ondas de luz y de la energía electromagnética. Llegados a nuestros días y habiéndose aumentado los dominios del saber humano, han aparecido por doquier la ordenación, el sistema, el sometimiento a cadencias y relaciones de todo lo que acontece. Y ello está demostrando que la realidad cósmica se configura sobre una trama que, a primera vista y según sea la escala de la observación, no se advierte, pero que resulta finalmente amarrada a los números y, por ende, indiscutiblemente rítmica y matemática.<sup>16</sup> El hombre ha aumentado y perfeccionado su capacidad para elaborar cada día más y más complejos artículos. Empezaron a levantarse las nuevas y para muchos inquietantes estructuras de los llamados mecanismos inteligentes. Aparecieron artificios capaces no solo de agregar fuerza muscular, fuerza mecánica y material o eficacia a la labor del hombre, sino también capaces de *ayudarlo en sus tareas intelectuales*. La verdad es que ha empezado una era en que el hombre puede, con el uso de ingeniosas crea-

ciones suyas, aumentar la eficacia de su cerebro, acelerar la resolución de sus problemas matemáticos y técnicos, memorizar millones de datos y antecedentes, y ordenarlos con la necesaria secuencia y en la debida oportunidad para el desarrollo de sus más ambiciosas concepciones. Sin embargo, lo fundamental es el uso en aparatos o instrumentos creados por el hombre de sistemas o normas semejantes a los utilizados por los seres vivos y por los seres vivos inteligentes. Es aquí donde brilla el momento estelar, donde enfrentamos la etapa crucial.

Empero, esa formulación de relaciones, esa postulación de leyes, requiere un lenguaje que no esté sujeto a la interpretación de quien las examina. Entonces, la física echa mano del único modo de expresión riguroso de que dispone y el único sistema de representaciones exactas, y así, las matemáticas, con sus herramientas algebraicas y geométricas, pasan a constituir una exigencia para que pueda considerarse que una ley está científicamente expresada. ¿Qué nuevo alcance tiene esta exigencia? ¿Qué característica inevitable se agrega ahora a la ciencia, tan hondamente metida en la filosofía y en la actitud vital del hombre?

Sería ilusorio buscar en los sistemas y métodos de la biología de hoy alguna relación con las normas o con

<sup>16</sup>QD 111; 135 FA 14.

las bases de la geometría, semejante a la que advertimos en los planteamientos teóricos de la física o, menos ostensiblemente, de la química. Sin embargo, la poéticamente llamada “nostalgia geométrica” de los hombres de ciencia y de los investigadores de la física, la química y otras ciencias, se advierte también en los biólogos, que buscan desembozadamente la posibilidad de introducir en sus planteamientos o en sus métodos de generalización analogías geométricas; por ejemplo, en la búsqueda de las leyes de la herencia a través de las normas u ordenaciones permanentes a que estarían sometidas la transformación del núcleo y la división del contenido proteínico. Pero esta sabiduría matemática o geométrica de las formas relacionadas con la vida tiene otro significado y otra tarea, no limitada ya solo a crear belleza, sino a cumplir necesidades vitales. Desde luego, podemos preguntarnos por qué las plantas, los cuernos de los animales, la musculatura, el caparazón de los caracoles, las formas de las flores, utilizan la espiral logarítmica de la proporción áurea. ¿Es solo por una innata orientación hacia la belleza?<sup>17</sup>

La ciencia ha debido asombrarse cada día al comprobar que el comportamiento del mundo físico y su estructura obedecen a un sistema perfectamente establecido y con-

gruente; es más, obedecen a un sistema matemático riguroso. Existe una inteligente ordenación del mundo de la materia. Se da una correlación entre belleza y matemáticas que es una de las características más asombrosas del mundo en que vivimos. Aldunate presenta algunos ejemplos que pueden justificar las bases sobre las cuales afirma que, teóricamente, al hombre le es dado alcanzar la belleza por el camino de la intuición artística, aun lleno de luces y de sombras, o a través del pensamiento matemático, impedido por sus limitaciones de conocer y formular las ecuaciones de belleza que escribieron los dedos luminosos de Dios.<sup>18</sup> Señala cierta relación de la belleza con los seres vivos, y explorando algunos campos de la morfología biológica, empieza a descubrir curiosas relaciones con las matemáticas y, lo que es tan asombroso, estas relaciones también concierren a las condiciones de belleza.

Tras su afán de verdad, y conscientes de la limitada condición humana de esa verdad, los científicos agudizan sin descanso sus instrumentos y sus inteligencias con la intención de descubrir los ritmos, los sistemas, las relaciones, la trama matemática a que se atienen los fenómenos universales y tratan de que correspondan a un pensamiento lógicamente ordenado. No obstante, la metafísica,

<sup>17</sup>FA 24 y 28.<sup>18</sup>RD 33; FA 18.

## NOTAS

ubicada más allá de la física y en el ámbito del pensamiento abstracto, y la ciencia experimental, se acercan y hacen cada vez más imprecisas sus fronteras. Para agravar el problema, las matemáticas se muestran progresivamente más capaces de expresar ciertas características subjetivas, advertidas por el hombre en su apreciación de la naturaleza, y reconocen su enclavamiento en conceptos de orden todavía desconocido e impreciso. Todo hombre culto sabe que las matemáticas, lenguaje riguroso y sin matices, han desarrollado estructuras geométricas y algebraicas llamadas “de ordenación”, pero pocos están informados de cómo la gran ciencia ha concebido formaciones que permiten dar formulación abstracta a conceptos intuitivos, tales como los de límite, continuidad u otros, todos productos de nuestra concepción subjetiva del espacio.<sup>19</sup> Hoy han aparecido por doquier la ordenación, el sistema, el sometimiento a cadencias y relaciones de todo lo que acontece. Y ello está demostrando, a juicio de Aldunate, que la realidad cósmica se configura sobre una trama que, a primera vista y según sea la escala de la observación, no se advierte, pero que resulta finalmente vinculada a los números, y, por ende, indiscutiblemente rítmica y matemática.

<sup>19</sup> HE 14-16.

Así, la belleza resulta de un equilibrio, de una armonía, de una eurythmia de valores. La belleza aparece como el trasunto de la apropiada combinación de distancias y, por consiguiente, de formas; de la combinación de colores y sonidos (a la postre solo vibraciones u ondas), movimientos estrictamente definidos por determinados números. Para desconcertarnos, aflora también como belleza la combinación de actitudes o sensaciones cuya extensión o secuencia cuantitativa escapa todavía a las actuales capacidades de la ciencia y del conocimiento. Las formas clásicas de belleza (Partenón, Capilla Sixtina, Bach) obedecen a ritmos y funciones susceptibles de ser expresadas por ecuaciones matemáticas y parecen guardar, entre sus elementos constitutivos, relaciones y proporciones formales constantes, mantenidas bajo la insobornable tutela de los números. Ello se manifiesta de igual forma en la naturaleza, por ejemplo, en la espiral foliácea. Esta espiral tiene dos tendencias, una a ascender y la otra a girar alrededor del tallo, y regula muchas de las disposiciones que embellecen las flores. Todos estos maravillosos dibujos de la naturaleza están sujetos estrictamente a esta espiral logarítmica.

Arriba nos preguntábamos por qué las plantas, los cuernos de los animales, la musculatura, el caparazón

de los caracoles, las formas de las flores utilizan la espiral logarítmica de la proporción áurea. La respuesta es, a juicio de Aldunate, asombrosa. Esta innata orientación hacia lo que estimamos bello es posible a través de relaciones que resultan ser además *las necesarias y más convenientes* para el crecimiento y desarrollo del ente vivo que las emplea. Esta curva es la única que permite al animal o a la planta crecer por la adición de elementos siempre semejantes. Los matemáticos han probado que las espirales logarítmicas son las únicas curvas que tienen esta propiedad. Por lo mismo expone múltiples ejemplos y señala además lo largo que sería numerar los encuentros, cada día más abundantes de relaciones matemáticas en los fenómenos físicos, químicos, astronómicos, biológicos y de todo orden realizados por la ciencia en el último siglo. El ritmo, la ordenación, el sistema “numéricamente matizado” se hace presente por todas partes como una trama, una urdimbre, sobre la cual se tejen o se bordan los fenómenos universales.<sup>20</sup>

### Hacia la metafísica

Si bien todas las ramas del saber y especialmente las relacionadas con la física y las matemáticas ven dilatar-

se sus dominios y su tesoro de conocimientos, ven también crecer, en escala inmensamente superior, los ámbitos de lo desconocido. Ante un cambio tan trascendental de la imagen del Universo, la ciencia ha debido reconocer las zonas en que le es permitido actuar; constreñido el análisis objetivo a detenerse en el umbral del ego individual, porque más allá de él sus medios de observación no responden. Descubierta en todos los procesos y en todas las creaciones la huella inconfundible de una inteligencia superior, la actitud filosófica del hombre ha debido, también, sufrir una alteración fundamental. Han quedado hoy abiertos, sin menoscabo para la Ciencia, todos los miradores que dan al campo del espíritu: el sentimiento, la intuición, la fe, el amor, la belleza y, en general, los valores anímicos que no pueden ser encuadrados en las ecuaciones científicas.<sup>21</sup> Las paradójicas o contradictorias constataciones establecidas por los hombres de ciencia son una prueba más del misterio de nuestro mundo y de lo mucho que aún nos queda por descubrir.

