

©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

119

INVIERNO 2016

ITAM

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

EL INSTANTE, LA DURACIÓN Y LA PRESENCIA <i>Bruno Velázquez Delgado</i>	7
DE LA ÉTICA A LA TEOLOGÍA. UNA MIRADA DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL <i>Rubén Sánchez Muñoz</i>	33
VERACIDAD, AFABILIDAD Y LIBERALIDAD <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	53

SECCIÓN ESPECIAL

EL LARGO CAMINO DE LA JUSTICIA <i>Antônio A. Cançado Trindade</i>	85
--	----

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Luis Mario Vivanco</i>	115
---------------------------	-----

CREACIÓN

<i>Diego Olavarría</i>	125
------------------------	-----

Premio Alonso Lujambio

EL SISTEMA NACIONAL ANTICORRUPCIÓN <i>Alfonso Myers Gallardo,</i> <i>Diana Laura Rouzaud Anaya</i>	135
--	-----

NOTAS

EL MITO ILUSTRADO DE LA MODERNIZACIÓN <i>Guillermo Lara Villarreal</i>	161
LA ESCUELA SOCIALISTA DE LA DÉCADA DE 1930 Y LOS PROCESOS DE INTERCULTURALIDAD DEL SIGLO XXI <i>Daniar Chávez Jiménez</i>	169
LA INTERPRETACIÓN DE LAS EMOCIONES SOCIALES <i>H. C. F. Mansilla</i>	185

RESEÑAS

GIOVANNI REALE, <i>Mi sono innamorato della filosofia,</i> <i>Roberto Zocco</i>	205
MARCO ESTRADA SAAVEDRA Y MARÍA TERESA MUÑOZ (COMPS.), <i>Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt,</i> <i>Joseph Hodara</i>	210
CARLOS J. MCCADDEN Y MIGUEL DEL CASTILLO NEGRETE, <i>La clase media en México,</i> <i>Javier Espino Martín</i>	216

EL INSTANTE, LA DURACIÓN Y LA PRESENCIA

*Bruno Velázquez Delgado**

RESUMEN: Se ponen a dialogar dos de las interpretaciones más poéticas que la filosofía del siglo XX nos ha dado sobre el tiempo: la propuesta de Gaston Bachelard que tiene en “el instante” su concepto fundamental, y la idea de “la duración” bergsoniana. Esto, para demostrar que ambas intuiciones, más que contrapuestas, convergen y son complementarias, así como para profundizar dentro de ese marco en lo que Deleuze y Guattari entienden como “experiencia estética”.



INSTANT, DURATION, AND PRESENCE

ABSTRACT: In this article, we will discuss the two most poetic interpretations of time that twentieth century philosophy has provided us Gaston Bachelard’s idea incorporating “the instant” as its core concept and the idea of the Bergsonian “duration.” Thus, we will demonstrate that both concepts are not contradictory but convergent and complementary as well as elaborate in this framework what Deleuze and Guattari understand as “aesthetic experience.”

PALABRAS CLAVE: Tiempo, devenir, memoria, obra de arte.

KEY WORDS: Time, devenir, memory, work of art.

RECEPCIÓN: 7 de mayo de 2015.

APROBACIÓN: 17 de junio de 2016.

*Profesor del Departamento de Estudios Generales, ITAM, y de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL INSTANTE, LA DURACIÓN Y LA PRESENCIA

Memoria e instante

Pensar el instante no como el resultado de una reducción del tiempo a su parte mínima y por ello indivisible —el instante atómico, partícula de nada—; no como lo exiguo de un tiempo que se piensa desde las condiciones espaciales y, por ello, como un fenómeno lineal y mensurable, sino como un modo de darse la existencia y de estar en el mundo desde la inmediatez que se da en la atención a la vida: lo instantáneo como el modo operante del creador, el locus de la experiencia estética, el ahí intempestivo desde donde irrumpe la *poiesis* y la poesía, donde acontece la autoconfiguración de la persona como identidad presente.

“El instante, es un *como si*”,¹ una manera de experimentar la vida y el devenir fragmentando el tiempo, un *como si* kantiano que explica el tiempo vivido, la presencia de la persona en el mundo dividiendo el todo en partes, acontecimientos y por etapas. “[E]l instante del que no sabemos si es demasiado largo o demasiado corto para el tiempo”,² aquel instante que es eterno mientras dura, como se aprecia en las perenes y fugaces imágenes del haiku en sus 17 moras silábicas: perla del tiempo que es un modo existencial humano en el que simultáneamente se es devenir, presencia y estancia.

¹ María-Noel Lapoujade, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, 2007, México, Herder, p. 276.

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, 2005, Barcelona, Anagrama, p. 202.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

La experiencia del instante como temporalidad pura, sin contenido, da pie a la instantaneidad fruto de la facultad ficcional, de la imaginación memoriosa, que destila el túbulo de percepciones percibidas y procesadas en un momento dado por la mente, en aras de purificar aquello etéreo encapsulado por los datos concretos y los esquemas impuestos por la razón. Así, cual una alquimia intelectual, la mente logra separar la sensación de los moldes que la quieren definir y aprehender, emergiendo de ahí el conjunto de emociones vivas y secretas que darán color y serán la materia con la que trabajará la facultad imaginante, haciendo uso libre de ellas, en un juego de invención e innovación impredecible.

Así visto, se entiende que el instante haya sido tomado por no pocos pensadores como intrínseco al universo onírico. Sustancia de los sueños, el instante es materia prima y principal con el que se construyen las historias, pulsación rítmica de toda narrativa, materia viva que se distiende y da cohesión al decurso del relato. Los instantes son, entonces, las notas y silencios en una partitura que deviene. En su rítmico vaivén simbólico van acumulando y engarzando significados, dando lugar al sentido.

10 | Es con estos instantes que habitan la memoria que la mente juega un juego de mezcla, combinación, interpretación y reciclaje para configurar los recuerdos y las narraciones que, entre otras cosas, dan sustancia y forma a nuestra cosmovisión y nuestra propia identidad.

En este tenor, plantea Bergson:

En primer lugar decimos que si se toma la memoria, es decir una supervivencia de las imágenes pasadas, esas imágenes se mezclarán constantemente con nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla. Pues ellas no se conservan más que para volverse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como esta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra.³

³ Henri Bergson, *Materia y memoria*, 2006, Buenos Aires, Cactus, p. 77.

Vemos que la memoria es para Bergson un microcosmos que resguarda los instantes que aprehendemos del tiempo vivido, impresiones de nuestras estancias que mezclamos para hacer el tejido de los recuerdos. Al aflorar en la superficie, los instantes estallan y se proyectan desde el pensamiento en la mirada interior de quien recuerda. Por ello entenderemos a estas entidades de luz, sombras y sentido como *semillas-instantes* que duermen, se activan y devienen dentro de la *memoria-humus* que los conserva y aviva alternativamente; instantes-germen que, al suspenderse del correr del tiempo y afectar con su brillo a aquello que Kant entiende como nuestro sentido interior,⁴ dejan a la conciencia memoriosa en suspenso sobre sí misma, contemplando las formas nuevas en que estas posibilidades instantáneas se actualizan e hilvanan los recuerdos.

Continuando con la licencia que nos da movernos en el lenguaje metafórico propio del método intuitivo⁵ —que aquí hemos retomado de Bergson y Bachelard mismos—, diremos que la memoria es amante del instante en tanto que este la complementa y despierta en ella el deseo de la reactualización del acto hermenéutico que es la remem-branza y que a su vez puede ser entendido como un juego erótico de pérdida y ganancia constante, de búsqueda de sentido donde, en ocasiones, se hace posible que emerja la belleza,⁶ un juego de enamoramiento que tiene sus dos momentos dialécticos antes de la síntesis del recuerdo presente en el olvido y la retención. La memoria, desde su parte activa y consciente mediante la que prestamos atención a la vida presente, abraza al instante, lo recubre y complementa con otras imágenes-recuerdos y así lo separa, momentáneamente, de sus fondos indistintos y oceánicos —lo que para algunos sería el inconsciente— para llevar a cabo su re-configuración: dotar a esta entidad de una nueva significación para generar y actualizar las narraciones que dan sentido a la remem-branza. Es por este proceso que se entiende a la memoria

⁴ Cfr: Immanuel Kant, “Estética trascendental”, en *Crítica de la razón pura*, 1973, Buenos Aires, Losada, trad. de José del Perojo, pp. 297-300.

⁵ Para una mayor comprensión del método intuitivo bergsoniano, véase Xavier Zubiri, “Bergson”, en *Cinco lecciones de filosofía*, 2007, Madrid, Alianza; y Deleuze, “La intuición como método”, en *El bergsonismo*, 1987, Madrid, Cátedra.

⁶ Cfr: Platón, “Banquete”, en *Diálogos III*, 1988, Madrid, Gredos.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

como agente de transfiguración, pues ahí se desvela una dimensión distinta del espacio-tiempo: el de la suspensión desde la duración.

La memoria va siempre acompañada, casi confundiendo con ella, de la conciencia del instante. Para Bachelard, que aun va más lejos en este sentido, “la conciencia del instante es la conciencia”⁷ y la conciencia, así, no sería sino la atención a la vida, pura actividad presente carente de extensión temporal, lo que desde una lectura precipitada podría generar una idea similar a la que el empirismo de Hume produce en el neurólogo Oliver Sacks que, al describir en uno de sus estudios un caso grave de amnesia, se pregunta: “¿había profundidades en aquel hombre desmemoriado, profundidades con una continuidad de pensamiento y de sentimiento, o había quedado reducido a una especie de estupidez ‘humeana’, una mera sucesión de impresiones y acontecimientos desconectados?”⁸

Hemos dicho que la memoria aísla al instante del contexto fluido en el que se desarrollan las circunstancias; que lo toma separándolo del torrente temporal —que aquí entendemos como Nietzsche entiende al “devenir” o, más puntualmente, como el *élan* bergsoniano—,⁹ que lo percibe y lo persigue porque se ve atraída de forma inevitable por

12

⁷ Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, 2002, México, FCE, p. 46.

⁸ Sacks, “El marinero perdido (1)”, en *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, 2008, Barcelona, Anagrama, p. 44.

⁹ Para Bergson, el *élan vital* sería la fuerza motriz de la evolución natural (biológica y cósmica: evolución creadora), aquello que vivifica la materia y los organismos, la energía que es sustancia de la persona en su dimensión mnémico-biológica así como de la Naturaleza que por ella adquiere su cualidad dinámica y evolutiva. La característica primordial de este *élan vital* es el acaecer de la novedad en la esfera material de lo ente, la repetición de la diferencia, la transformación continua y multidireccional. Por ello el evolucionismo en Bergson se distingue de la idea de evolución en Hegel (que se constriñe al ámbito del Espíritu [por ejemplo, “El curso de la historia Universal”, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1953, Madrid, *Revista de Occidente*, trad. de José Gaos]) y de la teoría evolutiva de Darwin en su modelo lineal. Por esto, en el estudio de la teoría de la evolución creadora bergsoniana hay que poner atención a su adjetivación poética, a su carácter, además de durable, creativo. De ahí que la condición para que se dé la evolución, para que ocurra la vida y la novedad, es el cambio constante, sin fin ni finalidad específica, y por ello Bergson entenderá la realidad, más que como “lo dado”, como un “continuum” que deviene. Bergson, *La evolución creadora*, 2007, Buenos Aires, Cactus.

esa excepcionalidad suya de ser “la concentración máxima de todas las fuerzas, instante que anuncia el estallido”.¹⁰

El instante, entonces, es una gota de tiempo, y en esa gota —representado efectivamente—, el océano todo de la duración. La memoria es un bajel, el navío con el que a veces alcanzamos puerto y a veces naufragamos; la embarcación que somos, tripulada por la conciencia, la memoria y el olvido.

Como gota, el instante en su transparencia invierte lo que a través de él se mira, filtra lo que la memoria, en un esfuerzo de introyección, obtiene de lo real percibido atravesándolo con sus experiencias pasadas. Pero el instante es también superficie que refleja, espejo oval que distorsiona hasta la elongación más inverosímil lo que sobre él se proyecta, y es quizá debido a esta cualidad que también se ha pensado al instante como una perla:

La perla, ese núcleo vivo recoge la vida del todo.

La perla, ínfima gota del universo.

En el mar la perla es *punto*

Es *quantum*, espejo, reflejo, *vida*.¹¹

El instante sería la perla que, paciente, se ha formado alrededor de una partícula de tiempo vivido, de una experiencia significativa. La historia de nuestras vidas: un collar de perlas engarzadas por amor —y el amor es siempre una fatalidad elegida—, porque “Cuando la perla ama, ella no se quiere sola; entonces, se vuelve *collar*”.¹²

Suspensión y duración

Haciendo caso a Bachelard comprenderemos que “El tiempo no corre. Brota”.¹³ Y este brotar sería el del instante intempestivo en clave nietzscheana, suspensión espacio-temporal del devenir. En el instante el

¹⁰ Lapoujade, *op. cit.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.*, p. 279.

¹² *Ibid.*, p. 278.

¹³ Bachelard, *op. cit.*, p. 96.

devenir propio se pone en suspenso, en un estado simultáneo de ingravidez, vértigo y gravidez donde las fuerzas se perciben, diáfanas, en su ritmo de ocultamiento y mostración. El tiempo, entendido como Bachelard, pareciera no poder ser movimiento, no tener la cualidad de durar, de ser un instante que al acontecer no hace un recorrido. En pocas palabras, instante que se contrapondría a la duración ya que la suspende, algo así como el *tiempo mítico* suspende el *tiempo profano* en Mircea Eliade. Visto así, no sería muy atrevido pensar al instante como el arquetipo que se repite y al tiempo como aquel *eterno retorno* de la diferencia del instante. Un instante así anularía de forma periódica la historia, dislocaría la duración y se convertiría en algo parecido a “la sustancia” del tiempo, en el elemento preciso y precioso que, en su brotar, sería la condición necesaria de posibilidad de la mismísima regeneración del tiempo.¹⁴

Mas la intuición que nos motiva no nos permite aceptar lo anterior del todo. Tras adentrarnos en el discurso bachelardiano se va descubriendo algo que después justificará nuestra convicción: que al instante también se le puede pensar de otro modo, que tras reflexionar sobre él, siguiendo la voz de Bachelard, es igualmente pertinente interpretarlo como una forma de darse el tiempo que, aunque intempestiva, rítmica e instantánea, este tiempo que brota también dura y resuena. ¿Dónde? En la persona concreta, en la conciencia sumergida y atravesada por un tiempo que, como hemos visto, simultáneamente amalgama y fractura nuestra percepción de lo real vivido.

Fragmento del tiempo vivido, el instante para Bachelard se da porque el tiempo-devenir que es el río heraclíteo, que corre y fluye sin ser nunca el mismo, siendo de este modo siempre río idéntico-a-sí debido a su constante e intrínseco diferenciar-se,¹⁵ también se nutre de fuentes

¹⁴ Véase Eliade, *El mito del eterno retorno*, 2011, Madrid, Alianza. No es que Eliade proponga explícitamente lo arriba manifestado. Simplemente hacemos un cruzamiento de algunas de sus ideas con otras tantas de Bachelard, con la finalidad de enriquecer el punto de vista empleado, y para señalar, desde otra perspectiva, la complejidad del problema tratado.

¹⁵ Idea que es afín no solo al pensamiento de Bergson y todo el vitalismo, pasando por el pensamiento evolucionista, sino que incluye la idea del “devenir” en Hegel que, siendo la suma dialéctica del ser y el no-ser, es así el modo de darse la existencia; W. F. Hegel, “Primera sección de la lógica”, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1977, México, Porrúa.

subterráneas que en su recorrido lo alimentan y que acontecen brotando. Para pensarlo y apresararlo, para expresar lo inefable del instante, Bachelard se sirve de la poesía pues esta, según nos dice, es “una metafísica del instante”.¹⁶ En Bachelard, el poema inmoviliza a la vida en el instante (como ya hemos visto que sucede en el haiku), hace la instantánea —para hablar desde la metáfora cinematográfica tan preciada por Bergson y luego por Deleuze—, realiza un retrato fotográfico imposible (por ser multinivel y polienfocado) que aísla y recrea el momento/experiencia, y es por esto que el poema-instante vendría a ser más que la vida, un concentrado de vida: pequeña muestra de totalidad.