Las fuentes y los dominios de las fuerzas espirituales, si bien no llegan a nuestra conciencia a través de los sentidos, si bien no pueden ser cuantificadas y catalogadas dentro de las leyes y teoremas establecidos por la

<sup>20</sup> HE 27, 29, 36, 39, 127.

<sup>21</sup> QD 197-198.

## NOTAS

ciencia, sirven, sin embargo, de acicate en la búsqueda y dan jerarquía a otros valores, a aquellos del rango de la bondad, de la belleza o del amor, que brotan del fondo del hombre como luces y guías en su aventura de perfeccionamiento. Esto parece indicar que, dentro de la discontinuidad íntima, existen ciertas ordenaciones finales que dan al Universo su fisonomía estable o en desarrollo. Es indudable, entonces, que más allá del desconcierto que el estudio objetivo o matemático nos produce, existe una inteligencia ordenadora que hace que todo este aparentemente desordenado mundo fije bases que son las que dan realidad y permanencia al devenir universal.

Señala por lo mismo nuestro autor que los audaces avances actuales van dejando al desnudo la inconsistencia científica y filosófica del materialismo. La causalidad es de orden cualitativo; el determinismo es de orden cuantitativo. La primera implica solamente una sucesión temporal de los hechos, en cierto orden; el determinismo es más riguroso, pues puede predecir exactamente el fenómeno partiendo de la causa. La causalidad podría existir sin determinismo; este último es parte integrante de la causalidad. Así las leyes de la física y la química quedan reducidas a relaciones matemáticas que constituyen la “esencia” del fenómeno, el cual se

“materializa” en la realidad observable. Y esta doble condición tiene la curiosa y trascendente significación de permitir a la investigación progresar, modificando o ampliando sus aplicaciones y su apariencia fenomenal. La causalidad señala solo una más o menos acentuada probabilidad, pero no una certeza absoluta, y por este camino caemos, finalmente, en las leyes naturales estadísticas, cuya precisión aumenta con el número de casos o elementos considerados. Ha aparecido aquí el carácter de probabilidad estadística de las leyes físicas que reglamentan fenómenos que son la integración de un considerable número de microfenómenos inciertos que, a la escala humana, se convierten en una verdadera certidumbre que crece con las observaciones. Es la escala la que le da la seguridad a la ley.

La ciencia no puede acercarse a la verdad última con una aproximación mayor que su discontinuidad que, para muchos hombres de ciencia, establece la capacidad límite de la inteligencia humana para descifrar el cosmos, para conocer el arcano de su discontinuidad que se muestra como una de las constantes universales. Ambas soluciones nos ponen, ineluctablemente, frente a la inteligencia, a la fuerza y al misterioso poder que Aldunate incorpora a su concepto de Dios y a través de cuyas ordenaciones la evolución

del Universo material que conocemos inició su devenir.<sup>22</sup>

Si avanzamos hacia los dominios de la vida espiritual donde actúan los valores morales y se disciernen las nociones del bien y del mal, se separan los reflejos condicionados de la inteligencia abstracta y el hombre se hace capaz de manifestaciones “inútiles” como la belleza, la gracia y el ingenio; entonces el planteamiento materialista muestra su verdadera indigencia. El hombre puede actuar buscando su propio perfeccionamiento, aun cuando para ello deba dominar los instintos naturales del ser vivo en su condición exclusivamente somática. Si no tuviera libertad para ser más noble o más bueno; si no pudiera buscar con auténtica posibilidad de crearlas, fórmulas de belleza y de armonía, todo nuestro mundo sería locura y absurdo. Al infundirle a nuestra especie inteligencia y conciencia, al concedérsele un margen de autodeterminación que le permite influir, en cierta medida, en su proceso de superación, se le creó un acicate y una responsabilidad y se hizo posible la elección de una conducta y con ello la aparición de los conceptos del bien y del mal y de las normas morales. En la sabiduría de nuestro espíritu, la amplitud de la esfera que queda más allá de la reducida dimensión del ámbito que abarca la inteli-

gencia, al recibir a través antenas de nuestro ser solicitudes que vienen de un mundo ajeno a la materia; al sentir el halo con que se nos hacen presente la bondad, la belleza, el amor y otras realidades que recibimos aún con más fuerza que la luz, el color o las ondas hertzianas, tenemos que aceptar que es en la desconocida ciencia de la vida y la inteligencia primero y en la quinta esencia de los fenómenos espirituales después, donde se albergan las verdades del mundo que nos rodea, la razón de ser de nuestro parpadear en la oscuridad y la esperanza de abrirnos a la inteligencia y del espíritu, a otro espacio que queda en el Universo de lo inmutable, de lo verdadero, de lo divino. Se ha hecho perentoria la necesidad de que la ciencia busque, con la ayuda de todos sus instrumentos, cómo hacer más suave y más plena nuestra corta estada sobre la Tierra, porque la bondad, el amor y la justicia están adquiriendo su debida jerarquía.

La ciencia habrá logrado su verdadero destino al procurar a la familia humana indicaciones certeras para las creaciones de la técnica y para las realizaciones materiales, y también, al inspirar al ser inteligente una filosofía que le permita hacer su jornada con la vista clavada en las alturas, penetrando las distancias insondables del Universo en busca de la Gran Verdad. Protegido por su íntima necesidad de

<sup>22</sup> Aldunate QD 195, 201-205, 215.

## NOTAS

creer en algo que esté más allá del Universo material que sus sentidos le entregan, y reconfortado por la certidumbre de una misión que cumplir en la obra de Dios y que ha de devolver al seno de su Creador, le será dado al hombre vivir al abrigo de su fe y del ambiente fraternal que haya sido capaz de crear a su alrededor.

Así, por el áspero camino de la ciencia vamos acercándonos a la verdad y es posible que algún día nos sea dado adivinar, más que descubrir objetivamente, muchas de las verdades que hoy se nos presentan como indescifrables misterios. Y esto, aunque nos lleve en un lejano mañana a comprender lo que es la vida y aun a crearla. El hombre empezará entonces a justificar esa finalidad, esa teleología de la evolución.<sup>23</sup> La frase del pórtico de uno de los libros de Aldunate dice: “El corazón del hombre encierra a Dios entero”, porque allí dentro es donde ha nacido la conciencia de Dios; porque allí dentro sentimos esa fuerza que pugna hacia lo que no es simplemente material, ni siquiera simplemente animal; pugna hacia la luz, la sombra del Dios de Einstein que, como ya dije, en nuestra incapacidad expresiva encerramos dentro de los estrechos límites de la palabra *espíritu*.

Pero no son determinadas individualidades quienes han hecho posible

el progreso. Ha sido la especie, en su teleológico andar, la creadora de las facultades y las tensiones intelectuales capaces de provocar y afirmar su marcha. Las coincidencias en descubrimientos en diversos puntos del globo son un poderoso argumento a favor de esta creencia. Tiene, por tanto, la certidumbre, vigorizada por los nuevos conocimientos: el Universo no es un caos y el devenir universal se atiene a leyes matemáticas y camina hacia un fin, aún desconocido, pero a juzgar por la experiencia y la intuición humanas, ubicado más alto en la escala del perfeccionamiento y de la complejidad del intelecto y del espíritu.<sup>24</sup> A pesar de la apatía de “casi cada hombre”, la familia humana camina en busca de algo, impulsada por su desconocido destino. Hay una curiosidad colectiva, casi inconsciente, deseosa de saciarse; y algunos seres elegidos, muchas veces sin apercibirse de ello, buscan, imaginan, crean... y resuelven; y muestran caminos para realizaciones portentosas no previstas en sus intentos originales. Son los instrumentos de la desconocida finalidad de la vida, destinados a producir el avance; son los encargados de orientar las instintivas tensiones teleológicas ejercidas a través de largos periodos del viaje de la especie hacia su

<sup>23</sup> QD 262, 254.

<sup>24</sup> CA 62, 136.

ignoto, pero ciertamente, encumbra-  
do destino.

La mencionada definición expresa que la ciencia es una tentativa para lograr que los conocimientos adquiridos por medio de las informaciones recibidas por nuestros sentidos correspondan a un sistema de pensamiento lógicamente ordenado; es decir, se buscan los ritmos, los sistemas, las relaciones, con los cuales los fenómenos se realizan; se buscan los cómo o de qué modo se llevan a cabo, pero nunca el intrínseco porqué de ellos. La lógica más elemental exige no solo una razón de ser de los fenómenos, sino fundamentalmente la existencia de un ser, un ente o algo con la sabiduría e inteligencia capaces de crear todas las leyes, matemáticamente estructuradas e interconectadas entre sí de algo tan complejo y tan vasto para nosotros los hombres en el tiempo y el espacio, como el cosmos universal. La huella digital matemática del Creador, usando un lenguaje muy humano, aparece en la descripción de todos los fenómenos universales.<sup>25</sup> De todo este esfuerzo de crítica y autoanálisis ha ido emergiendo una imagen más verdadera de la realidad universal, aunque todavía eminentemente subjetiva, resultado de la interpretación realizada por nuestro sistema cognoscitivo y neurológico de noticias incompletas o deformadas.

<sup>25</sup> LD 125.

La ciencia avanza a pasos acelerados; el conocimiento se profundiza pero, a medida que la inteligencia penetra en los nuevos campos, se hace más amplio su contacto con lo desconocido. Los feudos de la física llegan hasta ciertos límites; más allá aparece el mundo al cual solo el pensamiento alcanza y es, por ende, imposible de ser medido u objetivado. En el artículo “¿Ha muerto Dios?”, recopilado en *Hombres, máquinas y estrellas*, Aldunate explicita los que a su juicio son los dos ejemplos más patentes de la realidad metafísica: la explicación del ego individual y de la organización matemática del Universo.

El cosmos no deviene como un conjunto sin sentido. No es un caos marchando a la deriva, sino que obedece a reglas que estamos empezando a formular con nuestra limitada aptitud para conocer material e intelectualmente la realidad de la que formamos parte. El comportamiento del mundo físico y aun del mundo espiritual es evidentemente evolutivo, entendiendo por evolución un progreso en la morfología y en la calidad de los seres, una búsqueda tras un fin, una tendencia teleológica hacia formas cada vez más complejas y perfectas. La evolución y sus mutaciones constituyen la suprema forma de progreso.<sup>26</sup> El hombre

<sup>26</sup> Por otra parte —señala—, la posible aparición en el futuro de altas inteligencias o la existencia actual de seres de otros mundos neurológicamente

## NOTAS

ha intuido la existencia de una sabiduría y de un poder, de una inteligencia ajena a su comprensión. En su afán por pensar e imaginar, confirió a ese poder creador y organizador apariencias antropomórficas con las limitaciones y las deformaciones propias de su ignorancia. Por ello la respuesta a la muerte de Dios debe ser clara, previa una contra pregunta: ¿A qué Dios se refiere? Si es al Dios del castigo del infierno y la venganza, del temor y la mano amenazante, es indudable que esa caricatura de Dios ha muerto. Pero, en cambio, se ha revelado más puro, más realmente omnipotente, el Dios de la sabiduría, de la belleza, de la bondad y del amor.<sup>27</sup> El Dios de los hombres de hoy ha adquirido una más alta jerarquía y se ha ubicado más lejos de su mano, más inaccesible al conocimiento, pero más pertinente a la zona ignota en la cual se le sitúa.

El creador de un Universo con flores y estrellas y con hombres, frutos del amor, sin olvidar la justicia, la esperanza y todos aquellos dones capaces de quitar a la vida la beligerante aspereza con que hoy nos lastima; el que incrustó en la profun-

---

más desarrollados o con un conocimiento más cabal de la creación no invalida la idea de Dios, sino todo lo contrario. Como dijo el genial jesuita Teilhard de Chardin, “la epopeya grandiosa de la evolución universal se revela como el regreso de todo a su Creador”. *Cfr.* HE 132-133.

<sup>27</sup> HE 135.

da entraña de la materia primigenia la tendencia al perfeccionamiento y el itinerario que lleva hacia etapas más altas donde prevalecerá el espíritu: en fin, el Dios del amor, es el que llevan todos los hombres, muchas veces sin saberlo, en el fondo de sus corazones. Allá adentro en la ignota profundidad del sí mismo, presente y anhela una finalidad universal, una teleología de la cual no puede evadirse y que lo obliga a creer y a esperar. Utilizando nuestra lógica elemental, resulta indispensable, entonces, dentro de nuestro concepto de Universo, la existencia de un poder, de un algo ordenador capaz de programar, dirigir y dar un sentido a este acaecer, a primera vista anárquico y desordenado pero que muestra los ritmos, las tácticas o los sistemas rigurosamente matemáticos a los cuales sujeta su conducta.<sup>28</sup>

### Presencia de Dios<sup>29</sup>

Todos los descubrimientos y postulados se atienen a leyes, ritmos, combinaciones numéricas o interrelaciones rigurosamente matemáticas. Esto señala que el cosmos teje su devenir

<sup>28</sup> HE 136, 139, 130.

<sup>29</sup> Aldunate sigue la líneas de Santo Tomás con sus cinco caminos para acercarse a Dios, asumiendo de manera especial el último, al señalar que el orden de la realidad postula la existencia de un ordenador.

en una malla, en una urdimbre en la que los números tienen un papel definitivo. En el momento de la Creación debieron ser también creadas las ecuaciones y algoritmos que regirían el permanente acontecer del orbe. Utilizando los razonamientos más estrictos y la lógica más ajustada, llega al coincidente aserto de que la confirmación experimentada y filosófica de mayor trascendencia para el hombre establecida por la ciencia de hoy, es la rigurosa e interrelacionada ordenación del Universo. El acaecer cósmico demuestra poseer un sentido teleológico, que el hombre intuye más alto, más espiritual y digno de un Supremo Creador, propia de Dios.

Por lo mencionado, los ejemplos de tan singular ordenación y de tan incomprensibles realidades deberían ser propuestos y descritos con claridad, perfección y belleza. Así ayudarán a construir la silueta del hombre en su carrera de evolución, no solo intelectual, sino también espiritual y moral, a pesar de que para ello se utilicen elementos puramente materiales, cuyas proyecciones en el campo filosófico han sido olvidadas o despreciadas. Estos elementos permiten reconocer el parentesco del ser inteligente, espiritual y moral, con el Supremo Hacedor y justificar su condición, su abolengo “de Hijo de Dios”.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> LD 111, 127; QD 235

Dios, sin perder su encumbrada jerarquía, es la inteligencia ordenadora, el principio y el fin, la ley fundamental y la génesis del cosmos. *¡Más allá del principio, más allá de la física, en la metafísica!* La ley, el sistema, la razón de ser, la sabiduría, el poder, es lo que los hombres, dándole diversas características, han llamado Dios. Respuesta a lo desconocido, creador de quien no conocemos sus condiciones y en cuya Creación encontramos su huella. Este reconocimiento de un poder, de una inteligencia ordenadora superior, como decía Einstein, no es una posición dogmática; es una necesidad conceptual, cada día más ávida, un requerimiento del intelecto más exigente.<sup>31</sup> La ordenación lógica mencionada por Einstein aparece cada vez más claramente.