El tiempo solo tiene una realidad, la del instante. En otras palabras, el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada. No hay duda de que el tiempo podrá renacer, pero antes tendrá que morir. No podrá transportar su ser de uno a otro instante para hacer de él una duración. Ya el instante es soledad [...] Es la soledad más desnuda en su valor metafísico [...] violencia creadora [...] el tiempo limitado al instante nos aísla no solo de los demás, sino también de nosotros mismos, puesto que rompe con nuestro más caro pasado.¹⁷

El instante, entonces, entendido como una dimensión particular que se abre mediante una irrupción violenta, una espacialidad que nos sitúa al centro de una esfera que se anuncia hermética e impermeable; tiempo espacializado no al modo de la escuela eleática que en las paradojas de Zenón (donde se niegan la existencia del movimiento y a la pluralidad del ser) tiene uno de sus puntos culminantes,¹⁸ pues este no es mensurable en términos de extensión sino solo de intensidad. Pero tiempo espacializado al fin y al cabo pues se abre como dimensión indefinible que acaece de la fractura temporal que es el instante y que de este modo se presenta como un no-lugar-sin referente en la memoria-aislado y de presencia fulminante. ¿Terreno vacuo o más bien un corazón oscuro lleno de fertilidad nocturna, como el interior de la semilla que

¹⁶ Bachelard, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁸ Cfr: Diógenes Laercio, “Zenón de Elea”, en *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, 1984, México, Porrúa; y G. Colli, *Zenón de Elea*, 2006, México, Sexto Piso.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

es toda potencia y aún nada en acto fuera de su ser semilla? El instante es una nueva dimensión que, para colmo, pareciera poner a prueba la realidad.

Desde esta perspectiva, y a primera vista, el instante en poco se parece al silencioso y líquido brotar antes propuesto; quizá solo en la intimidad que abre y en su efecto de afección sobre quien lo experimenta. Pareciera, en esta presunta incoherencia, que Bachelard se toma muchas licencias, cayendo incluso en discordancias discursivas al dar rienda suelta a su sin duda bello manejo de la metáfora. Pero, aunque parezca improbable, la propuesta bachelardiana vuelve a girar sobre su gozne, llegando incluso, si no a afirmar sí a no negar la posibilidad de que el instante tenga, en el fondo, un tipo de duración. Lo que se sigue, puntualmente, de la identidad que hace entre el presente y la vida toda, esto es, la vida extendida hacia el pasado y su futuro, una identidad percibida ya por Agustín —aquí reverberada por el mismo Bachelard— cuando dice:

Lo que por el momento veo con toda claridad es que no existen ni las cosas futuras ni las pretéritas. Y pienso que no se habla con propiedad cuando se dice que los tiempos son tres, pasado, presente y futuro. Más exacto me parece hablar de un presente de lo pretérito, un presente de lo presente y un presente de lo futuro; porque estas tres modalidades las encuentro en mi mente pero por otras partes no las veo. Lo que sé es que tengo una memoria presente de lo pasado, una percepción presente de lo actual, y una expectación presente de lo venidero. Si de este modo se entiende, acepto y afirmo que los tiempos son tres, pasado, presente y futuro como se dice en el uso común.¹⁹

En su debate implícito con Bergson, Bachelard intentará mostrar que, más allá de que la idea de la duración nos dirija la mirada hacia la totalidad del tiempo, hacia la plenitud de cada tiempo vivido *hic et nunc*, esta idea no le da su lugar ni le concede al instante una realidad decisiva. En Bergson —dice Bachelard—, la comprensión de la vida como *duración y evolución creadora* —como *élan*— puede hacernos perder

¹⁹Agustín, *Confesiones*, libro XI, 1997, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

de vista el papel decisivo del instante como la irrupción del momento innovador en que surge la creación, la duración oculta, engullendo y diluyendo, al instante creador y, en este sentido, nos impide reconocer “el rasgo verdaderamente específico del tiempo”.²⁰

Pareciera, por lo visto, que la distancia entre entender el tiempo como sucesión de instante o devenir, como algo intempestivo, cerrado y con límites claros o como torrente, fluir continuo y duración es insalvable. Más aún si hablamos de que Bachelard también postula que la duración, de darse, solo lo haría desde el reposo pues, siendo lo contrario al instante que es la condición de posibilidad del acto, la duración no podría ser sino una extensa calma en la que ningún cambio se anuncia ni puede adivinarse. Pero como es de sospecharse, no es del todo así y la distancia que separa las dos posturas termina por reducirse hasta el reencuentro que se da como siempre ha sido toda reconciliación, gracias a esa fuerza insalvable para todo pensamiento filosófico que valga: el amor.

Sabemos que lo anterior supone un salto riesgoso, sin embargo es el mismo Bachelard quien acude en nuestra ayuda al decirnos que el tiempo, instantáneo e irrupción, se prolonga en nosotros, las personas concretas, ya que amamos y sufrimos. Es decir, que el instante termina por evocar otras vivencias y esto lo expande tal y como Proust lo describe en uno de sus más famosos pasajes cuando, tras llevarse a los labios una cucharada de té en el que había echado un trozo de magdalena, el tiempo eterno lo invade todo en un instante:

Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo.²¹

²⁰ Bachelard, *La intuición del instante*, 2002, México, FCE, p. 21.

²¹ Marcel Proust, *Por el camino de Swann*, 1998, Madrid, Alianza, p. 25.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

Desde la fractura misma que es el instante se abre una fuga por donde la duración se filtra y así, la duración habita también en el instante, uno y otra han dejado de contraponerse en el entrecruzamiento desde el cual ambos se alimentan y diversifican, sin que pueda ser más uno sin la otra.

Duración e instante van de la mano en el tiempo vivido, son las dos fibras —expansivas y comprensivas— que constituyen al tiempo encarnado que es la persona, y esto ha quedado evidenciado en su naturaleza patética, pues nadie puede padecer, amar o sufrir si no es desde el instante cargado de duración, evocador e intempestivo.

La forma de darse el tiempo es, entonces,

un amor profundo [...] un ideal de armonía temporal en que el presente se ocupa sin cesar en preparar el porvenir. Es a la vez una duración, un hábito y un progreso [...] El tiempo se prolonga y dura en nosotros porque amamos y sufrimos [...] Llenamos nuestro tiempo como llenamos nuestro espacio mediante el simple cuidado que tomamos en nuestro porvenir y mediante el deseo de nuestra propia expansión. De ese modo, en nuestro corazón y nuestra razón, el ser corresponde al Universo y reclama la Eternidad.²²

18

Es por este modo de estar en el tiempo que hay duración en tanto posibilidad de la identidad personal que tiene su base en la memoria.

Como puede verse, Bachelard introduce la noción de la eternidad sin mayor reserva para señalarnos que la experiencia del instante nos arroja, sin soltarnos del todo, ante las regiones descomunales del no-tiempo; que la fractura que se abre con la irrupción del instante nos deja suspendidos sobre el devenir, como si el instante fuese ingrávito y lograrse suspendernos del fluir imperecedero.

Y entonces ya no habrá que pensar, como en un primer momento, que “la duración está hecha de instantes sin duración, como la recta de puntos sin dimensión”,²³ sino que el tiempo, en su infinitud, es macro y microcósmico, cauce y torrente; que si el tiempo, la vida y la persona

²² Bachelard. *op. cit.*, pp. 84-85.

²³ *Ibid.*, p. 18.

son comprendidos como duración y suma de instantes es porque dentro de la duración, dentro del instante, hay duraciones y otros tantos instantes posibles.

Amor fati: instante y duración

“El hombre, en verdad, es tiempo, brevísimo tiempo del gran tiempo.”²⁴

Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Ese largo sendero hacia atrás: dura una eternidad. Y ese largo sendero hacia delante —es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: —y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”

[...]

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí *todas* las cosas venideras?²⁵

Hablamos del tiempo encarnado que se da en y desde la persona, tiempo que en este caso es vida, vivencia, devenir, transformaciones, presencia y estancia, dándose todas ellas en la duración individual y concreta del ser autoconsciente que se evidencia a sí mismo mediante la atención al instante, a los pequeños brotes internos al brote externo que es su aparecer existencial.

Cuando en el andar impreciso y en la forma muchas veces desatendida en que nos manejamos en la cotidianidad —donde el tiempo corriente, la vida habitual y acostumbrada a dejarse llevar sin pausas reflexivas, se nos escapa sin que apresemos y apreciemos nuestras estancias a cabalidad—, el instante irrumpe y nos obliga a hacer un alto y a demorarnos ante su umbral, que no es sino la fractura que realiza en la experiencia cotidiana, ahí acontece la emergencia del tiempo vivido, entendido este como vivencia y como estancia. Al fin un tiempo dentro del tiempo, advertencia de la duración personal sumergida en la Duración,

²⁴ Ramón Xirau, *El tiempo vivido*, 1993, Madrid, Siglo XXI, p. 23.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2007, Madrid, Alianza, p. 230.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

desde donde podemos experimentar, comprender y afirmar el momento exacto en el que estamos, la decisión actual, el acto efectivo que se realiza desde lo que Nietzsche entiende como el *amor fati*: una afirmación de la totalidad de la vida y de la propia existencia realizada en cada uno de estos instantes decisivos —y decimos decisivos porque es allí donde acontece la elección, aquella que concluye nuestros procesos re-flexivos y dirige nuestro actuar.

Para Nietzsche, el *amor fati* es la actitud imprescindible para hacer la experiencia del eterno retorno como modelo de valoración, como la regla aurea de nuestra moral que nos dicta que todo actuar y desear ha de pasar la prueba de su repetición hipotética *ad infinitum*. Pero para ello antes habremos de comprender el tiempo propio, la duración que somos y los instantes que nos definen. Solo así, lo que elegimos podrá soportar la prueba de la eternidad, quererse una y mil veces, formar parte de la elaboración y conquista efímera del *gran deseo*: afirmar la propia vida y el conjunto de las decisiones tomadas en su curso de modo tal que se pueda desear repetir las una y mil veces.

El *amor fati* es decir sí, sí al instante, sí al aquí y ahora, sí a todos los hechos en que hemos participado; amar lo hecho y lo acontecido, aceptar las causas y los efectos de nuestro paso por la Tierra como algo aceptado, decidido y asumido sin reserva. Decir sí al tiempo vivido y a la propia vida tal cual en su devenir, dirigiendo al deseo como un auriga que ha comprendido el eterno retorno de los ciclos y de la diferencia.

Pero, como se puede adivinar, para realizar este sí rotundo a lo instantáneo y a lo infinito habrá que reconocer y aceptar de buena gana la propia finitud, la condición trágica de la existencia humana²⁶ y, por supuesto, la eternidad como un fruto que solo podremos entrever y añorar. Tal y como Fausto, cuando en éxtasis revela su anhelo más profundo pidiendo lo imposible, sucumbiendo a su autocondena y dando voz a una embriaguez que no puede sino exclamar con la voz tenue del que se sabe a punto de ser sacrificado: “Detente, instante, ¡eres tan bello!”.²⁷

²⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 2003, Madrid, Alianza.

²⁷ Goethe, *Fausto*, 2013, México, Debolsillo, p. 850.

El *amor fati* es, entonces, amor al instante, es quererlo y aprehenderlo desde su propia duración. Momento desde donde Zaratustra nos dirá con poderosa voz, superada la derrota fáustica por una voluntad de hierro palpitante: “¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!”²⁸

La afirmación del instante es, como hemos visto desde distintas atalayas que van de las cimas a la sima de la vida humana —demasiado humana—, un re-conocimiento: el *amor fati* es decir sí para afirmar, a un tiempo, nuestro pasado, presente y futuro como devenir y abrir, en el instante, las esclusas desde donde se desata la intuición de nuestra propia duración que corre inmersa en la duración universal —la conciencia de nuestro ser gota sumergida en el tiempo oceánico.

Se ha evidenciado aquí que el instante solo se entiende cruzado por la imaginación y desde la metáfora que nos devela la organicidad de nuestro cuerpo como tiempo encarnado, como duración en la Duración. Y esto no solo por el carácter inefable del tiempo en sus múltiples formas de darse, sino porque, como cúmulo de fuerzas en juego, el instante es un tipo *sui generis* de espacio-temporalidad significativa: sincronía y simultaneidad de reminiscencias, reverberaciones, referencias, alegorías y misterio, pero también sensibilidad, manifestación de sentimientos y estados anímicos y mentales, bloque de sensaciones y posibilidad del acaecimiento del recuerdo como narratividad.

Ficción, realidad, memoria, estancia, olvido, manifestaciones del cosmos onírico, emociones diversas y los datos de la percepción surgidos de la vigilia se mezclan en el instante reconfigurado por la atención presente. Y todos estos elementos vienen a componer lo que descubriremos como la propia duración: un todo que es más que la suma de sus partes y que se distingue, por instantes, en la indistinción del tiempo oceánico universal.

Instante indivisible pero compuesto, múltiple y fractal-rizomático pues, como dicen Deleuze y Guattari acerca del rizoma:²⁹ Este es “una

²⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 229.

²⁹ Concepto presentado por Deleuze y Guattari para referirse a un modo de ser del ente y de darse el pensamiento que, tal y como los fractales, son una unidad que se replica y forma nuevas unidades y conjuntos: conjuntos de conjuntos, organismos y sistemas complejos. Ponen

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

multiplicidad [...] una especie de organismo, o bien una totalidad significativa”,³⁰ no una unidad con varios significados, sino multiplicidad indivisible significativa, instante-fractal-rizoma que puede ser tomado desde cualquiera de sus aristas y crecer a partir de ahí diciéndose siempre algo nuevo o repetirse al infinito. Instante tomado por la memoria y que al actualizarlo permite que se expanda, profundice

el ejemplo del pasto como organismo rizomático al que se le puede cortar una parte y trasplantar sabiendo que se regenerará: un tipo de organismo descentrado pues cada parte es núcleo replicante:

Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas [...] los animales lo son cuando van en manada, las ratas son rizomas. Las madrigueras lo son en todas sus funciones de hábitat, de provisión, de desplazamiento, de guarida y de ruptura. En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos. Ahora bien, somos conscientes de que no convenceremos a nadie si no enumeramos algunos caracteres generales del rizoma. 1° y 2° Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden [...] 3° Principio de multiplicidad: solo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para “reaparecer” en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad) [...] 4° Principio de ruptura asignificante: frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una, un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse [...] 5° y 6° Principio de cartografía y de calcomanía: un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda [...] El árbol articula y jerarquiza calcos, los calcos son como las hojas del árbol. Muy distinto es el rizoma, mapa y no calco. Hacer el mapa y no el calco. La orquídea no reproduce el calco de la avispa, hace mapa con la avispa en el seno de un rizoma. Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real [...] Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza [...] El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que vendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría (n+1). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda [...] Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas. Gregory Bateson emplea la palabra “meseta” (*plateau*) para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior. Deleuze y Guattari, *Rizoma*, 2005, Valencia, Pretextos, pp. 10-20.

³⁰ *Ibid.*, *Rizoma*, p. 10.

y dure en nuestra conciencia (“haciendo rizoma” dirían Deleuze y Guattari).

Es en este momento en el que la persona aprehende la vida desde el instante, que se experimenta y sobrelleva un cambio existencial pues el propio modo de experimentar la realidad y la vida misma muda y se transforma. La forma distraída y disipada del tiempo cotidiano transmuta —por medio de la conciencia y aprehensión del tiempo vivido— y se hace presencia. Esto y no otra cosa será *el estar*: ser presencia, estar presente es “hacer estancia” en un tiempo-espacio que ya es propio. Y desde aquí es que podremos entender a la persona como alguien que, más que ser, es un estar.

El estar y la presencia

“La presencia es fundamental pero no sería posible sin nuestro *estar*.”³¹

Imaginación-instante-memoria-duración son los elementos que, al relacionarse, se tornan indisociables al posibilitar la identidad personal, la estancia y la creación como *poiesis de sí mismo*. Vivir el instante, desde-el-instante, es para nosotros lo que hemos visto que en Agustín es *la vivencia del tiempo*.³² Porque *estar* es el existencial que refiere a la vida vivida como *vivencia* y no solo a un tipo entidad que está siendo-ahí arrojada en el tiempo que le es ajeno.