Naturaleza, el Universo, la Materia y la Energía es evidente que no constituyen un caos ni se comportan anárquicamente. Su sistematización se muestra por todas partes cada día con más evidencia. Todas las informaciones con que se hace presente la Creación están matizadas matemáticamente. El color verde tiene como definición última, números: largo de onda, velocidad; las ondas de radio, el calor, los rayos X, números rigurosamente coordinados; las

<sup>31</sup> HL 29, 274

## NOTAS

órbitas de los planetas, de las galaxias y de todos los mundos estelares, obedecen a ecuaciones y relaciones numéricas; las macropartículas, protones, electrones y demás se ordenan y atienen a un sistema que, mientras más vasto, paradójicamente, aparece menos caótico. Todo esto les está devolviendo, a quienes caminan en las avanzadas del progreso y divisan desde mayor altura el panorama universal, su capacidad de asombro ante el misterio y una modestia para aceptar, sin sentirse por ello disminuidos, la existencia de una razón de ser, aun incomprendida, de este prodigioso proceso, en cambio permanente y sistemático, que se advierte por doquier.

El ansia de conocer, de perfección, de progreso, no se aquietta; los hombres empiezan a sentirse parte de este grandioso plan universal en el cual, además de la materia y la energía y sus leyes, existen otras realidades. Sus espíritus perciben acontecimientos orlados de belleza, de amor y justicia, perfeccionados o complicados con características reales pero de una índole inalcanzable para la ciencia, imposible de ser cuantificada u objetivada: una jerarquía de orden ético y espiritual. Los ejemplos demostrativos de la matemática del Universo, imposible de ser atribuida a la generación espontánea o al azar, no pueden alejar a

aquellos que se motivan por las ciencias exactas... Por esta senda el hombre encontrará la libertad del espíritu y las fuentes del amor y el saber capaces de entregarle la verdadera felicidad. El hombre recibió como dones de Dios una cualidad: conocer, conocerse y que saber que conoce... y además la ley del amor. Entre sus atributos tenía también el de decidir sobre el empleo que daría a los conocimientos adquiridos y a su capacidad para amar.

Pero las palabras y el lenguaje constituyen los elementos estructurales básicos de nuestras formas de expresión y comunicación. Son los que nos permiten pensar. El hombre, ser racional, no tiene posibilidad alguna de raciocinar, imaginar o crear sin la intervención de las palabras. “Primero fue el Verbo”, dice San Juan. En esta epopeya teleológica del Creador, ¿no se advierte la existencia de la huella digital surgiendo ordenada dentro de un programa cuya finalidad desconocemos? La tarea de conservar y regir el Universo resulta ser un concepto humano, y la dimensión temporal una mera limitación del modo de conocer del hombre. Es por estas complejas características de la Creación, y por ende de su Creador, que no podemos ni definirlo apropiadamente, ni imaginarlo.<sup>32</sup> Religión es creencia en un Ser Supremo, en

<sup>32</sup>LD 22, 34, 39, 49, 81.

un Creador omnisciente, en Dios. Arquetipo religioso es la actitud innata en el hombre que, nacida en su ego inconsciente, lo lleva a “sentir” y después a aceptar ese algo impenetrable del cual surgen como sus manifestaciones elementales la belleza, las razones profundas y la integral sabiduría. El arquetipo religioso es connatural al hombre,<sup>33</sup> como su capacidad de atisbar la inconfundible “huella digital matemática” de Dios.

Si se analiza con cuidado el camino seguido por descubrimientos e investigaciones del mundo de las ciencias, podrá advertirse que han sido posibles gracias a que en los fenómenos observados tanto en el macrocosmos circundante como en las más profundas lejanías cósmicas las ordenaciones, ritmos, relaciones y sus modos de hacerse presente mantienen la rigurosa huella digital matemática, inconfundible, de la mente y la mano sabia de Dios Creador. Y se agrega otra idea, como un permanente *leitmotiv* de su obra: los números y la ordenación matemática expresada en los algoritmos referentes al mundo físico y al biológico no fueron inventados por los hombres; estos solo han ido descubriéndolos: nacieron con la Creación universal. La Suprema Inteligencia de Dios, creadora de la urdim-

bre matemática sobre la cual se teje el devenir cósmico, ha dispuesto que los movimientos de todos los objetos materiales del Universo no fueran indiferentes para sus dimensiones témporo-espaciales. A escala infinita fructifica la semilla energética del árbol cósmico, y se expanden y cumplen los ciclos establecidos por Dios. La luz, energía alboral del Universo, sería el fruto de la semilla intangible, arrojada por Su mano sabia en los ámbitos inexistentes de la *nada*.

Desde el vocablo luz cabe admirar la extraordinaria capacidad expresiva y poética del genio de la relatividad al llamar a este ente físico, que no solo ilumina, sino que además constituye la materia prima del Universo, la *sombra de Dios*. La luz es semilla de estrellas, eterna viajera a la velocidad única y constante, bellota del árbol cósmico, trazo de las distancias en la curvatura interminable del espacio y sombra de Dios, el Supremo Creador.<sup>34</sup>

Por otra parte, resulta lógico que el Creador del Universo existiera en un eterno presente y una realidad sin dimensiones. Para Dios no puede ser nada pasado, no puede estar nada por suceder. Pero la dificultad estriba en la necesidad de olvidar, al hacer estas elucubraciones, nuestra permanente tendencia al antropocentrismo y el descartar que el presente no existe para

<sup>33</sup> También el ateísmo proporciona un nuevo y poderoso argumento para mostrar la invencible tendencia religiosa natural del hombre (LD 132).

<sup>34</sup> LD 185, 203, 226, 230.

## NOTAS

el hombre: sus acciones, sus pensamientos y aun sus palabras son siempre futuro mientras no se realizan y se convierten bruscamente en pasado tan pronto como se actualizan o se construyen. Esta condición no puede pertenecer a Dios. El hombre, hijo de Dios, disfrutaría, pero solo como un destello de inteligencia, la capacidad de imaginar, de pensar, y de aquí la tentativa científica para lograr que esa desordenada práctica correspondiera a un sistema de pensamiento lógicamente ordenado. La huella matemática de Dios, que la ciencia descubre cada día en forma más clara en la estructura y el devenir cósmico exige, requiere, un Omnisciente Creador cuya huella “digital” matemática inconfundible aparece como secreto nexos entre cada nuevo resultado de la ciencia.

Desde lo más profundo de nuestro ego surge una respuesta como una verdad intuitiva expresada sin asomo de duda: el todo universal, la realidad absoluta es eterna, imperecedera como su Creador.<sup>35</sup> La noción de Dios y la

actitud religiosa derivada de ella no se contraponen ya como antítesis de la ciencia, como era costumbre hacerlo. Las matemáticas llegan ahora, conscientemente, hasta los lindes de la metafísica, en cuyo campo se levanta la idea del Ser Supremo. Hoy se aprecia hasta dónde alcanzan las ciencias y se reconoce la existencia y la vastedad de ese otro mundo situado fuera de su dominio. De tal modo —reitera Aldunate—, en el mundo de hoy, en el que tantos hombres y naciones se han olvidado de Dios y de su ley del amor, cuyo cumplimiento es el que diferencia al ser inteligente de los seres irracionales, en estos días de crisis moral en que la paz, la justicia, la bondad, la lealtad, la generosidad y otras condiciones, hijas del amor, han sido olvidadas y pisoteadas, un resurgimiento espiritual, una vuelta a Dios empieza a despertar entre los hombres. Son anhelos y sueños que nada ni nadie logrará destruir, porque su realización es parte del destino fijado por quien todo lo crea y dispone.

<sup>35</sup>LD 235, 286, 313, 275 328.

## RESEÑAS

Rafael Mondragón y Diana Fuentes (comps.), *Pensar crítico y crítica del pensar: Coordenadas de una generación*, 2014, México, STUNAM / Yod Estudio, 175 pp.

RECEPCIÓN: 3 de marzo de 2015.

APROBACIÓN: 17 de diciembre de 2015.

Todo concepto tiene grietas: el concepto del comunismo, el de la ideología, el del capitalismo e incluso el de la lucha de clases. Cualquier realidad igualmente puede ser pensada desde sus fisuras, porque ninguna realidad es homogénea: hay resquicios, resquebrajaduras y grietas por las que se asoman sus contradicciones, sus fragilidades y sus posibles metamorfosis. De hecho, debería ser un imperativo hacerlo de esa forma: pensar de esa forma.

En *Pensar crítico y crítica del pensar: Coordenadas de una generación*, primera publicación de la colección Cuadernos de Consideraciones, editada por el STUNAM y Yod Estudio, se ratifica este imperativo de pensar no desde las ruinas ni desde los márgenes, sino desde las grietas, como lo sugiere John Holloway en *Crack capitalism* y lo retoma Gavin Arnall, uno de los autores de la compilación realizada por los jóvenes académicos de la UNAM Rafael Mondragón y Diana Fuentes.