La vida: el tiempo vivido, la duración de nuestra identidad personal que es el tiempo en el cual la persona también se desvive y, al final, se desvanece. Un estar que es duración y devenir, fin y comienzo, cambio constante y continuidad.

Presente-pasado-futuro se enlazan en la conciencia del instante donde se funden estos tres éxtasis del tiempo en uno solo y actual. La conciencia, imaginante y memoriosa, voluntad y reflexión, teje su propia duración con las agujas del instante y se narra a sí misma continuamente.

Ya otros nos han hecho ver que la comprensión lineal del tiempo, un tiempo comprendido desde el espacio, con un “antes” y un “después”,

³¹ Xirau, *op. cit.*, p. 12.

³² Cfr. Agustín, *loc. cit.*

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

separa y fractura a la persona, disloca a la historia de sus posibilidades al implantarle un origen forzosamente surgido de la nada y un desenlace teleológico definitivo, predeterminado. Nada más inaceptable para quien ha logrado intuir la duración, la evolución y el eterno retorno de la diferencia que son formas de darse el devenir y en él la libertad. Esto es, el modo en que se nos abre el mundo de nuevo, como posibilidad.

Desde la *estancia* —tiempo vivido como duración y desde el instante presente—, la persona entra en simpatía con la alteridad circundante, que es también duración, y así habita el mundo. En este modo de estar la persona no dice “yo soy”, sino más bien un “yo me soy” sartreano “y me soy siendo”.³³ “*Estar* significa, con dignidad y modestia, con humildad y orgullo, arraigar en la tierra y vivir en relación subjetiva con los otros”.³⁴

La persona se vive a sí misma, se narra su propia historia para reconstruir su identidad a imagen y semejanza de lo que ha sido y, por ello, conserva su mismidad, se refleja en el otro y reconoce su propia unicidad y dignidad en la particularidad y dignidad del rostro ajeno. La vivencia es, así, presencia, identidad y estancia. La persona: duración, cambio, simpatía y creación, por ello, permanencia y devenir. En el transcurrir del tiempo vivido la persona tiene en los instantes sus guías de camino, señas de sendero que apuntalan la memoria y aseguran su frágil duración psíquico-emocional. Pero el instante ahora se ha vuelto instancia, habitación y rincón del tiempo que nos ofrece su morada.

Esta sería la *geografía del instante*: residencia de la persona, espacio de la duración, lugar donde se está, donde se da la presencia y emergen las estancias, donde se fractura el tiempo para restablecerse como continuum.

Ramón Xirau dice, a propósito del verso elevado por Quevedo:

En el Hoy y Mañana y Ayer junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto.
Vivir es caminar breve jornada,

³³ Xirau, *op. cit.*, p. 35.

³⁴ *Ibid.*, p. 60.

y muerte viva es, Lico, nuestra vida,
ayer al frágil cuerpo amanecida,
cada instante en el cuerpo sepultada.

“El presente ya no cuenta. Por dos motivos: en tanto no es, puesto que es transcurso; y en tanto no es, porque es disolución.”³⁵ Y pareciera así que Xirau se alinea con el primer Bachelard al concebir al instante como aquello a que se reduce el tiempo, pues este no sería más que una sucesión de instantes semejantes a granos de nada. Pero la voz de Xirau, que es voz de poeta, no se agota en una línea y más adelante revela que habrá que entender al instante no desde *lo dado*, sino desde el fondo de la persona que es pura duración. “La presencia es, de nuevo, el reposo que entraña toda contemplación del cambio; el estar que lleva consigo todo transcurrir.”³⁶

Y el sujeto es presencia porque es sujeción, sujeción a su estancia, imposibilidad de rebasar los límites de su propia presencia, imposibilidad de sobrepasarse en nulificación [...] duración que dura, es decir, que se conserva [...] El hombre está. Y estar es estar ahí, con las cosas, con los hombres, con el mundo.³⁷

Estar es arraigarse, elevarse, vivir e imaginar a un tiempo; vivir es darse como se da el tiempo bergsonianos que es transcurrir, transformación, permanencia, evolución creadora, unidad más diferencia y, en una palabra, duración. Estar es ser presencia, un modo de ser en el tiempo siendo tiempo propio.

De la misma manera que las ondas circulares brotan del impacto de la piedra en el agua, las dimensiones del tiempo se desparraman a partir de un centro que las coordina y les presta unidad: la presencia [...] El estar nos pone en situación, nos instala, nos coloca. Nos coloca en el espacio y nos instala en el tiempo. Nos da nuestro lugar, pues es una forma de la presencia y de la perseverancia.³⁸

³⁵ Ramón Xirau, *Sentido de la presencia*, 1997, México, FCE, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 130.

³⁷ *Ibid.*, p. 127.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

Jorge Guillén dijo: “Soy; más, estoy, respiro”. Y de este verso Xirau da a comprender que “el ‘soy’ estrangula y en cambio el ‘estoy’ respira”.³⁹

El “ser” imposibilita al devenir.⁴⁰ “Estar” es respirar: aspiración e inspiración humana.

El instante dura y permanece en la memoria y allí, cambiando, reposa. En el “estar” que abre el instante vivido plenamente, la persona dura y permanece, halla un resquicio de su propia eternidad.

Apollinaire dijo la presencia, que es estancia, de manera inigualable cuando cantó: “Los días se van, yo permanezco”.⁴¹

Y así, permanecemos, incluso al diluirnos, incluso deviniendo algo distinto o, como Rimbaud diría: “Yo es otro. Tanto peor para la madera que se descubre violín, ¡y mofa contra los inconscientes, que pontifican sobre lo que ignoran por completo!”.⁴²

En la vivencia del tiempo recobrado nos reapropiamos de nuestra duración, logramos la “estancia” desde donde habitamos el instante y conquistamos nuestros propios y efímeros relámpagos, sosegados y silenciosos, de pequeña eternidad.

Homo humus, fama fumus, finis cinis.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ Cosa distinguida ya por Hegel, después por Nietzsche y, en sus propios términos, por Freud, que en una entrevista que le realizó George Sylvester en 1926, hace la siguiente reflexión: “Es posible que la muerte misma pueda no ser una necesidad biológica. Quizá morimos porque queremos morir. Incluso del mismo modo que el odio y el amor por la misma persona habitan en nuestro interior al mismo tiempo, la vida combina, con el deseo de mantenerse, un ambivalente deseo de su propia aniquilación. Igual que una banda de goma extensible tiene la tendencia a volver a asumir su forma original, toda materia viva, consciente o inconscientemente, anhela recobrar la completa y absoluta inercia de la existencia inorgánica. El deseo de vida y el deseo de muerte conviven lado a lado dentro de nosotros. La Muerte es la compañera del Amor. Juntos gobiernan el mundo. Este es el mensaje de mi libro *Más allá del principio del placer*.” Cfr. <<http://espaciodevenir.com/referencias/el-valor-de-la-vida-entrevista-a-sigmund-freud-por-george-sylvester-viereck-en-1926/>>, consultado el 16 de junio de 2016).

⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

⁴² Arthur Rimbaud, *Cartas del vidente*, Carta del 13 de mayo de 1871 dirigida a George Izambard, en <<http://www.poeticas.com.ar/cartas/cartas-del-vidente/>>, consultado el 16 de junio de 2016.

Apéndice

Pintar las fuerzas desde la estancia: Un análisis estético basado en la interpretación que Lapoujade hace de obra de Johannes Vermeer

Conectar lo dicho líneas anteriores con el modo de ser de la obra de arte, desde una perspectiva estética, es tarea que hemos decidido hacer tan solo para redondear la visión propuesta. Para no extrapolarnos hemos elegido la obra de un pintor y, de este conjunto, apenas una de las muchas críticas. El pintor: Johannes Vermeer; la crítica estética: la de María Lapoujade. La razón está en la pasión concreta que siempre profesó hacia el instante Vermeer. El más silencioso pintor de la luz.⁴³

En su obra se percibe de inmediato —además de su enamoramiento por los efectos de la luz y su exquisito talento para representarla desde el lenguaje plástico— el respetuoso amor a los instantes de la vida cotidiana; una profunda pasión por lo mínimo, por el rincón, por el pan que se desmigaja imperceptiblemente, por la gota de leche que se desprende, en su caída, del sutil torrente que se vierte, oculta, en el espacio íntimo e imperceptible de la vida privada y habitual.

La obra de Vermeer pinta “vida contenida, concentrada hasta el infinito [pinta el] secreto guardado [el] misterio encerrado en una minúscula perla, donde boga una eternidad plena: la del instante.”⁴⁴

La totalidad de los momentos capturados por Vermeer nos dicen, desde este otro lenguaje, lo que ya hemos visto desde la reflexión filosófica y la poesía. Y esto es que todo instante es pleno, completo, total: espacio-tiempo circular, esfera en movimiento y símbolo de la duración y de la estancia. El instante percibido desde la obra de Vermeer es la sencillez de lo cotidiano, lo íntimo y lo vanamente singular. Vermeer ve el instante y logra su aislación mediante el arte silencioso de la luz difuminada en figuras, sombras, texturas y color. En el instante, el pintor ve la vida suspendida, la diferencia intrínseca a toda plenitud. Percibe al instante, que es fragmento de vida, precisamente como un “concentrado de eternidad”.⁴⁵

⁴³ Además de que su limitación cuantitativa la hacen un tanto más comprensible y aprehensible para nuestros propósitos.

⁴⁴ Lapoujade, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 220.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

Los instantes parecieran ser para Vermeer —como para Bergson, Bachelard o Xirau— duración e irrupción, brotamiento y continuidad, eternización de lo efímero, grandeza de lo pequeño, inmensidad en lo aparentemente minúsculo, microcosmos que acaecen en el tiempo macrocósmico y universal.

Cada cuadro de Vermeer en particular, y cada obra de arte en general, roba, como lo hace la memoria reverberante, un instante al tiempo; abre una ventana, lo muestra. Ocultando la sucesión del tiempo y la desmesura del mundo, la obra de arte des-oculta, desvela al instante y a todo su misterio ocultando otro tanto. La mirada del artista, su imaginación creadora, ilumina una irrupción, la tregua del movimiento físico y el comienzo de un juego donde resuena la duración de una danza de fuerzas capturadas instantáneamente.

Imaginar es gestar instantes suspensos del movimiento vertiginoso de la imaginación, reteniendo momentáneamente su fluir, dándole diversas configuraciones particulares: las imágenes [...] Las imágenes son “coagulaciones” de la imaginación. Son intervalos en que la fuerza de imaginar se concentra en puntos instantáneos.⁴⁶

28 | El artista creador, dueño de una sensibilidad prodigiosa, es sensible a las fuerzas que son el cosmos, el caos y la vida en su diversidad, por ello logra pintarlas y capturarlas por instantes.

El arte efectivamente lucha con el caos, pero para hacer que surja una visión que lo ilumine un instante, una Sensación. [...] El arte no es el caos, sino una composición del caos que da la visión o sensación, de tal modo que constituye un *caosmos*, como dice Joyce, un caos compuesto.⁴⁷

Como si la obra nos quisiera decir que su esencia está en la concentración del instante, en esa aparente sencillez que permite apreciar las fuerzas contenidas de la vida y de las estancias humanas. Vermeer pintó la presencia de fuerzas deteniéndolas en la duración de una instantánea,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁷ Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 205.

pintó personas en su instancia, siendo plenamente en su mirada, su acto, volcando su vida en ese estar que es muchas veces nuestro quehacer cotidiano. Retratos de personas viviendo el instante, siendo ellas mismas fuerzas dentro del juego de fuerzas cósmicas, duración en la Duración, personas haciendo estancia que más que su “ser” se nos muestran desde el “estar”.

Con Vermeer, vemos cómo en la obra de arte el instante se eterniza, entendemos la obra como una ventana que abre el tiempo, lo resquebraja y nos permite asomarnos a su núcleo de fuerzas en tensión.

Deleuze y Guattari explican que la obra de arte es un monumento erigido por el artista sobre la Tierra. Un monumento que logra “abrir o hendir, *igualar lo infinito*. Tal vez sea esto lo propio del arte, pasar por lo finito, para volver a encontrar, volver a dar lo infinito”.⁴⁸ Para Deleuze y Guattari, la obra de arte contiene fuerzas en juego que la sostienen con su poder intrínseco, porque en ellas se hacen sentir el caos y el orden cósmicos concentrados en una sola mirada (el *caosmos*: un cosmos caótico pero entrópico). Y dado que el Universo es infinito e infinitas son las combinaciones de las fuerzas y la materia en él, entonces: “Siempre harán falta otros artistas para hacer otras rasgaduras, llevar a cabo las destrucciones necesarias, quizá cada vez mayores, y volver a dar así a sus antecesores la incomunicable novedad que ya no se sabía ver”.⁴⁹

La obra que captura las fuerzas ordena, ordena el caos, como lo hace el instante al reconfigurar la memoria. El artista percibe las fuerzas y las congrega, organiza y pinta las fuerzas haciendo rizoma con el mundo pues toma una parte de él y lo expande en otro territorio (como sucede con el ejemplo que vimos del pasto al ser trasplantado).

La obra es, entonces, un bloque de sensaciones, bloque de fuerzas que pueden ser sentidas pero nunca conceptualizadas y que transfigura al instante intempestivo y le extrae su duración. En este sentido, la obra logra poner a convivir, cohabitar, en un mismo sitio, finitud e infinitud, duración e instante; expresar materialmente fuerzas invisibles, componer novedades en el mundo que no pueden ser tomadas como copia

⁴⁸ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 205.

BRUNO VELÁZQUEZ DELGADO

ni reflejo de la realidad, sino las fuerzas mismas manifestándose de otro modo.

Siguiendo implícitamente la línea de Bachelard, Deleuze y Guattari dicen que la obra de arte es un *átomo saturado*, un *germen*, un instante capturado que es posibilidad e indeterminación. Y así, se entenderá que la obra de arte es una composición de fuerzas que quiere germinar, hacer rizoma, realizarse y, como todo átomo saturado, cual huevo cósmico, quiere estallar y estalla en la mirada del espectador expectante.

La experiencia estética es entrar en un juego, zambullirse en el magma interno de la obra, una experiencia que encauza momentáneamente el continuo fluir y permite transitar los senderos ocultos del tiempo. La experiencia estética riega el germen que es la obra, fecunda el huevo, sobresatura el átomo, habita ese instante pintado obligando a las fuerzas ahí contenidas a detonarse.

La finalidad del arte, con los medios del material, consiste en arrancar el percepto de las percepciones de objeto y de los estados de un sujeto percibiente, en arrancar el afecto de las afecciones como paso de un estado a otro. Extraer un bloque de sensaciones, un mero ser de sensación.⁵⁰

30 | Al ser experimentada, la obra hace rizoma con quien se ha sumergido en ella y es así que su “material entra en la sensación”,⁵¹ en el sentir de la persona que se demora ante ella. La obra “siempre añade variedades nuevas al mundo”,⁵² pues reconfigura las fuerzas y nuestras interpretaciones y preconcepciones de la realidad, identifica distintos instantes y los manifiesta siempre de forma inédita.

El artista visto así puede ser entendido como un persecutor y recreador de instantes gracias a su capacidad de imaginar y de ordenar las fuerzas, pero también al espectador y a cualquier persona que se detiene a reflexionar sobre sí misma, sobre su estancia, sus vivencias y sobre el tiempo propio y externo sobre el tiempo ya ganado o ya perdido. Borges señala que el hombre sumergido en la más divina de sus actividades, la

⁵⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁵¹ *Ibid.*, p. 175.

⁵² *Ibid.*, p. 167.

de imaginar-soñar, tiene una experiencia como la que tendría un Dios omnividente “en un solo, espléndido, vertiginoso instante que es la eternidad”,⁵³ que “a cada hombre le está dado, con el sueño, una pequeña eternidad personal”,⁵⁴ y quizá por ello, en la experiencia estética, cada persona se recrea desde la estancia abierta que la obra de arte abre como irrupción instantánea de la duración.

Hemos hablado aquí de la vida desde su duración, de la vivencia captada en el instante, del rasgo instantáneo de la eternidad; también hemos hablado de las obras que pintan las fuerzas desde la estancia y del artista que muestra, de formas múltiples y diversas, que todo puede ser dicho y amado con tan solo “la instantaneidad de una mirada”.⁵⁵

⁵³ Jorge Luis Borges, *Siete noches*, 2007, México, FCE, p. 37.

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ Lapoujade, *op. cit.*, p. 268

©ITAM Derechos Reservados.

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

DE LA ÉTICA A LA TEOLOGÍA. UNA MIRADA DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

*Rubén Sánchez Muñoz**

RESUMEN: El presente trabajo tiene como finalidad mostrar algunas relaciones que se presentan en la fenomenología trascendental entre la ética y la teología. Son temáticas que se encuentran entre los problemas de la facticidad y corresponden al ámbito de la metafísica. Por ello, se distingue entre filosofía primera y metafísica para defender que ambas disciplinas, la ética y la teología, se encuentran vinculadas a problemas teleológicos y que el problema de Dios constituye uno de los ejes principales de la reflexión trascendental, que Husserl aborda desde una teología racional que mantiene vínculos estrechos con el amor. Con ello se comprueba lo importante que es el problema de Dios para la fenomenología.



FROM ETHICS TO THEOLOGY: A VIEW FROM EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

ABSTRACT: In this work, our goal is to show some points of contact between Ethics and Theology that are present in transcendental phenomenology such as the problems of facticity which belong to the field of metaphysics. In order to do so, we will distinguish between first philosophy and metaphysics in order to demonstrate that both Ethics and Theology are linked to teleological issues and that the topic of God constitutes one of the main concepts of transcendental thinking, which Husserl approaches from a rational theological perspective having close connections with love. Thus, we will prove the significance of the issue of God to phenomenology.

PALABRAS CLAVE: fenomenología trascendental, teología, metafísica, filosofía primera, Dios.

KEY WORDS: transcendental phenomenology, teology, metaphysics, first philosophy, God.

RECEPCIÓN: 29 de septiembre de 2015.

APROBACIÓN: 13 de septiembre de 2016.

* Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

©ITAM Derechos Reservados.

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

DE LA ÉTICA A LA TEOLOGÍA. UNA MIRADA DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

Introducción

Durante muchos años se pensó que Husserl no se había interesado por los problemas de la ética ni de la historia y en muchos lugares se relacionó su filosofía con el ateísmo, como si el problema de Dios no fuese una cuestión relevante en su pensamiento. Pero conforme fueron publicándose sus manuscritos, pronto se hizo evidente lo falto de fundamentos de aquellas tesis. Hoy sabemos que en 1902, esto es, en una fecha relativamente temprana dentro del contexto del origen y desarrollo de la fenomenología, Husserl intentó, según sus propias palabras, “por vez primera la realización crítica y material de la idea de una axiomática y una práctica formales”. Estas ideas las expuso en su curso del semestre de verano de aquel año sobre las “Cuestiones fundamentales de la ética”, y más tarde las retomó en el semestre de invierno de 1908-1909 en el que, además de trabajar en la “investigación sobre lógica”, impartió también sus “Lecciones de crítica sobre la razón ética”.¹

¹Edmund Husserl, Ms. F I 24/5. Citado por Karl Schuhmann en la “Introducción del editor alemán”, en Edmund Husserl, *Ideas relativas a la fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2013, México, UNAM/FCE, nueva edición y refundición de la trad. de José Gaos por Antonio Zirión, p. 33. *Cf*: Hua III/I, p. XX.

Sobre todo, se ha demostrado que después de la Primera Guerra Mundial, Husserl se vio fuertemente conmovido por los acontecimientos de su tiempo y se hizo cada vez más consciente de la crisis en la que había caído la cultura europea. Sus trabajos de 1922-24 sobre *Renovación*, junto con otros manuscritos de la misma época, muestran claramente estas preocupaciones. En esos textos se cuestionó, entonces, la génesis histórica de la fenomenología y su función social, su papel ante la cultura y su dimensión ética. Todavía en el horizonte de las reflexiones fenomenológicas sobre la teleología de la subjetividad trascendental, en sus últimas obras, Dios viene a ocupar un lugar importante dentro de la ética, como vamos a ver a continuación.

Las tres fases de la ética

En las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl elaboró una serie de críticas al antropologismo y psicologismo y, en consecuencia, al relativismo y escepticismo en el que desembocaban aquellas posturas, y lo hizo desde una perspectiva epistemológica, como lo vemos en los “Prolegómenos a la lógica pura”, mientras que en otros lugares desarrolló su crítica desde un punto de vista ético, al analizar sus consecuencias prácticas, como puede constatare en sus *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914 (Hua XXVIII). Ciertamente, Husserl no elaboró un esquema específico o acabado sobre la ética y muchas de sus ideas han tenido que reconstruirse a través de las indicaciones que él mismo daba en sus obras. Pero el tema es central, porque forma parte de la crítica de la razón que se lleva a cabo desde la fenomenología trascendental.

Sobre este trabajo de reconstrucción de la ética y sus etapas, Hans Rainer Sepp distingue tres fases en la ética fenomenológica de Husserl. Aunque no pretendo definir cada una, es importante mencionar al menos las notas principales que las distinguen. Esta distinción muestra que la preocupación de Husserl por los problemas éticos es anterior a la Primera Guerra Mundial, sin que ello signifique que son ajenos a ella, ya que la guerra despertó en Husserl la conciencia de crisis en que había

caído la cultura europea y, por consiguiente, la necesidad de renovación del hombre y de la cultura desde una dimensión ética.

En la primera etapa, que culmina con las lecciones de 1914 sobre las “Preguntas fundamentales de la ética y de la teoría de los valores”, Husserl se esfuerza por fundamentar una teoría formal de los valores, es decir, una axiología, y una ética formal desde un punto de vista práctico.² En esta etapa Husserl elabora sus críticas al psicologismo ético y desarrolla una especie de ética naturalista de corte objetivista en la que intenta mostrar que “en asuntos de ética y valores también es posible llegar a juicios con valor objetivo”.³

La segunda etapa se caracteriza porque, en los años posteriores a la Gran Guerra de 1914, en el pensamiento de Husserl surgen las preguntas por la práctica y la función histórica de la fenomenología. Husserl se interroga sobre las posibilidades de renovación del hombre y, a partir de allí, sobre la renovación de la cultura desde un punto de vista teleológico, y por tanto, histórico. Las conferencias que dictó sobre “El ideal fichteano de Humanidad”⁴ en 1917 y 1918 frente a los combatientes de la guerra, así como los artículos de la revista japonesa *Kaizo* de 1922-1924, incluyendo el curso introducción a la ética de 1920 que repitió en 1924, forman parte de esta etapa.

Dice Rainer Sepp que hasta esta fecha la preocupación de Husserl era reflexionar sobre el particular tipo de ciencia que debía ser la ética, y lo hacía abordando los problemas éticos de un modo sistemático. Pero en la tercera fase esos desarrollos sistemáticos desaparecen y en su

² Cfr: Hans Rainer Sepp, “Mundo de la vida y ética en Husserl”, en Javier San Martín (comp.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, 1993, Madrid, UNED, p. 75 y ss. Sobre este mismo tema, véase Guillermo Hoyos, “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, en Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, 2003, México/Barcelona, UAM/Anthropos, trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. IX-XIII, y Javier San Martín, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del semestre de verano de 1920”, en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, 1994, Madrid, UNED, pp. 279-332.

³ Hoyos, “La ética fenomenológica como responsabilidad para la renovación cultural”, p. IX.

⁴ Cfr: Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1987, Hua XXV, Dordrecht, Martinus Nijhoff, pp. 267-293. Véase al respecto el análisis de Julia V. Iribarne en *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, 2007, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, pp. 119-129.

lugar encontramos una perspectiva metafísica de la ética en la que Husserl apenas habla de ética; más bien habla de lo “ético” y de las condiciones de una vida ética individual, lo que lo conduce a tratar la vida comunitaria desde el punto de vista de la facticidad.

A juicio de Rainer Sepp, lo anterior significa que en la etapa tardía del pensamiento de Husserl, por ejemplo en *La crisis de las ciencias europeas*, por fin ha encontrado acomodo para la ética dentro de “un marco teleológico-metafísico que la engloba”.⁵ Por ello mismo, como ha señalado Rudolf Boehm, la fenomenología “se halla al servicio de una crítica del conocimiento cuyos objetivos son, en definitiva, de índole metafísica”.

¿Qué entiende Husserl por metafísica, cuáles son los problemas que conciernen a la metafísica y qué relación mantienen con la fenomenología trascendental y la subjetividad trascendental? Intentaremos esclarecer estas cuestiones a continuación.

Filosofía primera y metafísica

38 | Husserl distingue a lo largo de su obra entre filosofía primera y filosofía segunda o metafísica. Karl Schuhmann explica que para Husserl, el carácter filosófico de la fenomenología reside en que “como fenomenología trascendental, representa el fundamento de todas las ciencias dirigidas a objetos”. La razón de ello hay que buscarla en el hecho de que “la subjetividad es en cuanto trascendental el fundamento de toda objetividad trascendente”.⁶ La subjetividad trascendental no es una parte del mundo sino que es anterior al mundo. Así que no solo el mundo requiere la subjetividad constituyente para tener sentido, sino que cualquier ciencia del mundo requiere a su vez una ciencia de la subjetividad lo más acabada posible. La filosofía primera, como ciencia del fundamento (por tanto, como ciencia de la conciencia), es la fenomenología trascendental, de la que Husserl dijo que era “la ciencia fundamental

⁵Hans Rainer Sepp, “Mundo de la vida y ética en Husserl”, p. 77.

⁶Karl Schuhmann, “La idea de Husserl de la filosofía”, en Antonio Ziri6n (comp.), *Actualidad de Husserl*, 1989, M6xico, Alianza Editorial Mexicana/Fundaci6n Gutman, pp. 161 y ss.

de la filosofía”, que definió en 1910 como ciencia rigurosa. También podemos decir con Roberto Walton que “la filosofía primera se ocupa de las esencias en su condición de ontología universal”⁷ o, como dice también Iso Kern, es la “lógica del ser”.

A la filosofía primera, entonces, Husserl opone la metafísica, entendida como filosofía segunda. Entiende la metafísica, en palabras de László Tengelyi, “en el sentido de una ciencia fundamental de la realidad”.⁸ Conciérne a la metafísica, por lo tanto, el planteamiento temático de la totalidad de la realidad absoluta. Se trata, siempre en opinión de Tengelyi, de una “metafísica de la facticidad”. Por su parte, Julia Iribarne sostiene que su tema “es el ser absoluto de la subjetividad como *factum*” y añade que “el *factum* de la subjetividad trascendental representa lo último dado [y], en consecuencia, la disciplina teórica que lo investigue ya no puede ser la fenomenología; el *factum*, más allá del cual no se puede retroceder, exige un tratamiento metafísico”.⁹

En efecto, Husserl indicó en su trabajo sobre “Teleología” que “el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como yo fáctico”.¹⁰ Pues bien, en palabras de Iso Kern, la metafísica vendría siendo la “filosofía empírica del existente (*Dasein*) o de lo fáctico”¹¹ y, en este sentido, filosofía segunda. Husserl mismo habla de la metafísica en las *Meditaciones cartesianas* para referirse “a los conocimientos últimos sobre el ser”,¹² pero aclara allí mismo que la metafísica de la que habla no es equiparable con la “metafísica habitual”, con una metafísica “degenerada históricamente”. La fenomenología, dice, no se detiene ante las cuestiones últimas.

⁷ Roberto Walton, “Teleología y teología en Edmund Husserl”, *Estudios de filosofía*, núm. 45, 2012, p. 83.

⁸ László Tengelyi, “Fenomenología como filosofía primera”, *Devenires*, núm. 21, 2010, p. 116.

⁹ Julia V. Iribarne, *op. cit.*, p. 195.

¹⁰ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 1973, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 385. Véase Edmund Husserl, “Teleología”, *Δαίμων*, 14, 1997, trad. de Agustín Serrano de Haro, p. 12.

¹¹ Citado por Julia V. Iribarne, *op. cit.*, p. 194.

¹² Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 2005, México, FCE, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, p. 189; Hua I, p. 166.

Sobre este mismo tema, Jacobo Kogan recuerda que la metafísica que Husserl rechaza es la metafísica de un idealismo especulativo. Husserl se esfuerza por no caer en la especulación de un ser trascendente, sino que define la metafísica con relación al ser absoluto que, de conformidad con sus ideas, no es otra cosa que “lo absolutamente vivido”. En este sentido, estamos de acuerdo con Jacobo Kogan en que la metafísica husserliana, “lejos de ser abstractamente racionalista, es una metafísica de la vida concreta, una metafísica de la experiencia”.¹³ Es importante tener presente que el problema metafísico de la facticidad se presenta a Husserl en el contexto de la reducción trascendental y, por tanto, como un problema de constitución, y no, en cambio, como una cosa en sí o alejada de la experiencia.¹⁴

Si bien el ser primero en sí, que es la conciencia o la subjetividad trascendental (o si se quiere, la vida trascendental), es el que “precede a toda objetividad mundanal y la soporta” —y este sería el ámbito de la filosofía primera—, también se da el mundo y los otros como problemas de la esfera fáctica, incluido yo como ser humano fáctico. Por su cuerpo, la subjetividad trascendental es un ser en el mundo. Así que, como indica Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, la metafísica se refiere, entonces, a los “problemas de la facticidad accidental”, en los que entran los problemas “de la muerte”, “del sentido”, de una vida humana “auténtica”, los del “sentido de la historia” e incluso los problemas “ético-religiosos”.¹⁵

Por otro lado, aquí es posible incluir también la “interpretación eidético-fenomenológica de las ciencias positivas”, las cuales forman parte de las ontologías regionales. De acuerdo con Karl Schuhmann, dentro de esta metafísica fenomenológica en la vertiente de Husserl entran no solo las preguntas por la vida auténtica o inauténtica de la humanidad, así como la correlativa felicidad a la que racionalmente aspira el ser humano (y esto es ya el ámbito de la ética) o los problemas

¹³ Jacobo Kogan, “Ética y metafísica en Husserl”, en *Temas de filosofía. La belleza, el bien, el hombre, la realidad*, 1996, Biblos, Buenos Aires, p. 245.

¹⁴ Sobre este tema, véase Roberto Walton, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ *Meditaciones cartesianas*, p. 210; Hua I, p. 182.

de la armonía o la falta de armonía desde el punto de vista individual o social, sino también las preguntas relacionadas con la comunidad del amor, y entre ellas, la del Estado.¹⁶

Pues bien, como veremos adelante, Husserl se refiere al yo en el sentido del *factum* originario. El problema tiene que ver, como anotó en su curso sobre *Filosofía primera*, con “la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu”.¹⁷ Y esto —dijo allí mismo— le confiere a la metafísica un “nuevo sentido”. A juicio de Iribarne, esta irracionalidad radical de la que habla Husserl tiene dos vertientes. Por un lado, se trata de la facticidad o del *factum* en el sentido de lo que no se puede dar razón, y ello debido a que la facticidad está más allá o antes de la razón. Pero, por otro lado, esta irracionalidad concierne a todos los funcionamientos que están antes de *mi nacimiento trascendental*, como el mismo Husserl dijo. Lo que precede a este nacimiento trascendental, que inaugura la génesis de la razón, es irracional, y lo es porque se sustrae a la vista de la razón y no porque sea confuso o arbitrario.

En el manuscrito sobre “Teleología”, Husserl dice lo siguiente:

Llegamos a “hechos” últimos —protohechos— a necesidades últimas, las protonecesidades [...] Pero yo las pienso, yo me hago cuestión de ellas y, a partir del mundo que ya “tengo”, llego finalmente hasta ellas. Yo pienso, yo pongo en práctica la reducción: yo, que existo y existo para mí en esta horizonticidad [...] En toda esta marcha soy yo el *factum* primordial; yo reconozco que mi capacidad fáctica de variación de esencia, etc., en mi fáctica indagación retrospectiva, depara tales o cuales componentes primordiales míos propios, como estructuras primordiales de mi facticidad. Y reconozco que llevo conmigo un núcleo de lo “protocontingente”, en formas esenciales, en formas de las operaciones de que soy capaz y en que luego se fundan las necesidades de esencia del mundo. Yo no puedo trascender mi ser fáctico, ni trascender el coexistir con los otros

¹⁶Karl Schuhmann, *Husserl y lo político*, 2009, Buenos Aires, Prometeo, trad. de Julia V. Iribarne, p. 93.