El libro reúne seis lúcidos ensayos teóricos que invitan a asomarse a los intersticios de los conceptos: a las hendiduras por las cuales se pueda atisbar un mecanismo que permita desencadenar procesos y prácticas revolucionarias, haceres y quehaceres, en suma, acontecimientos, como lo formularía el filósofo francés Alain Badiou, para actualizar conceptos y transformar realidades.

Precisamente una de las virtudes de los ensayos es la de plantear conceptos, como el del comunismo, ya no como una mera hipótesis, tal como lo sostiene el mismo Badiou, sino como una realidad que se manifiesta en diversas prácticas “de resistencia contra la apropiación privada y en toda acción de reapropiación colectiva” (pp. 89-90).

## RESEÑAS

Por ejemplo, Arnall retoma al pensador hegeliano Bruno Bosteels y propone “una visión del comunismo no como una utopía lejana para la cual la realidad inevitablemente fracasa en ofrecerle un complemento adecuado, sino como algo que ya está dado aquí y ahora” (p. 89). Y en esa facticidad, el comunismo se cumple como actualidad política, como realidad efectiva capaz de expandirse y de trastocar los principios de la sociedad.

Claro que la sola acción en la cotidianidad marca límites a la praxis (concepto que, por otro lado, Arnall no retoma en su estudio y que es fundamental para la articulación de una teoría política desde el marxismo), pero al menos coloca el dispositivo del comunismo en la cotidianidad y lo liga con otro tipo de haceres e intervenciones que lo pueden potenciar y complementar con la práctica política.

Yeyetzi Cardiel, otra de las autoras del libro, señala en su respuesta a Arnall la tensión entre el hacer concreto y el trabajo abstracto y propone retomar la lucha de clases a partir de la relación entre fuerza de trabajo y relaciones de producción, recuperando el potencial subversivo del hacer humano. Además, indica que “la tradición crítica —que no se reduce a la academia— sigue apostando, en contraposición al cinismo posmoderno, al fatalismo, y al decreto del ‘fin de las ideologías’, por la esperanza, la revolución y la actualización del comunismo” (p. 101).

La articulación dialéctica de estos dos ensayos es lo que se echa de menos en el resto del libro, a pesar de que el comité editorial de Cuadernos de Consideraciones, integrado por Octavio Solís, principal impulsor de este proyecto, Heriberto Mojica y los compiladores, indique en la introducción que estos ejercicios se fomentarían en las siguientes publicaciones de la colección, con el fin de organizarse “como una red de réplicas y contrarréplicas, conversaciones y preguntas” (p. 12). Y estas actividades se echan de menos puesto que el diálogo entre Arnall y Cardiel es sumamente provechoso por las perspectivas teóricas y políticas que abren en torno al concepto de ideología, un concepto muy frecuente en el pensamiento mexicano de los últimos cuarenta años, por ejemplo en la obra de filósofos como Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez y Carlos Pereyra. Una lectura atenta de los ensayos de estos pensadores, junto con los de Gavin Arnall y Yeyetzi Cardiel, contribuirá a trazar una línea de continuidad en la reflexión teórica sobre el concepto de ideología y a ampliar el ámbito para problematizarlo en sus vertientes epistemológicas y políticas.

También se echa en falta esa conversación entre más autores, porque hay dos ensayos problemáticos que requerirían mayor atención y análisis,

así como posibles respuestas: el texto de Cintia Martínez Velasco, dedicado al feminismo, y el de Gustavo Roberto Cruz, que aborda el denominado “indianismo”.

En el ensayo de Martínez Velasco se hace un repaso de la historia del feminismo: desde Olympe Gouche y “su reclamo al sexismo que acompañó a la Revolución francesa en 1791” (p. 51), hasta Simone de Beauvoir y su distinción entre sexo y género, así como las transformaciones del feminismo teórico o “posfeminismo” que impulsaron Judith Butler y Eve K. Sedgwick en la década de 1990. A partir de esa tradición de pensamiento, la autora intenta embonar con el “movimiento de mezquitas” emprendido por musulmanas de Egipto, que querían recuperar la identidad de la mujer musulmana en su propio contexto, asumiendo libremente distintas prácticas de esa tradición e incluso reivindicándolas como “virtudes islámicas”. De acuerdo con la autora, esta resignificación de la tradición islámica y la revaloración del papel de la mujer abre una perspectiva diferente que trastoca de manera profunda el sentido del feminismo y posfeminismo teórico y lo cuestiona, ya que “el feminismo en su pluralidad es una de las muchas corrientes de pensamiento que nos dejan ver la urgencia de comprender las teorías en su contexto” (p. 50).

Ahora bien, esta tentativa tendría que ser revisada y analizada profundamente para determinar sus alcances, ya que el hecho de que algunas musulmanas asuman con libertad el sitio que el islam les confiere (en el que se les pide que sean tímidas para ser dignas del profeta Mahoma y que se esfuercen para alcanzar esa “virtud”), no nulifica la sumisión real que sufren las mujeres en los países islámicos ni la inconformidad de otras tantas por estar sujetas a ese modelo religioso.

Lejos, pues, de intentar defender la tradición del feminismo teórico, esa corriente intelectual que, por otro lado, parte de muchos supuestos igualmente problemáticos como aquel que sostiene que el concepto de “mujer” es una categoría con un “carácter represivo” (p. 53) o una mera construcción cultural realizada a lo largo de la historia, criterio que también se aplicaría al concepto de “hombre” y, en cualquier caso, a todos los demás conceptos posibles, solo plantearé algunas preguntas. La primera es: ¿qué tanto el despliegue de una práctica determinada en la tradición misma, en este caso la islámica, no es más bien un repliegue en un neoconservadurismo teológico y religioso? ¿Acaso el hecho de replantear el uso del “hijab” (velo) por parte de las musulmanas como una virtud “islámica” no es más bien reiterar la tradición religiosa en

RESEÑAS

aras de un obsesivo afán identitario, en lugar de cuestionarla y mostrar sus verdaderos límites?

Apelar a la identidad singular o particular —la tradición musulmana— en aras de una refutación de un supuesto universalismo dominante —la cultura “occidental”—, ¿no es salirnos de ciertos modelos de racionalidad, ciertamente universales, que han permitido la convivencia y la aparición de perspectivas críticas en el mundo?

Tan solo hay que recordar que fueron los militantes comunistas los primeros individuos exterminados en Irán cuando la revolución conservadora islámica triunfó e impuso un Estado teocrático en 1979 con el ayatola Jomeini. Igualmente, los recientes actos terroristas del fundamentalismo islámico en París, son indicadores de ciertas prácticas de violencia política cada vez más frecuentes en las que se evidencia el papel que cumple la religión islámica en el extremismo político. Ciertamente, el fundamentalismo no se reduce al islam, pero como lo ha señalado el filósofo Gustavo Bueno, tampoco se puede entender sin él.

Por esa razón, la intención de reivindicar la tradición, la religión islámica o la identidad particular no puede ser, a mi juicio, el resorte de una auténtica acción política revolucionaria ni tampoco el impulso de un ejercicio de reflexión crítica en el plano teórico.

202

En ese sentido, la misma tentativa de partir de un horizonte contrario al “eurocéntrico” (así denominado por la “filosofía de la liberación”) lleva a Gustavo Roberto Cruz a reivindicar al “indianismo” como una alternativa frente a lo que él juzga como el dominio de Occidente sobre los “pueblos indios”.

En su ensayo reconoce que el indianismo es una ideología política, es decir, un tipo de discurso que articula la acción organizativa de ciertos grupos en función de determinados objetivos o intereses políticos. En la perspectiva del indianismo, esos intereses y objetivos políticos no son otros más que los de la liberación de los “pueblos indios” del dominio occidental.

Pero el indianismo no solo es una ideología política, sino que fundamentalmente es una elaborada construcción discursiva realizada por intelectuales universitarios como Fausto Reinaga en la década de 1960. Es decir, “el indianismo existe por obra de universitarios que se afirman a sí mismos como indios” (pp. 138-139), escribe el propio Gustavo Roberto Cruz. Estos autores reivindican una supuesta identidad india con la que, al parecer, un grupo numeroso

de bolivianos se diferenciaría radicalmente de Occidente y lograría su liberación completa a través de la fundación de una nación india.