¹⁷Edmund Husserl, *Erste Philosophie I*, 1956, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 188. Cfr. Iribarne, *op. cit.*, p. 196.

encerrado intencionalmente en mi ser fáctico; es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento.¹⁸

Así, lo que está detrás de esta problemática es que el yo, al considerar las posibilidades de variación eidética de los objetos, no puede pasar por alto su propio ser fáctico, el hecho innegable de que el ser humano, la conciencia trascendental, es un hecho del mundo. Sin embargo, no se comporta con las mismas leyes de la facticidad, porque, cuando se trata de comprender las relaciones entre *eidós* y *factum* en la subjetividad trascendental, resulta que mientras en las cosas del mundo —piénsese en cualquier objeto material— “las posibilidades preceden a las realidades”, en el yo trascendental esta relación se invierte. ¿Qué quiere decir esto? Pues no otra cosa sino que el mundo como *factum* es de un modo, pero podría ser de otro; es decir, que como hecho es contingente y por tanto, no es necesario.

Se trata del *factum* de que el mundo exista cuando su existencia no está exigida de un modo excluyente, y del *factum* de que, en tanto existente, sea este mundo y no otro entre los mundos posibles, es decir, que sea la efectivización de determinadas posibilidades ideales en lugar de otras. Esto significa que el mundo constituido en nuestra experiencia como efectivo, con las características que lo determinan esencialmente, no es otra cosa que un caso especial de múltiples mundos posibles.¹⁹

Sin embargo, el yo se muestra, dice Husserl, como “un *factum* absoluto, imborrable”.²⁰ En el yo, dice Tengelyi, “el *eidós* se destaca como dependiente de este *factum*”. No quiere decir que al igual que un objeto el yo no pueda pensarse cambiado o siendo de otra manera, sino que, aun pensándose distinto se piensa como siendo de manera absoluta; de lo contrario, no podría pensarse. Dice Husserl: “El yo, esta ‘mónada’, puede pensarse como siendo de otra manera, pero en sí mismo es dado

¹⁸ Hua XV, pp. 385 y ss. y “Teleología”, pp. 13 y ss.

¹⁹ Walton, *op. cit.*, p. 84.

²⁰ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Zweiter Teil: 1921-1928, 1973, La Haya, Martinus Nijhoff, 1p. 155. Cfr: László Tengelyi, “Fenomenología como filosofía primera”, p. 117.

como siendo absolutamente. La posición de su ser-de-otra-manera presupone la posición de su ser”.²¹ Por esta razón, el yo es un proto-hecho, es decir, un hecho originario, pero también lo son la tenencia del mundo por parte del yo, el ser-el-uno-en-el-otro intencional y la teleología de la historia.

Estas consideraciones son suficientes para ver el lugar que ocupa la ética dentro del proyecto husserliano y la relación que guarda con la metafísica. En la obra tardía de Husserl, sostiene Iribarne, “la ética queda subsumida por temas antropológico-trascendentales que son en última instancia metafísicos”. La razón de ello la encuentra Iribarne en que en la teleología “no solo habita la metafísica y la ontología de lo trascendental, sino toda la vida subjetiva, la trascendental y la mundana, que no es sino un modo de la percepción de sí misma de la subjetividad trascendental”.²²

El sujeto trascendental, aunque olvidado de su ser trascendental, se constituye a sí mismo a través de un proceso teleológico que él mismo desconoce, pero que opera en el transcurso de su vida a través de las metas y los objetivos que se propone como ser humano concreto. Este se despliega hacia el futuro en la búsqueda de la perfección hacia el verdadero ser, por ejemplo todo hombre quiere ser feliz y se esfuerza por serlo del modo que le parece más apropiado. En este despliegue se da un acontecimiento verdaderamente importante. Precisamente porque en el terreno de la teleología se da la idea de alcanzar “*el más alto bien*” como última fuente orientadora de la acción”, de ahí se sigue que “tanto la ética como la antropología trascendental son subsumidas en una metafísica”.²³

Esta metafísica, como voy a mostrar, es la que introduce junto con la teleología las cuestiones relacionadas con el amor y la teología, es decir, que en última instancia, la teleología conduce a Dios.²⁴ Pero antes veamos la relación entre la ética y el amor, ya que en el amor encuentra Husserl elementos importantes que conducen a la reflexión sobre Dios.

²¹ Hua XIV, p. 154. Cfr: László Tengelyi, *op. cit.*, p. 117.

²² Iribarne, *op. cit.*, p. 195.

²³ *Ibid.*, p. 200.

²⁴ Hans Rainer Sepp, *op. cit.*, p. 21.

El amor ético

Husserl dijo alguna vez que el amor en sentido auténtico, era uno de los problemas fundamentales de la fenomenología. “Es un problema en sus fuentes elementales intencionales así como en sus formas reveladas de la intencionalidad que se manifiesta en las profundidades, en las alturas y en las extensiones universales de la intencionalidad.”²⁵

Así pues, en su manuscrito de 1921 sobre “el espíritu común” (*Gemeingeist*), Husserl define el amor como “una disposición duradera” y “un hábito práctico permanente”. En él encontramos una “activa complacencia en la individualidad personal del ser amado, en su conducta total, en su comportamiento activo y pasivo hacia su circunmundo, en la expresión de su individualidad en el amor o en su corporalidad en general”. Afirma, allí mismo, que “los amantes no viven uno junto a otro o simplemente uno con otro, sino uno en otro, actual y potencialmente. Llevan conjuntamente todas las responsabilidades y se encuentran solidariamente unidos, incluso en el pecado y en la culpa”.²⁶

Al encuentro amoroso que se da entre cada sujeto en el horizonte de la vida del otro es a lo que Husserl llama amor ético, y el paradigma de este amor lo encontró “en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal”.²⁷ En efecto, dice Husserl:

El *amor cristiano* es, ante todo, únicamente amor. Pero se encuentra vinculado con la aspiración (necesariamente motivada por el amor) a hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible. De este modo, la aspiración a “entrar en relación” con los hombres, a abrirse a ellos y a descubrirlos para sí, apunta, en conjunto, hacia una posibilidad práctica cuyas fronteras se encuentran fijadas a través del amor ético.²⁸

²⁵ Edmund Husserl, Ms. E III 2/36b, citado por Mariano Crespo en “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl”, *Anuario filosófico* 45/1, 2012, p. 16. Véase también Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 73 y ss.

²⁶ Edmund Husserl, “El espíritu común (Gemeingeist) I y II (1921)”, *Thémata*, núm. 4, 1987, pp. 140.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 141.

Cabe aclarar en este punto, el vínculo estrecho que hay entre el amor ético y el “imperativo categórico” que expone la idea de que el hombre debe esforzarse por hacer lo mejor posible. Solo así es posible justificar la vida como vida apegada a la razón, como vida “en aspiración general a una vida perfecta”. Por eso, la persona racional tiene ante sí la exigencia axiológica de “hacer en cada momento del tiempo *lo que en él sea lo mejor posible* y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece”.²⁹ Este imperativo ordena llevar una vida que pueda ser justificada en la evidencia y en la cual se realice el ser humano del mejor modo posible, haciendo de sí mismo su mejor yo, ser un yo verdadero. “Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica”.³⁰

En estos años de su vida, Husserl entendió la ética como una reflexión en la que se muestra al sujeto la forma de vida racional en la que ha de esforzarse cada día si quiere llegar a ser una persona auténtica. El hombre ético tiene, pues, ante sí “la exigencia de querer hacer, en general y en cada momento de la vida, eligiendo libremente, lo mejor posible y conferirle a su vida entera, según sus posibilidades, el estilo unitario de la vida racional”.³¹ Por ello, como sujeto de autorreflexión y sujeto moral que se decide y toma posturas valorativas y prácticas, quiere el bien y se decide por el bien, decide, por tanto, ser un hombre bueno. Sabe, recordando la máxima socrática, que la vida “no tiene valor vivida de cualquier modo”.³² Al hacerlo así, su vida alcanza un nivel más alto de valor, al grado de poder incluso inspirar o motivar a otras personas para seguir el camino de la ética. La exigencia moral es una fuente de motivación para los otros y esta es una de las razones por las cuales el empeño moral conduce al ideal absoluto de la auténtica humanidad, una humanidad fundada en el amor.

²⁹ *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 38.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ Edmund Husserl, “Valor de la vida, valor del mundo. Moralidad, virtud y felicidad”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, 2009, p. 812.

³² *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 48.

En la comunidad del amor, “[l]as personas son, por principio, unidades de desarrollo infinito [...] las personas devienen y son objetos para realizaciones personales”.³³ Por ello, “en la comunidad de amor se llega, por una parte, decididamente al Otro en su modo propio individual, irremplazable y peculiar”.³⁴ En este despliegue de la persona hacia lo mejor para sí y, al mismo tiempo, en lo mejor para los otros, se da un “acrecentamiento axiológico” que se dirige a un máximo de valor; es decir, la persona en su despliegue temporal aspira siempre a alcanzar los valores más altos y estos valores fungen como polos de atracción hacia los cuales se encamina y dirige su voluntad y sus acciones. Sirven a su vez como motivos para nuevas tomas de posición. Así, una vez que la subjetividad toma conciencia de sí, “descubre en sí misma la idea de un amor perfecto”.³⁵

De este modo, nuestra experiencia del amor no es más que la raíz de una idea teleológica del amor, es decir, “del polo ideal de un amor perfecto que trasciende la finitud”.³⁶ Se trata de un despliegue ascendente que inicia ciertamente en el amor pulsional, en el amor sensible que se convierte, con el tiempo, en un amor espiritual por la persona y en un amor racional que se funda en la autonomía del sujeto. “El amor responde a la vez al llamado de un valor y a la decisión racional de querer el bien de la persona amada” —sostiene Walton—. En esta experiencia, además, “[s]e da un acrecentamiento de valor que se orienta hacia el polo ideal del amor perfecto”.³⁷ Este amor perfecto está expresado para Husserl en la idea de Dios.³⁸

Así que tanto en el amor como en el empeño moral, en la exigencia ética que impone al ser humano comportarse siempre del mejor modo posible, se halla impresa la idea teleológica de la infinitud. El siguiente párrafo del tercer artículo de *Kaizo* muestra este vínculo entre la ética, sometida al mandato del imperativo categórico, y Dios como polo que trasciende la finitud.

³³ “El espíritu común”, p. 154.

³⁴ Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 76.

³⁵ Walton, *op. cit.*, p. 92.

³⁶ *Ibid.*, p. 93.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Idem.*

Si avanzamos aquí hasta el límite ideal, hasta el *limes* en términos matemáticos, se destaca por sobre el ideal *relativo* de perfección un ideal *absoluto*. No es otro que el del ideal de perfección absoluta: absoluta perfección teórica, axiótica y en todos los sentidos de la razón práctica. Se trata, pues, del ideal de persona como sujeto de todas las facultades personales que se dejan potenciar en el sentido de la razón absoluta; ideal de una persona que, de pensarse simultáneamente como omnipotente y “todopoderosa”, poseería todos los atributos divinos. En todo caso, y excepción hecha de esta diferencia suprarrazional, podemos decir: *el limes absoluto*, el polo que trasciende toda finitud, al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, es *la idea de Dios*. La idea misma de Dios es el “yo auténtico y verdadero”, que —como habrá que mostrar— todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y que ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección, se encuentra el *ideal relativo*, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace “lo mejor” que está en su mano, que vive según la “mejor” conciencia moral que le es dada —un ideal este que lleva ya impreso el sello de la infinitud.³⁹

Como puede verse, el enlace entre la persona ética y Dios se halla en el ideal absoluto de perfección en el que vive el hombre ético, según el cual se educa y se autodisciplina. El objetivo del siguiente apartado es mostrar la importancia de este paso de la ética a la teología filosófica.

47

De la ética a la teología

Dentro de los problemas de la metafísica de la facticidad que Husserl explora, una de las preguntas fundamentales es la que concierne a Dios como principio de la teleología de la subjetividad trascendental. En efecto, en 1932 Husserl le escribe una carta a su amigo Gustav Albrecht en la que le dice:

Las más elevadas entre todas las cuestiones, aquellas que no todos pueden captar y comprender sin más en su sentido propio, estricto y auténtico,

³⁹ *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 35.

son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del “yo” y del “nosotros” objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental, y naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología.⁴⁰

De acuerdo con ello, la orientación teleológica en la que se descubre la subjetividad trascendental en dirección hacia la perfección, el bien y la verdad “culminan necesariamente en la idea de Dios”.⁴¹ Sin embargo, Dios no es solo un ideal al que tiende la subjetividad trascendental —o la intersubjetividad en su conjunto— sino también el “origen y garantía tanto del ideal personal como del progreso moral hacia él”.⁴²

Pues bien, en un manuscrito sobre monadología de principios de la década de 1930, Husserl anota que “Dios no es simplemente la totalidad de las mónadas sino que es la *entelequia* que se encuentra en la totalidad como idea del telos del desarrollo infinito, el de la humanidad como razón absoluta, entendida como lo que regula necesariamente al ser monádico y lo regula según su propia y libre decisión”.⁴³

Como ha hecho notar Agustín Serrano de Haro, siguiendo las indicaciones de Husserl, la fenomenología trascendental en su aspecto de teleología trascendental es una “vía no confesional hacia Dios”,⁴⁴ y con ello defiende la autonomía de la filosofía frente a la religión plantándose en un teología racional, “la que se funda en la luz natural”.⁴⁵ Debemos recordar que para Husserl lo racional se refiere a un conocimiento relativo “a las cosas mismas”, esto es, con la relación que tenemos con las cosas a través de la experiencia y lo cual podemos fundar en evidencia a través de la intuición directa o indirecta. Lo racional es

⁴⁰ Citado por Walton, *op. cit.*, p. 97.

⁴¹ Iribarne, *op. cit.*, p. 215.

⁴² Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl*, 2011. Sevilla/Madrid, Thémata/Plaza y Valdés, p. 190.

⁴³ Véase Ángela Ales Bello, *Husserl sobre el problema de Dios*, 2000, México, Universidad Iberoamericana/ Jus, p. 65.

⁴⁴ Agustín Serrano de Haro, “Reducción fenomenológica y ateísmo”, *Anales del Seminario de Metafísica* núm. 29, 1995, p. 118.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 100.

aquello de lo cual podemos dar cuenta de una u otra manera, es aquello que podemos justificar de algún modo.

En esta teleología de la razón y de la historia, y por supuesto de la propia intersubjetividad, dentro del horizonte de la infinitud en la que vive y se despliega la persona como ser finito, “Dios es el polo ideal que unifica el proceso infinito de crecimiento infinito; el polo que, en relación con el desarrollo multiforme, creciente, totalizador, posee una identidad ideal, definitiva, invariable”.⁴⁶ Lo que está en juego aquí es la idea husserliana del progreso de la humanidad hacia una humanidad auténtica, que alcanza la máxima libertad y autonomía, es decir, que vive en la razón. Pero, como indica Karl Schuhmann: “El programa husserliano del avance de la humanidad hacia la mayoría de edad solo puede tener sentido y éxito si cada uno lleva en sí la real posibilidad de participar de él. A cada uno debe ser dado, si no es que hasta debe serle encomendado, llevar activamente a su despliegue la razón innata”.⁴⁷

Esta es la razón por la que, en su manuscrito sobre “Teleología”, habla Husserl de la “idea de perfección infinita, idea de una existencia subjetiva individual, en el seno de una comunidad intersubjetiva global infinitamente perfecta”.⁴⁸ La idea de una existencia en progreso infinito es la de aquella “que se renueva a sí misma para la verdad”.⁴⁹ Pero por ello mismo, en esta idea del progreso infinito de la teleología de la intersubjetividad está latente la idea de Dios. Y Husserl dijo que pretendía alcanzar esa meta sin ayudas teológicas:

La vida humana no es otra cosa que *camino a Dios*. Intento alcanzar esa meta sin pruebas, métodos o ayudas teológicas, esto es, alcanzar a *Dios sin Dios*. Debo, por así decirlo, eliminar a Dios de mi existencia científica a fin de abrir el camino a Dios para personas que [...] no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que mi manera de proceder sería peligrosa para mí mismo si yo mismo no fuera un hombre profundamente atado a Dios y un creyente en Cristo.⁵⁰

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ Schuhmann, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁸ “Teleología”, p. 7.

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ Adelgundis Jaegerschmid, “Conversations with Edmund Husserl, 1931-1938”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, vol. I, 2001, p. 339.

A pesar de ello, la idea de Dios es, en palabras de Walton, el polo ideal que está implícito y acompaña el “horizonte práctico infinito” en el que se despliega la voluntad humana; la idea de Dios acompaña a la subjetividad “como su propio horizonte”. “De modo que, para Husserl, Dios es una Idea de un valor absoluto que todo yo trascendental lleva en sí intrínsecamente.”⁵¹ De lo que se trata, en el fondo, es de la tendencia de los seres humanos a la autoperfección y a la perfección del mundo a partir de la voluntad del ser humano y de la voluntad universal en la que se despliega la auténtica humanidad. Esta “voluntad universal absoluta, que vive en todos los sujetos trascendentales y hace posible el ser individual-concreto de la subjetividad trascendental global, es la voluntad divina”.⁵²

Por estas razones, es posible sostener que la idea de Dios en el pensamiento de Husserl, esto es, como la idea del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ del desarrollo infinito de la subjetividad trascendental en su despliegue hacia la auténtica humanidad, encuentra su plena justificación en la vida ética vista como la idea de vida más alta y la más valiosa. Hacia 1925, Husserl dijo:

No es un ciego destino —un Dios “gobierna” el mundo. El mundo “aspira” a metas absolutas, a valores, prepara en el corazón de los hombres el camino hacia tales metas; los hombres podrían realizar un mundo divino con la libertad que se encuentra en él —libremente en verdad a través de la gracia divina por la que debían ser motivados a tender a aquel fin con el más alto conocimiento y fuerza de voluntad.⁵³

Por ello el vínculo más fuerte y el más valioso que se puede establecer entre los hombres es el del amor ético. Es el tema de la vida ética el que conduce a Husserl a abordar el problema de Dios en el horizonte de la teleología, por tanto, entre los problemas fundamentales de la metafísica. Y esto es así debido a que la idea de Dios, pero

⁵¹ Walton, *op. cit.*, p. 93.

⁵² “Teleología”, p. 9.

⁵³ Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959, La Haya, Martinus Nijhoff, p. 258. Cfr. Ángela Ales Bello, “Teleología y teología en Edmund Husserl”, *Anuario filosófico* 28, 1995, pp. 16 y ss. y Walton, *op. cit.*, p. 85.

sobre todo la creencia en Dios, tiene un gran significado para la existencia humana y para el desarrollo de la vida personal, ya que en esta creencia cada acto de la vida cobra sentido, le imprime a la vida un valor más alto. Dios le imprime sentido a la vida y a la existencia humana, la eleva por encima de sí misma y dirige su voluntad al bien como polo ideal de perfección infinita.

Notas finales

En este trabajo hemos intentado argumentar y mostrar la relación que hay en la fenomenología trascendental entre la ética, el amor ético y la idea de Dios, y lo hemos hecho desde una perspectiva teleológica y metafísica. Se trata de problemas que conciernen a la facticidad del ser humano en las que se intenta responder a las preguntas últimas, que son las relativas al hombre, al mundo y a Dios, y ante las cuales la fenomenología trascendental no se detiene. Las cuestiones referentes al hombre ético, sobre el fin de la persona y las relaciones intersubjetivas, siguen estando en el centro de la reflexión filosófica; pero, especialmente, han ganado un lugar importante dentro de las reflexiones fenomenológicas, en las que destacan las investigaciones de Edmund Husserl, Max Scheler, Edith Stein, Dietrich von Hildebrand, Michel Henry, Emmanuel Levinas, entre otros.

Así que, en Husserl, el problema metafísico de Dios ocupa un lugar fundamental, porque en él confluyen los problemas relacionados con la teleología de la historia, el despliegue histórico de la vida humana en su búsqueda de perfección infinita, la vida auténtica, la felicidad y el amor, lo cual solo cobra sentido desde la dimensión práctica de la ética y, fundamentalmente, desde el amor ético que conduce a la persona humana a vivir una vida auténtica conforme al despliegue de la razón que le es innata. Como vimos, el problema de la teleología desemboca en una teología racional que conduce a Dios desde una vía “no confesional”. Es verdad que habría que profundizar en otro momento en la ética personalista que se desprende de estos análisis de Husserl, sin

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ

olvidar la importancia que en ella tienen los problemas de la libertad y de la voluntad. Del mismo modo, valdría la pena detenerse en el análisis de la teoría de los valores de Husserl y del vínculo que establece entre estos y los sentimientos.

Por lo pronto, nuestro análisis permite sostener esta dimensión ético-teo-teleológica de la fenomenología trascendental, que podría extenderse más adelante a los estudios sobre el fenómeno religioso y a la confrontación con la metafísica clásica.

VERACIDAD, AFABILIDAD Y LIBERALIDAD

*Jaime Ruiz de Santiago**

RESUMEN: En el trabajo se profundiza la doctrina de Santo Tomás de Aquino relativa al hombre y a la sociedad, destacando la importancia de la justicia en la estructura social. La justicia, empero, implica no tan solo el cumplir con aquello que es estrictamente exigible, sino que también se requieren otras perfecciones para crear una sociedad auténticamente humana: tales son las virtudes que aquí se estudian.



TRUTH, AFFABILITY, AND LIBERALISM:
FORGOTTEN VIRTUES OF THE SOCIAL ORDER

ABSTRACT: In this article, we will focus in-depth on Saint Thomas Aquinas' doctrine regarding man and society, highlighting the significance of justice in a social structure. Justice, however, implies not only fulfilling such things that are strictly demanding, but it also requires other perfections in order to create an authentic human society: those virtues will be studied in this article.

PALABRAS CLAVE: *Suma Teológica*, virtudes morales, justicia, partes potenciales, veracidad y mentira, afabilidad y adulación, liberalidad, avaricia y prodigalidad.

KEY WORDS: *Suma Teológica*, moral virtues, justice, potential parts, truth and lie, affability and adulation, liberalism, greed and extravagance.

RECEPCIÓN: 7 de mayo de 2016.

APROBACIÓN: 13 de septiembre de 2016.

*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.

VERACIDAD, AFABILIDAD Y LIBERALIDAD

Es de gran interés actual estudiar la doctrina de Santo Tomás de Aquino relativa a la conducta humana y la vida moral, tanto en la que se refiere a la perfección de la persona individual como en la relativa a su situación como ser social.

En la presente reflexión procuraré exponer la íntima vinculación que en el pensamiento de Santo Tomás tienen el ser y el actuar en el hombre (parte I), para precisar el sentido que poseen las virtudes morales como perfecciones propias del actuar humano (parte II). Será necesario recordar algunas cuestiones relativas a las “partes” o “divisiones” de las virtudes en general y de aquellas morales en particular (parte III), a fin de comprender la importancia que poseen virtudes tales como la veracidad, la afabilidad y la liberalidad en la vida social (parte IV), en cuanto “partes” de la otra perfección social fundamental que es la justicia. Al ser estas una exigencia para una vida social plena o perfecta, se percibe que se trata de “detalles” espléndidos de una obra arquitectónica monumental cuyas proporciones y armonía permiten percibir la hondura y genialidad de su autor.

55

Ser y actuar humanos

No es fácil comprender el sentido e importancia que tiene para Santo Tomás que el ser humano actúe con verdad. Es, en el fondo, el medio

a través del cual “se hace” la verdad, se perfecciona el propio ser y se acrecienta la bondad de las propias relaciones sociales.

Una de las características que presenta el hombre contemporáneo, sobre todo en las nuevas generaciones, es precisamente esa delicada sensibilidad frente a la verdad que se debe realizar en toda la conducta de los hombres concretos y singulares. Se desconfía, no sin razón, de los discursos que no van apoyados y encarnados en la existencia. Tras periodos de la historia, muchas veces presentes, en que una filosofía idealista —en verdad ideosofía— ha intentado hacer creer que “lo real es lo ideal” y que ha querido hacer pasar como realidades subsistentes y consistentes lo que es tan solo un conjunto de ideas, que ha pretendido dar satisfacción al ser humano únicamente a través del engarzamiento lógico y ordenado de puros conceptos, el hombre de nuestros días se ha vuelto desconfiado y por ello, naturalmente, se inclina a ver en la propia conducta una manifestación de credibilidad y confiabilidad.

En la medida en que se superan los falaces atractivos del pensamiento idealista, la reacción del hombre de nuestros días manifiesta un claro síntoma de salud mental. En esta inquietud puede, en estos momentos, recibir de Santo Tomás ayudas enormemente liberadoras. Esto, porque para el Aquinate la perfección humana no es obra únicamente del pensar bien, sino fundamentalmente del actuar bien, de hacer la verdad en la delicada trama de nuestra existencia.

Por estos motivos es saludable prestar oídos a la enseñanza del santo y hacer el esfuerzo por comprender una doctrina que hace referencia constante a la acción.¹

El “hacer la verdad” en la existencia es, para Santo Tomás, todo el problema de la vida moral, cuya realidad más profunda exige la presencia de la virtud moral. Mas entiéndase que esta, la virtud moral, no forma parte del “tener” humano, sino de su “ser” fundamental.

¹ En la concepción de Santo Tomás, las consideraciones relativas a la acción siguen a las concernientes al ser. No debe olvidarse nunca la primacía del nivel metafísico.

Cuando en la Antigüedad Aristóteles sostenía que la virtud pertenece a la categoría de cualidad, quería significar que implica una modificación profunda del ser humano. Del ser, no del tener. La virtud moral representa esa transformación que el hombre logra realizar en su mismo ser para hacer posible el logro de su perfección como ser humano. Es así como se puede hablar, en el punto de arranque de toda vida humana, de una estructura ontológica o metafísica gracias a la cual somos precisamente seres humanos —estructura que, por naturaleza, requiere un similar análisis metafísico para ser descubierta— y la modificación que, a través de sus acciones, el hombre va realizando de tal estructura, en la medida en que, a través de sus actos libres, consigue conducir su propio ser personal a niveles de alta perfección o hundirlo en regiones de corrupción y degradación. Así, hay un punto de partida —en el cual existe estricta igualdad en todos los seres humanos— y un punto de llegada —en el que existe marcada diferenciación—: ambos se localizan en el nivel de la propia estructura humana.

Ninguno de tales puntos es despreciable: no lo es el de partida, por ser el centro de sustentación de una dignidad absoluta y de derechos inalienables que permanecen incluso a través de todos los errores y de todas las malformaciones que se puedan realizar; no lo es tampoco el punto de llegada, porque tal es el resultado de la aventura existencial y personal que cada hombre realiza.

Por el punto de partida nos reconocemos como seres humanos y como participaciones inigualables del ser absoluto; por el punto de llegada nos contemplamos como el resultado de nuestros propios proyectos y acciones. Pues bien, hacer la verdad del propio ser es precisamente el sentido de la virtud moral, así como sumir al propio ser en el error y la corrupción es resultado de su contrario, el vicio moral. La virtud moral perfecciona al ser humano en la línea más profunda de su humanidad y es, en consecuencia, condición indispensable para hacer la verdad. Tan importante es el tema para el Aquinate que a él dedica toda la segunda sección de la segunda parte (II-II) de la *Suma Teológica* que es, vale la pena notar, la parte más amplia de su genial obra: a ella le ha dedicado un total de 189 cuestiones.

“Hacer la verdad” no es otra cosa que realizar el bien, pues este último, el bien, representa la verdad propia del ser humano. Por ello, el bien del cual se trata no es el ontológico o metafísico, que se da en el ser humano en su estructura primera y original, sino el bien moral, que implica necesariamente la intervención de actos humanos o libres puestos por el ser humano de manera inteligente y voluntaria y como realización de la perfección humana que se presenta siempre como posible. En consecuencia, el “hacer la verdad” posee también un significado moral: tarea del ser humano es “hacer la verdad moral”, que es la que le corresponde como propia y específica.

Pero para “hacer la verdad” (moral) es necesario, tal como lo muestra Santo Tomás al tratar el problema de la conciencia y especialmente de la conciencia errónea,² “estar en la verdad”. Si no se está en la verdad no se puede hacer la verdad. Con esto, como hemos dicho, es toda la temática de la conciencia moral la que se plantea, pues es gracias a ella que el hombre puede estar en la verdad en sus circunstancias concretas y singulares. Para hacer la verdad el ser humano requiere estar en la verdad en su conciencia, y si esta se encuentra en el error, será imposible hacer la verdad en la acción y, en consecuencia, en la existencia. Quizá si la conciencia llega a encontrarse en el caso de un error invencible no se llegará a obrar un error, una falta imputable, mas será imposible hacer la verdad. Lo que aquí acontece es que no hacer la verdad no implica necesariamente hacer el error. De cualquier modo, lo que al presente nos interesa es que estar en la verdad es condición indispensable para hacer la verdad y por ello puede entenderse por qué la indiferencia hacia la verdad representa una posibilidad de graves

58

² Esta temática es analizada en “Conciencia y verdad”, del entonces cardenal Joseph Ratzinger, en *Ser cristiano en la era pagana*, 1995, Madrid, Encuentro. A esta traducción le faltan las notas de pie de página que aparecen en *Valeurs pour un temps de crise*, 2005, París, Parole et Silence, pp. 51-84, que son muy esclarecedoras y remiten a una buena bibliografía. Entre los artículos citados en la nota 19 (p. 80) debe destacarse el de J. B. Belmans, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abelard à Karl Rahner*. Es también muy importante la obra de J. M. Aubert *La conciencia moral del cristiano*, 1980, Barcelona, Herder. También me permito remitir a mi estudio “Naturaleza e implicaciones del juicio de conciencia erróneo en las perspectivas de la reflexión moral”, *Revista de Filosofía UIA*, México, 1974, pp. 187-213.

consecuencias. Es interesante señalar que los síntomas de esta situación son numerosos:

La indiferencia hacia la verdad se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de estimar que la verdad y la falsedad, en ética, son solamente cuestión de gustos, de decisiones personales; o que sea suficiente con hacer lo que pensamos, sin preocuparnos de saber si lo que pensamos es verdadero o falso; o también, que el ser agradable a Dios no depende de la verdad de lo que pensemos de él, sino solamente de la sinceridad de nuestra creencia en lo que sostenemos. Es también ser indiferente a la verdad el creer que lo más importante para el hombre es buscar la verdad más que alcanzarla, puesto que en definitiva ella se nos escapa irremediablemente; y confundir, en consecuencia, el respeto debido a toda persona, cualesquiera que sean las ideas que profesa, con la negación de la existencia de una verdad objetiva.³

A esta situación hace referencia igualmente el texto de Norbert Wiener, quien estableció las bases de la cibernética, cuando dice: “Creamos o no en Dios y su mayor gloria, no todas las cosas nos resultan igualmente permitidas. Aunque Adolf Hitler pensara de otro modo, no hemos llegado aún al pináculo de la indiferencia moral que nos coloque más allá del Bien y del Mal. Y precisamente mientras retenemos una huella de discriminación ética, el uso de grandes poderes para propósitos bajos constituirá un equivalente moral total de la brujería y la simonía”.⁴

En el origen último de esta actitud, que lanza de manera necesaria en el precipicio de la propia destrucción, está la negación de la verdad más profunda de nuestro ser, la negación de nuestro ser creatural y

³ Juan Pablo II, *Vivir según la verdad en la caridad*, audiencia general del 24 de agosto de 1983, Documentation Catholique, núm. 1860, 1983, p. 983.

⁴ *Dios y Golem S.A.*, 1967, México, Siglo XXI, p. 61, citado en *El Hombre como creador y portador de cultura*, vol. I, ITAM, México, 2000, pág. 113. Esta situación es el peligro que presenta la eugenesia liberal perfeccionadora, cuyas trágicas consecuencias son señaladas por Jürgen Habermas en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2002, Barcelona, Paidós, pp. 64-75, citado en *El hombre como creador y portador de cultura*, pp. 90-115.

dependiente, la ambición de tornarnos en seres absolutos y totalmente autosuficientes. Con ello la dimensión metafísica y la moral vuelven nuevamente a tocarse: para hacer la verdad es necesario previamente estar en la verdad.

Como se ve, el punto central de la moral de Santo Tomás se encuentra en el bien moral, verdad de la acción humana. Esto es de interés porque permite comprender, con tan solo analizar la estructura de las cuestiones que integran la II-II de la *Suma Teológica*, los pilares de apoyo de la moral tomista.