El propio autor reconoce los límites de esa ideología por su carácter esencialista o su “racismo invertido”, pero termina por justificarlos con argumentaciones que parten del discurso de la diferencia y de la radical otredad del “indio” frente a Occidente.

Estas ideologías políticas, como el indianismo y otras ideologías religiosas que buscan reivindicar la tradición islámica con la finalidad de trazar una línea de demarcación entre Occidente y su “otro”, no solo se caracterizan por la común obsesión por cuestionar la cultura occidental de la cual los hispanoamericanos necesariamente formamos parte, sino que también confunden las inevitables insuficiencias de esa cultura con los valores éticos y políticos sobre los que se ha erigido y que han favorecido el desarrollo de una civilización racionalista que posibilita la crítica, el disenso y el libre examen.

La tradición del pensamiento crítico debería, entonces, ser la primera en asumir y defender esos valores de la cultura occidental, porque son los que han permitido el surgimiento de una racionalidad política que se expresa en la laicidad, la libertad de expresión y la posibilidad de evidenciar y cuestionar de manera radical las deficiencias de ese mismo proyecto civilizatorio.

*Pensar crítico y crítica del pensar* es un libro, pues, que obliga al debate, que nos hace reflexionar sobre todos estos temas y percatarnos de otros más, como el papel de los afectos en la conformación de los procesos organizativos en los movimientos sociales, tal como lo ilustra Rafael Mondragón, o a tomar consciencia del desarrollo del marxismo en América Latina, desde el pensamiento de José Carlos Mariátegui hasta la teoría de la dependencia de André Gunder Frank y de Fernando Henrique Cardoso, como lo muestra David Gómez Arredondo.

Pero también *Pensar crítico y crítica del pensar* es un libro doble, quizá triple. Intercalados con los ensayos teóricos, aparecen textos de los poetas mexicanos más jóvenes, como Miréia Anieva, Lauri García Dueñas, Mara Pastor, Javier Raya, Yaxkin Melchy y Emmanuel Vizcaya. De hecho, un poema de Javier Raya, “Disentimientos de la nación (spoken remix)”, abre la compilación con versos provocadores: “Cuando veo que es más fácil en este país / conseguir mota, perico, pastas, polvo, piedra / que una hoja rosa del IMSS, / que una ficha para la universidad, / yo disiento. / Yo disiento de tu versión de la salud / como enfermedad que se cura a balazos. / Yo disiento de tu versión de

RESEÑAS

la educación que deja a las mentes más brillantes / de mi generación / condenados a empleos de telemarketing / o viviendo con sus padres hasta los 30, / cogiendo sin hacer mucho ruido” (pp. 19-20).

Es también un libro triple porque tiene la intención de anudar teoría, poesía y acción, es decir, de volver a articular la dimensión intelectual, estética y política —la teoría y la praxis, pero también la *poiesis*— en los movimientos sociales y políticos que buscan asomarse a las grietas del capitalismo del siglo XXI y desde ahí construir alternativas radicales que transformen el mundo.

ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR  
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Robert Zaretsky y John Scott, *La querella de los filósofos. Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano*, 2009, Barcelona, Biblioteca Buridán, 312 pp.

RECEPCIÓN: 12 de marzo de 2015.

APROBACIÓN: 10 de diciembre de 2015.

No se puede entender la ruptura entre David Hume y Jean Jacques Rousseau y el conflicto que esta ocasionó si no nos asomamos a la Europa del siglo XVIII, una época en la que filósofos y escritores eran celebridades, y las circunstancias de su vida aparecían en los periódicos y se comentaban ampliamente en los salones y cafés de todo el continente. Solo así es comprensible que la disputa entre dos hombres, cuya amistad duró apenas seis meses, causara tal conmoción en la sociedad e incluso que hubiera editores deseosos de publicar la correspondencia y los escritos en los que se narra el conflicto.

Tomando como pretexto la querella entre Hume y Rousseau, Zaretsky y Scott entran en el mundo de los debates históricos que rodean a la Ilustración y, con ello, en las ideas de dos ilustrados. El libro se ocupa de la extraña serie de acontecimientos del entorno de los dos filósofos, contextualizada en el ambiente intelectual y las costumbres de la época, y al mismo tiempo narra brevemente la vida de los tres principales actores.

El diario de James Boswell, joven impetuoso, inquieto y amante del saber, sirve como hilo conductor inicial para presentar la vida de los participantes en el conflicto. El viaje comienza con la visita que realiza a Rousseau en su refugio de Môtiers, Suiza, adonde se había retirado a causa de la orden de aprensión que pesaba sobre él en Francia. En su exilio llevaba una vida tranquila y reservada, apartado en lo posible de la sociedad que lo corrompía. La visita de Boswell perturbó su retiro, pero Rousseau no había dejado de escribir.

Boswell visitó también a Voltaire, que en ese momento vivía en Ferney, en la frontera de Francia con Suiza. Voltaire y Rousseau, que habían sido amigos cercanos, terminaron distanciándose en una enemistad intelectual y personal.

## RESEÑAS

Este conflicto empeoró con las *Cartas escritas desde la montaña*, de Rousseau, en las que hace una defensa apasionada del *Contrato social* y acusa a Voltaire y los *philosophes* de intolerantes e hipócritas. Además, pone en duda la autoridad del Pequeño Consejo de Ginebra, el órgano gobernante de la ciudad, mostrando su desprecio por lo religioso. Por la denuncia de Voltaire ante el consejo, en septiembre de 1765 Rousseau tuvo que abandonar su refugio de Môtiers y, siguiendo las sugerencias de la condesa de Boufflers y lord Keith, aceptó la hospitalidad y la ayuda de David Hume, a quien todavía no conocía personalmente. La denuncia de Voltaire desencadenó (¿o extendió?) la psicosis persecutoria que sufrió Rousseau el resto de su vida.

Rousseau ya había perdido la cordura. Sospechaba de todo y de todos aun cuando la única amenaza real era la orden de aprehensión dictada por el parlamento francés, la cual no se ejecutó ni siquiera durante su doble estancia en París, conocida de toda la sociedad local.

El *bon David* conoció a su protegido en París, donde permanecieron dos semanas. Hume quedó profundamente impresionado por la personalidad y la singularidad del hombre que se presentaba vestido con un caftán y que era admirado en los más altos círculos y salones parisinos. Después de cruzar el canal, pasaron un tiempo en Londres, donde asistieron a una representación de la obra de Voltaire, *Zaire*, y a diferentes presentaciones públicas a las que Rousseau concurrió de mala gana, hasta marzo de 1766, cuando pudo retirarse a la propiedad de Richard Davenport en Staffordshire.

El filósofo francés se sintió humillado cuando se enteró de que Hume había pagado de antemano el viaje en carruaje a Wootton y lo atribuyó a que participaba en una maquinación en su contra. Sin embargo, el detonante definitivo que inició la confrontación pública fue la carta satírica de Horace Wootton, supuestamente escrita por Federico el Grande, rey de Prusia. En la carta, “Federico” ofrece su reino a Rousseau como lugar de exilio a condición de que dejara “de encontrar glorioso el hecho de ser perseguido”.

Todas las atenciones de Hume se estrellaron contra el carácter bipolar del ginebrino. Después de un largo periodo de reflexión y convencido de que Hume lo traicionaba, Rousseau lo acusó de las más “negra de todas las traiciones” y de formar un triunvirato con Voltaire y D’Alambert en su contra. Ante la solicitud de Hume de una explicación, le escribió una larga carta, de 38 páginas manuscritas, en la que expone las razones por las que rechaza su amistad y lo califica de traicionero y el peor de todos los hombres.

Por temor a que el filósofo suizo divulgara su carta de reclamo, Hume, después de consultar ampliamente a sus amigos, publicó una defensa apasionada de su conducta, a la cual Rousseau nunca respondió, junto con toda la correspondencia mantenida entre ambos. A partir de ese momento, el autor del *Contrato social* guardó riguroso silencio, como lo había prometido. Sin embargo, la disputa ya era pública, los *philosophes* tomaron bandos y, en el trayecto, el conflicto terminó afectando la fama de ambos filósofos.

Rousseau volvió a Inglaterra y pasó casi tres años en el castillo del príncipe Conti, protegido de la ley y de sí mismo, de manera relativamente aislada, en compañía de su perro Sultán y preparando sus *Confesiones*, un compendio reflexivo de toda su vida. En 1770 regresó a París, con autorización del Parlamento, a condición de que no publicara más obras. Un par de años más tarde se retiró con su esposa, Thérèse Levasseur, a la finca del marqués de Girardin, donde murió de una apoplejía.

El libro de Zaretsky y Scott se presenta como una narración histórica e interpretativa de los sucesos acaecidos desde el otoño de 1765 hasta la muerte de Rousseau, el 2 de julio de 1778. La parte histórica predomina, pero en los últimos capítulos se interpreta su querrela con Hume como una contienda entre dos posturas contrarias sobre la razón y la verdad. Para los autores, ambos filósofos tenían maneras diametralmente opuestas de entender la razón y el papel de las pasiones en la comprensión de la verdad. Por extraño que parezca, la razón, basada en evidencias tangibles, era el arma principal de Hume, mientras que Rousseau establecía como criterio de verdad la íntima certeza a la que había llegado su corazón.

El convencimiento interno que sentía Rousseau hacía imposible que se equivocara en sus reflexiones, pues, tras apelar a su propio corazón, declaraba vanos toda objeción o diálogo. Ya que vivía apartado del mundo y ya que el mundo se apartaba de él por las maquinaciones de quienes conspiraban en su contra, recurría a lo que mejor conocía, a la fuente misma de su conocimiento: sus propios sentimientos. No rechazaba la evidencia y el testimonio de sus sentidos, pero solo él sabía lo que había experimentado y sentido y ello le enseñaba el valor y la verdad de lo ocurrido.

Por su parte, Hume reivindicaba los derechos implícitos que le otorgaban los procedimientos protocolarios y probatorios de un tribunal inglés. Invocando el espíritu del *habeas corpus*, Hume deseaba enfrentarse a sus acusadores y tener la oportunidad de demostrar su inocencia más allá de toda duda. “De una forma tranquila y parsimoniosa, el escocés expresó sus convicciones

RESEÑAS

más profundas respecto a la razonabilidad de confiar en la razón: aunque pretendamos que es la razón lo que dirige nuestras vidas, declaró, son en realidad el hábito y la pasión los que la dominan. Incluso para los pocos afortunados guiados por el imperio de la filosofía, el alcance de la razón es muy pobre y limitado.”

“Los dos hombres habían llegado a un extraño punto muerto: Hume, el escéptico, insistía ahora en el sentido común, en los hechos objetivos, mientras que Rousseau defendía una cierta relación de ideas.” Los hechos eran innegables para Rousseau. Largas y fatales miradas que sentía que se posaban sobre él; los golpecitos en la espalda con la repetición constante de una exhortación: “Vamos, vamos, señor”, con la que Hume lo interpelaba para calmar sus sospechas de traición; y, sobre todo, las palabras que oyó en la primera noche después de su salida de París cuando dormía en la misma habitación que Hume y lo oyó pronunciar varias veces en francés y con gran vehemencia: “Ya te tengo, Rousseau”. Para el ginebrino, no podía haber otra explicación posible que una larga y bien planeada conspiración para desacreditar su persona.

La validez de esta particular deliberación solo residía en la mente de Rousseau: su mundo estaba impregnado de una trascendencia inmensa y misteriosa, mientras que el más común de los gestos, de las palabras, de los actos se hallaba dotado de un significado tremendo y solo accesible para él. Era el preludio de la transición de la Ilustración hacia el romanticismo.

En resumen, es un libro de fácil y agradable lectura que muestra los pormenores de la querrela de los filósofos Jean Jacques Rousseau y David Hume, salpicada por las intervenciones de Voltaire. Sin embargo, posiblemente el subtítulo de la obra (Rousseau, Hume y los límites del entendimiento humano) sea un poco presuntuosa, pues aunque los autores analizan hacia el final del libro las posturas filosóficas que alimentaron el conflicto, no profundizan en lo que ellos mismos anuncian como parte de su objetivo, es decir, presentar, aunque sea brevemente, los límites del entendimiento humano de acuerdo con la percepción de cada uno.

JOSÉ ALEJANDRO ORDIERES SIERES  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Instituto Tecnológico Autónomo de México

José Manuel Orozco Garibay, *La fractura social: del cansancio al aburrimiento. Un estudio del pensamiento de Byung-Chul Han*, 2015, México, Editores de Textos Mexicanos, XIV + 125 pp.

RECEPCIÓN: 1º de septiembre de 2015.

APROBACIÓN: 13 de noviembre de 2015.

Byung-Chul Han (1959),<sup>1</sup> el “filósofo de moda”,<sup>2</sup> el “Foucault 2.0”,<sup>3</sup> pertenece a esa generación de pensadores que ya no se contienen dentro de los márgenes (¿impuestos académicamente o correspondientes a la cosa misma?) de la filosofía en sentido estricto y coquetean (bueno, ya no es un simple coqueteo, sino una relación estable y, por lo que se ve, fecunda) con el psicoanálisis, las neurociencias, la crítica a la cultura, la erudición literaria,<sup>4</sup> etc., por lo que sus análisis filosóficos de la sociedad y del hombre contemporáneos resultan tan fascinantes y desafiantes a la vez: pienso en Sloterdijk<sup>5</sup> (1947) o Žižek (1949),<sup>6</sup> salvadas desde luego todas las diferencias entre ellos.

<sup>1</sup>Dice el artículo de Wikipedia que “hasta hace poco, Han se negaba a dar entrevistas de radio y televisión, y raramente divulga en público sus detalles biográficos o personales, incluyendo su fecha de nacimiento”. En efecto, hay errores al respecto: José Luis Guzón en su reseña de *La sociedad del cansancio* [*Estudios Filosóficos* 184 (2014) p. 576] ubica su nacimiento en 1954.

<sup>2</sup>Carlos A. Scolari, “Byung-Chul Han: transparencia, cansancio y psicopolítica”, <<http://hipermediaciones.com/2014/12/08/byung-chul-han-transparencia-cansancio-y-psicopolitica/>>.

<sup>3</sup>Carlos A. Scolari, “Byung-Chul Han: ¿Filosofía para dummies? (II)”. <<http://hipermediaciones.com/2014/12/21/byung-chul-han-filosofia-para-dummies-ii/>>.

<sup>4</sup>“Sus fuentes son en primer lugar Heidegger, Kant, Hegel, Nietzsche y Platón —no en vano se doctoró con una tesis sobre el primero. Las restantes proceden de autores que suelen formar parte de la bibliografía de los estudios culturales, como M. Foucault, Roberto Esposito, Sartre, Walter Benjamin, Gilles Deleuze, J. Baudrillard, Hannah Arendt, A. Ehrenberg, E. Lévinas, A. Badiou, G. Agamben, S. Žizek, J. Lacan y Eva Illouz, entre los que aparecen nombrados con más frecuencia como paradigmas del cambio de pensamiento”. Menene Gras Balaguer, “El mundo como hipermercado. Byung-Chul Han y el inferno de lo igual”, <[http://www.casaasia.es/media/asset\\_publics/resources/000/039/944/original/EL\\_Mundo\\_es\\_un\\_Mercado\\_DEF-2.pdf](http://www.casaasia.es/media/asset_publics/resources/000/039/944/original/EL_Mundo_es_un_Mercado_DEF-2.pdf)>.

<sup>5</sup>“Accede a la Universidad de Karlsruhe en 2010, aunque solo imparte docencia en el centro dos años, tal vez por una cierta incompatibilidad con Peter Sloterdijk”; *loc. cit.* “Actualmente enseña filosofía en la Universidad de las Artes de Berlín después de ejercer en la Escuela Superior de Diseño de Karlsruhe al lado de Sloterdijk, que no ha evitado polemizar con el que muchos consideran su sucesor en el trono simbólico de la filosofía germana”; Francesc Arroyo, “Aviso de derrumbe”, *El País*, 22 de marzo de 2014.