Al analizar el verdadero sentido e importancia de la ley en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino⁵ es fácil percibir, por ejemplo, que el tratamiento general que hace este autor de las materias morales descansa finalmente en los conceptos de bondad, de fin, de perfección humana, y que el tema de la ley ocupa un lugar secundario y subordinado. Por ello, al contrario de lo que se advierte en la moral kantiana y en todas aquellas doctrinas que se apoyan en la misma, la moral tomista es radicalmente una moral del bien y no de la obligación, de la conciencia y no del deber ser, del amor y no de la sanción.

Al estudiar el modo concreto como el ser humano hace la verdad, es decir, a través de las virtudes, se constata que de igual modo la II-II de la *Suma Teológica* está construida fundamentalmente sobre el estudio de estas últimas, de su naturaleza y de sus diferentes partes, para continuar con el estudio de sus opuestos —los vicios—, y pasar de este modo a la exposición del don sobrenatural correspondiente (estamos en una obra de naturaleza teológica) y terminar, por último, con la exposición de los preceptos que se relacionan con la virtud. Como señala Teófilo Urdanoz, estos últimos son “elementos extrínsecos del orden moral, o del bien de la virtud [...]: los positivos, sobre actos virtuosos necesarios al fin, y los negativos o prohibitivos, sobre los vicios que destruyen ese obrar virtuoso necesario”.⁶

⁵Se encuentra una muy buena presentación de este tema en J. M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, 1979, Barcelona, Herder. Cf: Jaime Ruiz de Santiago “Sentido e importancia de la ley en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista de Filosofía UIA*, 1969, pp. 217-240.

⁶“Introducción” a *Suma Teológica*, 1959, Madrid, BAC, vol. VII, p. 18. Este volumen contiene las qq. 1-46.

La conclusión que se obtiene es semejante a la anterior: a diferencia de lo que acontece en muchos autores y contemporáneos e incluso en muchos manuales que se dicen o se consideran “tomistas”, la doctrina moral de Santo Tomás se centra en las nociones de bien, de amor y de virtud y considera como elementos periféricos y extrínsecos los tratados referentes a preceptos morales positivos y negativos.

En relación con autores anteriores, la postura de Santo Tomás posee gran originalidad y frescura y se puede decir lo mismo de muchos de los autores posteriores.

Las “partes” o “divisiones” de las virtudes

Hemos visto que las virtudes morales son perfecciones principales que abren la puerta y ejercen su influjo sobre todo un mundo de perfecciones derivadas. Esto nos lleva a aclarar el sentido que tiene hablar de las “partes” de las virtudes.

De manera breve y esquemática, es necesario recordar que hay tres clases de “totalidades” o de “todos” (II-II, q. 48):⁷ la totalidad esencial o universal, que se presenta entre el género con relación a sus especies (así, por ejemplo, el animal constituye un todo esencial); la totalidad cuantitativa o integral, que se presenta entre un compuesto con relación a sus componentes (así, por ejemplo, el árbol respecto a las hojas, el tronco a las raíces) y la totalidad virtual o potencial, que se da entre un poder completo y principal con relación a los poderes parciales y secundarios (así, por ejemplo, el poder del jefe con relación a sus secretarios y ayudantes).

A estas especies de “totalidades” corresponden diferentes clases de “partes”: las partes esenciales o subjetivas, que se encuentran contenidas debajo de un género (hombre y bestia respecto de animal), las partes integrales que implican siempre una totalidad física (raíz, tronco, hojas respecto de árbol) y las partes potenciales que son de naturaleza cualitativa y dicen referencia a un poder total (ayudantes respecto del poder del jefe).

⁷ *Suma Teológica*, 1956, Madrid, BAC, vol. VIII. El volumen contiene las qq. 47-79.

Todo ello para entender que las virtudes morales o principales se integran o permiten la aparición de otras virtudes morales que desempeñan el papel de partes. En sentido estricto, las únicas partes que pueden aparecer con las virtudes morales son las esenciales o subjetivas y las potenciales: las virtudes morales son especies (totalidades esenciales) y totalidades potenciales (de naturaleza cualitativa). Como las partes integrales suponen un todo corporal, no son posibles en el universo de las virtudes morales, y cuando se habla de ellas se hace tan solo en sentido metafórico: estas partes (cuasi integrales) no corresponden a tales virtudes en cuanto a su ser sino tan solo en cuanto a su tarea o función, en la medida en que ayudan a realizar el acto perfecto de la virtud, al modo como las partes integrales (físicas) colaboran en la constitución del todo.

En la presente reflexión interesa centrarnos en algunas de las partes de la justicia. Ya en otra ocasión⁸ nos referimos a las distintas especies de justicia. Esta aparece como la perfección propia del apetito racional (voluntad), gracias a la cual se da de manera constante y permanente el derecho de cada uno (II-II, q. 58, a. 1). Es, siempre, una virtud alteritaria, siempre hace referencia a otra persona, relaciona a una persona con otra y lleva a reconocer y dar el derecho que a ella le corresponde (a. 2). Sus especies son dadas por diferentes objetos formales, pues el derecho debido puede ser el propio de la comunidad (justicia legal o social) o el propio de un individuo (justicia particular). En este último caso aparecen dos nuevas especies, en la medida en que la razón puede llevar al individuo a dar lo que les corresponde a otros individuos en tanto que individuos (justicia conmutativa) o bien aquello que se les debe en tanto que miembros de la comunidad (justicia distributiva).

Diferentes especies de justicia surgidas, ante todo, del hecho de que “el bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, lo mismo que se distingue el todo y la parte” (II-II, q. 58, a. 7, ad 1). En segundo

⁸ Jaime Ruiz de Santiago, *Naturaleza y fines del derecho*, 1978, México, UIA.

lugar, la búsqueda de lo debido a una “parte” social genera una distinción, pues “toda parte puede ser considerada en un doble aspecto: uno, en la relación de parte a parte, al que corresponde en la vida social el orden de una persona privada a otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa, consistente en los intercambios que mutuamente se realizan entre dos personas. Otro es el del todo respecto a las partes, y a esta relación se asimila el orden existente entre la comunidad y cada una de las personas singulares; este orden es dirigido por la justicia distributiva” (II-II, q. 61, a. 1). Estas especies de justicia —legal, conmutativa y distributiva— se realizan según criterios distintos y dan lugar, por su corrupción, a vicios diferentes.

El tratamiento de las especies de justicia —con sus vicios opuestos— va de la II-II, q. 61 hasta la 78. La materia que se estudia entre la q. 57 (a partir del objeto de la justicia) y la q. 78 (que trata de la usura en los préstamos) constituye lo propio de los famosos tratados *De Iure et Iustitia* (Del derecho y la justicia).

La q. 79 habla de las partes cuasi integrales de la justicia, y establece que estas permiten hacer el bien y evitar el mal con relación a la justicia propia, es decir, en materia de lo que es debido estrictamente. Las especies de justicia constituyen lo debido a otro, sociedad o persona singular, en tanto que las partes cuasi integrales de la justicia conservan lo previamente constituido. “En este terreno una cosa es establecer la igualdad y otra no destruirla una vez instaurada” (II-II, q. 79, a. 1, ad 1).

Con la q. 80 se inicia el estudio de las partes potenciales de la justicia, que continúa hasta la q. 120.⁹ Estas cuestiones no forman parte de la unidad *De Iure et Iustitia* por una simple razón: debido a que la justicia implica realidades debidas posibles de ser entregadas y exigidas, y hay ocasiones en que o bien es imposible de pagar una deuda o bien es imposible hacer compulsorio su cumplimiento. En ambos supuestos, falla lo propio de la justicia estricta.

⁹ *Suma Teológica*, 1955, Madrid, BAC, vol. IX. El volumen contiene las qq. 80-140.

Aparece entonces el estudio de las partes potenciales de la justicia que, como ya dijimos, nos coloca ante una verdadera ramificación de la misma.

El estudio de las qq. 80 a 120 da origen a dos consideraciones diversas, según exista una deuda rigurosa, pero con desigualdad en el pago debido a que lo estrictamente debido es imposible de dar (qq. 80 a 105), porque es posible dar lo debido sin existir la posibilidad de exigirlo de manera rigurosa (qq. 106 a 119). La q. 120 mira, al contrario de las anteriores, a la deficiencia en la deuda de la justicia legal.

Por consiguiente, hay una diferencia con relación a la naturaleza de la obligación que se genera, pues mientras la justicia rigurosa (qq. 57-78) genera obligaciones “legales” —con apoyo en la ley positiva—, la deficiencia en la justicia (qq. 80-120) hace aparecer obligaciones puramente morales, con apoyo exclusivo en la ley natural.

De cualquier modo, las partes potenciales de la justicia abarcan dos campos, según que la virtud nos lleve a dar a otro lo debido pero “sin que podamos entregar la exacta equivalencia. El primero comprende todo aquello que el hombre da a Dios porque se le debe, y, sin embargo, no puede lograr la igualdad, es decir, devolverle tanta como le debe [...]. En segundo lugar, no es posible devolver a los padres en estricta igualdad lo que se les debe [...]. Y en tercer término, el hombre no puede dar a la virtud una recompensa que sea equivalente” (II-II, q. 80, a. 1). Esto genera las correspondientes virtudes de religión, de piedad y de veneración u “observancia”. De estas virtudes potenciales la religión merece un tratamiento más amplio, que se realiza entre las qq. 81 y 100. Ahí se establece su naturaleza en tanto que virtud (q. 81), sus actos propios (qq. 82-91) tales como la devoción, la oración el sacrificio, la alabanza, etc., y los vicios que aparecen como opuestos (qq. 92-100), tales como la idolatría, la adivinación, el sacrilegio, etcétera.

La piedad (q. 101) lleva al cumplimiento de lo debido principalmente a los padres, lo que se resume fundamentalmente en actitudes de obediencia y respeto. El respeto u observancia (q. 102) regula los actos debidos a “personas constituidas en dignidad” (a. 1), es decir hacia quienes cumplen el difícil cargo de gobierno y dirección. A ellos

se les debe honor (q. 103) y obediencia (q. 104). Esta última cuestión, como aquella en la que se analiza el vicio contrario, es decir la desobediencia (q. 105), contiene reflexiones de enorme interés para nuestros tiempos. Con ello termina el tratamiento de las partes potenciales de la virtud que implican la existencia de una deuda de imposible equivalencia en su pago.

Existe, sin embargo, un segundo campo de las partes potenciales de la justicia, que aparece cuando es posible el pago equivalente pero la deuda en sí misma no es rigurosa. Se trata, en consecuencia, de obligaciones morales o naturales (según la terminología contemporánea propia de las obligaciones de derecho positivo). En estas cuestiones (106-119) se introduce una nueva distinción, pues el defecto de la razón de débito, propio de la justicia, puede considerarse en atención a una de las dos clases de débito: moral y legal, según las cuales Aristóteles distingue dos especies de derecho o justo. Débito legal es el que estamos obligados a cumplir por imposición de la ley, constituyendo el objeto propio de la justicia, virtud principal. Débito moral es lo que uno debe por honestidad de la virtud. Mas, como la noción de deuda entraña necesidad, de ahí que ese débito moral tenga dos grados: uno que de tal manera sea necesario que no resulte posible conservar sin ello la honestidad de las costumbres; en este grado hay más estricta razón de deuda, y puede considerarse desde diversos puntos de vista. Primero, por parte del mismo deudor, y entonces consiste en que el ser humano se muestra a los demás en sus palabras y en sus obras tal cual es; de ahí que a la justicia se agregue la “veracidad”, por la cual, en frase de Cicerón, “se expresan fielmente las cosas que son, han sido o serán”. Puede también considerarse por parte de aquel a quien algo se debe; esto es, cuando se recompensa a una persona con arreglo a lo que hizo. Unas veces se trata de bienes, y entonces se añade a la justicia la “gratitud”, otras veces se trata de males, y entonces se añade la “vindicación”.

“Hay un segundo grado de débito: lo que es necesario porque conduce a una mayor honestidad moral sin ser indispensable a la conservación de lo honesto; y a este débito se refiere la “liberalidad”, la “afabilidad o amistad” y otras virtudes semejantes” (q. 80, a. 1).

Con ello nos aproximamos a las virtudes que nos interesan en la presente investigación. El texto en el cual se centra nuestra reflexión se refiere a deudas morales (requeridas tan solo por la honestidad de la virtud), que pueden ser “apremiantes” o necesarias para la conservación de una vida honesta o “no apremiantes” o “no indispensables” para este fin.

Las indispensables para la consecución de la honestidad de las costumbres pueden mirar al acreedor (qq. 106-108) o al deudor (qq. 109-113). Las no indispensables pero aconsejables son estudiadas en las qq. 114 a 119 y representan perfecciones que hacen más humana y excelente la convivencia humana pero que no son necesarias para que esta se realice. Apremiante para el acreedor, si ha recibido un beneficio, es la gratitud (q. 106), que tiene como vicio principal la ingratitud (q. 107), la que aparece como defecto de la anterior; si ha recibido un mal, es la venganza (q. 108) o castigo.

Se inicia entonces el tratamiento de aquellas virtudes —siempre partes potenciales de la justicia— que son necesarias en un sujeto para que pueda existir una “honestidad de las costumbres” o bien para aumentarla. Las primeras (qq. 109-113) aparecen con un carácter urgente o “apremiante”, en tanto que las segundas (qq. 114-119) no lo son. Ambas, sin embargo, son requeridas en un sujeto para que se logre o aumente la perfección de la vida del ser humano en sociedad. Estas últimas son precisamente las virtudes que nos interesa comprender con mayor detenimiento.

66

Naturaleza de la veracidad, de la afabilidad y de la liberalidad

Al tratar este punto Santo Tomás, como en muchas otras cuestiones, se aparta de Aristóteles y va mucho más lejos. Su originalidad se muestra en el hecho de que no se limita a agrupar el mundo de las virtudes morales en torno a esas perfecciones principales que son las virtudes cardinales, sino también a considerar que la perfección social, alteri-

taria, no se consigue con la instauración exclusiva de la justicia en tanto virtud cardinal, sino que implica y supone el logro de ciertas perfecciones que van más allá de la justicia estricta pero que se requieren para que la sociedad humana sea en verdad humana. Ello es lo que indica la presencia de virtudes tales como la gratitud, la veracidad, la afabilidad, la liberalidad y otras.

Aristóteles había considerado que estas virtudes eran de naturaleza moral, pero les asignaba el perfeccionamiento de otros apetitos que no eran el racional (voluntad). Así pensaba, por ejemplo, que la liberalidad perfecciona al apetito concupiscible y se refiere a los afectos de la riqueza, análogos —pensaba el Estagirita— a aquellos del tacto que son rectificadas por la templanza, al igual que la afabilidad y la veracidad, con la diferencia de que la primera regula los placeres propios del trato agradable y la segunda el amor a la verdad.

Santo Tomás, por el contrario, piensa que esas virtudes perfeccionan al apetito racional (a la voluntad) y que son, en consecuencia, partes de la justicia. Se trata de partes no subjetivas sino potenciales, pero están implicadas por la perfección total de la justicia, y en consecuencia, son requeridas por la excelencia de la vida en sociedad. Ello significa, como ya señalamos, que la vida social descansa en el logro de la justicia, pero implica otras virtudes que van más allá de la atribución de aquello que es debido a los demás de manera perfecta y conforme a obligaciones estrictamente exigibles a través de la ley positiva.

No puede haber perfección social —esto es claro— sin la atribución de aquello que es riguroso y estrictamente exigido por el bien particular de otras personas y por el bien común de la sociedad, pero esa perfección requiere también la presencia, en el seno de la vida social, de otras virtudes tales como la veracidad, la liberalidad, la afabilidad, etc. Esas virtudes son parte de la justicia, en el sentido más pleno y verdadero de la expresión.

Ello nos permite comprender hasta qué punto la doctrina del Angélico es profundamente humana y realista, de qué manera considera las dimensiones totales e íntegras de la persona humana: la perfección de la

justicia no se logra tan solo cuando se da a cada uno lo que le es estrictamente debido y puede ser rigurosamente exigido. Hay realidades que son debidas pero que no pueden ser objeto de una norma positiva coercitiva. De nuevo, las tesis del positivismo jurídico se manifiestan como insuficientes para explicar la complejidad de lo real.