<sup>6</sup>“En Alemania se le considera como un sucesor de grandes pensadores europeos como Giorgio Agamben o Baudrillard”; Menene Gras Balaguer, *op. cit.*

## RESEÑAS

Así las cosas, considero que nadie es más indicado para hacer un estudio de la obra de Han que José Manuel Orozco, quien lo mismo se desenvuelve con soltura realizando exégesis hegelianas (tan queridas y utilizadas por Han) que confrontándose con terminología médica o psicológica, igual que llevando a cabo concienzudos análisis de la realidad contemporánea. De hecho, este último aspecto es digno de subrayarse: la señalada agudeza y facilidad que tiene Orozco para ilustrar con situaciones actuales y concretas los diferentes conceptos o las diferentes teorías de Han. Al escribir su libro, Orozco tiene en cuenta las más diversas situaciones del mundo, tanto en el plano internacional como en el personal. Dicho sea de paso, en esas ilustraciones no faltan el humor y la picardía, características de una mente inteligente que se confronta simultáneamente de manera seria y lúdica (creativa, gozosa) con los textos de Han, en los cuales, en palabras de Orozco, “hay complejidades que demandan por sí mismas exégesis que podrían dar lugar a libros completos” (p. 1, nota).

El libro está compuesto por dos ensayos y dieciséis capítulos en los que se abordan tres obras de Han. El ensayo uno y los siete primeros capítulos están dedicados a los mismos capítulos de *La sociedad del cansancio*. En el ensayo dos dedica seis capítulos a los siete de *La agonía del eros* y tres capítulos a los nueve de *La sociedad de la transparencia*, distribución justificada porque Han regresa siempre nuevamente a los mismos temas, no para repetirlos, sino para presentarlos o ampliarlos desde una nueva perspectiva.

210 | Un resumen condesado del libro se encuentra en la introducción: “Sistema, máquina, rendimiento, velocidad, muerte del otro, aburrimiento, desgaste, promiscuidad, narcisismo, individualismo, son aspectos de una derrota social en la que la producción en masa de enfermos mentales crece sin cesar” (p. XIV). En efecto, la obra de Han es un original y profundo análisis del hombre y la sociedad de la modernidad tardía o posmodernidad, como el lector prefiera, con el que Orozco nos va familiarizando poco a poco a través de las páginas de su libro.

Han sostiene que la enfermedad de nuestro tiempo es el cansancio y la violencia neuronal (depresión, trastorno por déficit de atención e hiperactividad, trastorno límite de la personalidad o el síndrome del desgaste ocupacional). Las consecuencias son, por supuesto, catastróficas: “Por eso muere el diálogo, los argumentos son cada vez más pobres. El tiempo que dedicamos a los otros es nulo. La capacidad de procesar información es mínima” (p. 15). Lo anterior nos ha hecho pasar de una sociedad disciplinaria (donde las reglas y controles vienen impuestos desde fuera) a la sociedad del rendimiento,

donde cada uno es “amo y esclavo de sí mismo”. En esta sociedad de rendimiento hay exceso en todo, pues la cantidad de estímulos que afectan nuestra vida es casi infinita, de ahí que sobrevenga el aburrimiento. Paradójico, ¿no? Han sostiene que la sobreabundancia de estímulos nos vuelve atrasados, torpes y superficiales, pues nos obliga a cambiar constantemente sin profundizar en nada: se ha perdido la capacidad de contemplar, se ha perdido la capacidad de aburrirse de una forma correcta. Nuestra vida es tan excesivamente activa que, siguiendo críticamente a Hannah Arendt, hemos descuidado “la actividad suprema de pensar, de reflexionar” (p. 36). Por ello Han propone una pedagogía del mirar, ya que la sociedad del rendimiento nos ha hecho reactivos, impulsivos, inmediatistas, primarios... Solo el mirar contemplativo y pensante es capaz de rabia, la cual, a su vez, es capaz de cambiar las cosas y originar algo nuevo: “mientras haya rabia se pueden cambiar algunas cosas del sistema; detener algunos impulsos, estimular otros; cambiar cursos de acción” (p. 44). El cansancio de nuestra sociedad actual es un cansancio del yo, a diferencia del cansancio elocuente de Peter Hanke.

Ahora bien, se dice que nuestra sociedad actual es una sociedad muy erotizada. Han rechaza tajantemente esta afirmación para defender exactamente lo contrario: para que haya eros es necesario que exista el otro, pero en nuestra sociedad el otro ha desaparecido: solo existe el yo y el otro es un reflejo del yo y sus necesidades: “en la sociedad del éxito hay narcisismo y depresión extremos. Aparte del cansancio y el aburrimiento. Obviamente, lo primero que se pierde en esa sociedad de rendimiento es la capacidad de amar” (p. 62). Amor, sexualidad, erotismo y pornografía son cosas muy distintas: nuestra sociedad es una sociedad anerótica y pornográfica porque ha perdido el amor y el erotismo: “en la sexualidad anerótica lo que importa son los genitales del otro, el placer inmediato, que no haya misterios, que la ‘relación’ sea de consumo pasajero y desahogo de dos que no se comprometen a nada” (p. 67).

Por otra parte, Han considera que el capitalismo absolutiza la mera vida (la sobrevivencia dentro del sistema) y no propicia la buena vida. Vivimos en una sociedad transparente: “la idea es que todos sepan de todos y por lo mismo ya no hay lugar para el secreto” (p. 100). Sin embargo, esa transparencia es solo aparente, pues en realidad lo que vemos de todos es apariencia y mentira, pero eficaz, pues nos controlamos todos a todos. Ya no se trata del panóptico de Bentham o Foucault, en el que uno vigila y controla a todos, sino del panóptico digital, el cual “tiene tres ejes: a) todos miran a todos,

## RESEÑAS

pero nadie mira a nadie en realidad, *b*) se vive en la máxima soledad compartiendo la vigilancia de unos a otros, y *c*) el exceso de comunicación es solo de información que nada dice, pero únicamente exhibe a los que entran en red” (p. 120).

Me parece que el asunto principal que recorre la obra de Han, según la exposición de Orozco, es la tesis del otro como negatividad y su desaparición en la sociedad actual (además de la dialéctica amo-esclavo, tan atinada para describir varios procesos sociales contemporáneos). El problema de nuestra sociedad moderna es la carencia de negatividad (la desaparición del otro) y el exceso de positividad que se manifiesta en el cansancio, en el aburrimiento, en la pérdida del eros y del amor auténtico, en la sociedad pornográfica y aparentemente transparente en que nos hemos convertido, en el panóptico digital donde todos sabemos un poco de todos sin que nadie sepa nada de nadie de manera profunda. A propósito de esto, Orozco afirma que “si la idea de Chul Han es que ha desaparecido el otro, pues está equivocado” (p. 2), pero no dice por qué. A partir del curso de su exposición, infiero que está equivocado porque hace referencia a la sociedad mundial cuando solo debería hacer referencia a la sociedad occidental, europea o industrializada. Los pobres, los marginados, los enfermos, las minorías (étnicas, raciales, sexuales, etc.) siguen siendo llamados “los otros” y no se explotan a sí mismos, sino que son explotados por sistemas económicos o políticos concretos.

212

Fuera de las primeras hojas que tienen varios errores ortográficos y de algunas referencias que aparecen en diferente página, el libro está escrito de manera impecable, con una redacción ágil y agradable. Seguramente el interesado leerá los 16 apartados de corrido, pues una vez iniciada la obra, difícilmente puede dejarla hasta concluirla.

José Manuel Orozco escribe su libro con el deseo de que el lector descubra la riqueza del pensamiento de Han y lo lea por su cuenta, pues en su opinión, se trata de “uno de los pensadores más provocativos del siglo XXI” (p. XIV). Yo deseo lo mismo de esta breve reseña: ojalá inspire a más de uno a leer la obra de Orozco, sobre todo las consideraciones finales (me parece que pudieron ser más amplias, por lo que las considero muy valiosas, pero apenas suficientes), en las que invita al lector, frente a los desafíos de la sociedad actual “que enferma”, a una resistencia “filosófica” (*cf.* p. 121). Como concreción de tal resistencia filosófica (que incluye la libertad, el goce, el reflexionar y el pensar) puede considerarse el Studium Generale que ofrece la Universidad

de las Artes de Berlín (donde labora Han), el cual “toma cuestiones actuales del arte, la cultura y la sociedad y las trabaja de manera interdisciplinar” con el objetivo de “invitar a los estudiantes a explorar, pensar, cooperar y unirse a la discusión”.<sup>7</sup> A esta resistencia filosófica contribuyen, a su manera, los cursos del Departamento Académico de Estudios Generales.

CARLOS GUTIÉRREZ LOZANO  
Departamento Académico de Estudios Generales  
Instituto Tecnológico Autónomo de México

<sup>7</sup><[http://www.udk-berlin.de/sites/studium\\_generale/content/index\\_ger.html](http://www.udk-berlin.de/sites/studium_generale/content/index_ger.html)>