Tan compleja es la vida social que Santo Tomás introdujo una nueva distinción al hablar de virtudes que responden a una deuda no rigurosa (no legal) pero necesarias para la “honestidad de las costumbres” y de otras que no lo son. No aparecen como indispensables, pero sí como requeridas para la obtención de la plena perfección social.

La plenitud en la vida social implica, además de cumplir con lo rigurosamente debido, que la persona humana “sea transparente” con los demás y estos tienen el derecho —no legal, sí natural— de recibir una comunicación verídica de lo que es ella, tienen el derecho a que la persona les trate con humanidad (“con el corazón en la mano”) y se muestre igualmente humano en el uso de las riquezas.

Recuerda uno, con una aplicación diferente, aquella reflexión de Jacques Maritain según la cual lo que el mundo requiere son personas “con el espíritu duro y el corazón suave”. Una sociedad cuyos miembros solo se limitan a dar lo rigurosamente debido y exigible merecería el calificativo de justa pero también de “fría e inhumana”; y si no dan lo rigurosamente debido y exigible, difícilmente se podría establecer una real veracidad, afabilidad, etc. y tal sociedad sería considerada como hipócrita. Solo cumpliendo con lo rigurosamente debido, perfeccionado con la transparencia de uno mismo, un trato afable y un uso racional de las propias riquezas, solo así, repito, las personas podrán construir una sociedad verdadera y plenamente humana, justa y cálida. La perfección del amor se encontrará ya anunciada. O más bien: el amor, que incluye como primer elemento el cumplimiento de la justicia, estará posibilitado para mostrar su riqueza más propia y original, que es aquella gracias a la cual el sujeto actúa como manifestación de la propia perfección, no respondiendo tan solo a lo debido en justicia, sino manifestando su calidad amorosa.

Piensa Santo Tomás que si entre la veracidad, la afabilidad y la liberalidad hay la semejanza de que todas ellas rebasan los límites de lo

justo exigible, sin embargo les separa una fuerte diferencia, pues mientras la veracidad es una virtud indispensable para la humana convivencia, la liberalidad y la afabilidad no lo son. La veracidad posee, en este sentido, un carácter apremiante que no poseen las dos restantes: estas, aunque necesarias para una vida social honesta, no resultan indispensables. Su ausencia implicará, en el caso de la veracidad, la destrucción misma de la sociedad, en tanto que la ausencia de la liberalidad y de la afabilidad explicará una convivencia social dura e imperfecta.

Es así como la veracidad posee una importancia primordial, pues sin ella desaparece la posibilidad de que exista una verdadera sociedad humana, de modo que su carencia dará lugar a una doble posible situación: que las personas “se cierren en sí mismas” y que, en tendencia centrífuga, tiendan a separarse del conglomerado social, pensando que ahí la vida es imposible, o bien que, para evitar tal dispersión, se recurra a la fuerza, a la violencia y a la opresión para mantener a los seres humanos aparentemente unidos. Esta segunda posibilidad es la que se presenta en los regímenes totalitarios que pretenden hacer válida la ficción de un organismo social cuya cohesión no le viene del interior —de una vida en la virtud—, sino totalmente del exterior —del miedo, la amenaza y la coacción—. Lo mismo acontece en aquellas sociedades, no raras en nuestros días, que quieren legitimar su existencia solamente en el dar garantía de seguridad a sus miembros... produciendo aquello que se presenta como causa de miedo e inseguridad.¹⁰

La veracidad es la verdad que el ser humano hace existir en sus relaciones sociales a fin de construir la verdad de estas. Así, advierte el Angélico que la verdad guarda dos significados, pues existe la “verdad en sí”, según la cual algo es dicho “verdadero”, ya sea porque el objeto se conforma a su regla (verdad ontológica) o bien porque el juicio se conforma a su regla propia, que es lo real (verdad lógica). En ninguno de estos casos se abre la posibilidad a la verdad como virtud. Pero también, segundo significado, existe “la verdad que se dice”, y es entonces gracias a ella que una persona humana se dice “ser verdadera”, “ser veraz” o “ser verídica”. Solo se puede ser verídico si se dice la verdad y absurdo sería pensar o decir lo contrario.

¹⁰Véase especialmente Zygmunt Bauman, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, 2009, Barcelona, Arcadia.

Por la veracidad (literalmente: “decir la verdad”) la persona expresa el mundo de su interioridad, revela sus pensamientos y sentimientos más profundos, se entrega a los demás, se da a los otros. De ahí la seriedad que tiene la expresión verídica (“que dice la verdad”) y la trascendencia que posee: lo más profundo, íntimo, de las personas se manifiesta a los demás, y estos deben ser conscientes que tal manifestación responde a un movimiento gratuito y generoso, de modo que debe ser recibido con gratitud y correspondido de la misma manera.

La revelación de la interioridad personal puede realizarse con diversas “intenciones”: para lograr una pura y libre manifestación del sujeto, para buscar comunicación con los otros, para producir un acuerdo y un compromiso con los demás, etc. Todo ello poseerá el carácter sagrado que se deriva de la dignidad propia de la persona. Por ello nadie debe escuchar con ligereza (ni, lo que sería aún peor, con desprecio) la manifestación de una tristeza, de un dolor o de un amor, del mismo modo que se comprende la excelencia del entendimiento humano, de la intercomunicación y el carácter trascendente de cualquier compromiso. En este sentido, el mismo Cicerón apuntaba que “fundamento de la justicia es la fe, es decir, la constancia y la sinceridad en mantener las cosas dichas y convenidas”.¹¹ Esto es válido no solo para los individuos, sino también para los Estados: la norma fundamental de la vida internacional, que hace posible la relación entre los diversos sujetos del Derecho Internacional, es *pacta sunt servanda* (“deben cumplirse los compromisos”), que lleva a tomar en serio a quien se compromete y a cumplir de buena fe una obligación libremente contraída.

Si las personas no expresan lo que piensan, si no es digna de crédito su palabra, si no merece ser creído su discurso, si sus compromisos no son dignos de ser creídos y aceptados, la vida social —de cualquier sociedad, incluida la misma internacional— se vuelve radicalmente imposible. De ahí la importancia de la veracidad, pero también la enorme extensión que comprende, pues es fácil entender que si la persona normalmente se revela a través de la palabra, puede también

¹¹ Cicerón, *De los Deberes*, 1, 7, 4, 1962, México, UNAM, versión de Baldomero Estrada Morán.

hacerlo a través de otros medios: gestos, actitudes o conductas, porque todas estas expresiones de la persona humana se encuentran sometidas a la voluntad, la veracidad es una virtud moral.

La veracidad no es una virtud intelectual ni teologal, sino estrictamente moral, porque perfecciona la voluntad y la lleva a decir lo que el sujeto piensa. Es la expresión que usa de la palabra (o de su ausencia), de los gestos, de las conductas, etc., a través de la cual la persona se revela. Por ello, puede decirse que la veracidad es la verdad moral, diferente de la ontológica y de la lógica, y que es ella la que más compromete a la persona.

Quizá se pueda pensar que nuestra época, por otra parte, es especialmente sensible a esta especie de verdad y que es exigente en lo que mira al carácter totalizador de la expresión verídica, pues es atenta a la armonía entre lo que se dice y aquello que se actúa. Esto es, sin lugar a dudas, muy valioso y consecuente, pues no se puede pretender “ser veraz” en la palabra y “ser mentiroso” en la conducta.

Una precisión de interés es la que se realiza en la respuesta a una de las objeciones a la cuestión 109, referente a la veracidad, en la que se señala que esta virtud moral

ocupa el medio entre el exceso y el defecto de dos modos. Uno, respecto del objeto, porque la veracidad en su misma naturaleza implica una cierta igualdad, que es el justo medio entre lo más y lo menos. Así, quien dice la verdad de sí mismo ocupa el punto medio entre el que exagera y el que mengua tal verdad. Otro sentido es respecto del acto mismo, en cuanto dice la verdad cuando y según convenga. En este caso el exceso se da al hablar de sí mismo cuando no debía hacerlo, y el defecto, en callar cuando lo debía hacer. [q. 109, a. 1, ad.3]

Con este rico párrafo se abren las ulteriores reflexiones. En ellas se señala que la veracidad es una virtud especial que establece, como toda virtud, un orden determinado, en este caso el orden de las palabras y de las acciones en conformidad con la realidad que ellas expresan, es decir, lo que la persona humana piensa.

Que la veracidad sea una virtud parte de la justicia, se muestra ante todo en su carácter alteritario, pues nos permite expresar, mediante palabras o acciones, nuestro pensamiento a otro ser humano, y, en segundo lugar, por establecer una equivalencia entre el pensamiento y sus signos. Que sea parte potencial se muestra porque el débito que regula no es un débito legal, sino puramente moral, de modo que, aunque los miembros de una sociedad tienen derecho a que se les hable con verdad, este derecho no puede ser requerido a través de la vía legal. Que uno exprese lo que en verdad piensa es exigencia de la justicia, más de una “justicia moral” que no por no ser “legal” deja de ser en extremo apremiante.

Esta virtud, como se ha indicado, cubre dos grandes zonas, pues el pensamiento se puede expresar a través de la palabra o de las acciones, y, en ciertas circunstancias, mediante sus respectivas ausencias, que para poseer una dimensión moral deberán poseer la naturaleza de auténticas privaciones, de donde los vicios que se le oponen por exceso y por defecto se establecen también en ambas zonas. A la verdad del pensamiento reflejada en la palabra se opone la mentira; la simulación se opone a la verdad encarnada en las acciones. A la veracidad se opone por exceso la jactancia, en tanto que la denominada “ironía” la contraría por defecto.

El tratamiento que hace Santo Tomás de la mentira en la q. 110 posee gran finura y aporta una comprensión esclarecedora del punto. A partir de un texto de San Agustín, en el que se sostiene que “no hay duda de que miente el que enuncia algo falso con intención de engañar, por lo cual es patente que el enunciado de algo falso con voluntad de engañar a otro es mentiroso”,¹² se afirma que el comparar es obra propia de la razón (*omnis repraesentatio consistit in quadam collatione, quae proprie pertinet ad rationem*), de modo tal que el enunciado de un pensamiento solo será moral en la medida en que sea voluntariamente querido por la voluntad. Esta, la voluntad, puede buscar la adecuación entre lo pensado y lo expresado o, por el contrario, puede romper tal adecuación.

¹² *De Mend.*, c. 3, cit. en *Suma Teológica*, q. 110, a.1.

A esta consideración, que es la más formal del tema, se añaden dos aclaraciones: una, que el pensamiento es verdadero si se adecua con lo real o falso si no se adecua; y la segunda, que el sujeto, al decir lo contrario de lo que piensa, puede tener la intención de inducir a engaño a su interlocutor.

Por ello, es necesario distinguir: el juicio puede ser verdadero o falso; la expresión, veraz o mentirosa; la intención, dolosa o no dolosa. El juicio falso implica una falsedad material; la mentira formal es la afirmación de lo contrario de lo que se piensa y se constituye en dolosa si lleva además la intención de engañar. De donde, “si uno expresa algo falso, pero creyendo que es verdadero, es una falsedad material, no formal, porque no es proferida con intención. No alcanza, pues, la razón formal de mentira, porque lo no intencionado es meramente accidental y no puede constituir diferencias específicas” (q. 110, a. 1).

La mentira, así, no se confunde con la falsedad. Ello explica que lo contrario de la verdad sea la falsedad, en tanto que la mentira no se opone a la verdad, sino a la veracidad. En otras palabras: la verdad —la adecuación entre lo que se piensa y lo que existe— no posee un carácter moral, en tanto que la veracidad y la mentira sí lo tienen. Por ello el texto continúa: “Si uno dice una falsedad formal con intención y conciencia de mentir, aunque en sí sea verdad, tal acto, desde el punto de vista de la voluntad y de la moralidad, contiene en sí mismo la falsedad y solo accidentalmente la verdad. Pertenece, por ello, a la especie de mentira”.

Así se explica ese extraño fenómeno de que alguien pueda ser mentiroso y decir, sin embargo, la verdad. Lo formal de la mentira es el decir lo contrario de lo que se piensa. Si lo que se piensa es falso (por no adecuarse a lo existente), se dirá algo que es verdadero, pero el sujeto será un mentiroso.

La intención de engañar “es una cierta consecuencia de la mentira” y es paradójico que, si aquello que se piensa es falso, el sujeto dirá algo verdadero (materialmente) y su intención de engañar le llevará a producir un conocimiento verdadero siendo él mentiroso. ¡Ironías de la vida humana!

Por ello, en la respuesta a la primera objeción se sostiene que “es más opuesto a la veracidad, en tanto virtud moral, el decir algo verdadero con intención de decir falso que el decir algo en sí falso con idea de decir la verdad”. Y es que lo esencial a la mentira es la inadecuación voluntariamente querida de la expresión con el entendimiento. Esto trae como consecuencia el que estar en la falsedad —en el error— no sea algo propiamente moral, a menos de ser voluntariamente buscado, en tanto que la mentira siempre lo es.

Claro que pensar con verdad es importante, pero para el mundo moral lo es más el decir lo que se piensa. Y no por decir algo falso se es mentiroso. Pensar lo contrario sería, al menos, equivocado.

Interesa esta enseñanza por sus implicaciones: el investigar la falsedad o la verdad de una doctrina no significa poner en tela de juicio la “buena o mala voluntad” de su defensor, y una cosa es pronunciarse en torno a tal falsedad (o verdad) y otra, muy distinta, juzgar de falta (o mérito) moral a su autor. ¡El juicio que de errónea pueda tener una doctrina no significa condena de su defensor! Es tan íntimo y profundo el mundo moral que se puede decir algo “materialmente” verdadero y, sin embargo, ser moralmente mentiroso.

74 | En este terreno es necesario tener ideas muy claras, pues se corre el riesgo de condenar al error y a la persona que lo sostiene, por pensar que es una persona mentirosa. Mas ello también implica otra consecuencia de interés en los actuales momentos, en los que se suele ser en extremo benigno con las mentiras “que persiguen un fin bueno”, mentiras llamadas “piadosas” o “blancas”, realizadas con “buena intención”.

La mentira es formalmente condenable por la falta de proporción entre el pensar y su expresión. Es esto siempre condenable, en la medida en que es conocido y buscado. Ninguna “buena intención” puede salvar lo que es malo *ex genere*. Y a este respecto se repite una doctrina rica en virtualidades: para que algo sea bueno es necesario que todos sus elementos lo sean. *Bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* (I-II, q. 18, a. 4). El bien es más exigente que el mal moral, pues mientras que el primero requiere la integridad de todos los elementos que entran en juego en la acción humana (objeto,

circunstancias, intención o fin), el mal aparece por el defecto de cualquiera de ellos. La mentira es condenable porque la persona, de manera consciente y querida, busca romper la armonía, el orden, entre lo que se piensa y lo que se expresa. Este desorden radical (formal) existe en cualquier clase de mentira e imposibilita que pueda ser considerada como buena y ordenada. En otras palabras: la mentira no es un mal moral por el daño que causa, sino por el desorden que implica. De nuevo es evidente que el bien moral es diferente del bien metafísico o del natural.

En todo caso, la mentira implica siempre un decir. Se puede, por el contrario, actuar voluntariamente en sentido contrario al que se piensa. Pero este no es más el mundo de la mentira sino de la simulación, que no es otra cosa sino una mentira actuada. Y una especie de simulación es la hipocresía, a través de la cual el agente busca manifestarse por quien no es: se simula una personalidad diferente a la que realmente se posee.

Al hablar en la q. 111 de esa forma de simulación que es la hipocresía, Santo Tomás cita dos textos interesantes. Uno de ellos, de San Isidoro de Sevilla, quien en sus *Etimologías* escribe que “el nombre de hipócrita se tomó de los cómicos, que trabajan en el escenario con el rostro cubierto por una careta, que les da distintas expresiones para producir en el público la ilusión del propio personaje que representan, hombre o mujer”¹³; el otro, de San Agustín, quien en el mismo sentido dice que “como los comediantes (hipócritas), cuando fingen otros personajes, hacen el papel de otros distintos de ellos mismos (porque quien representa el papel de Agamenón no es él realmente, sino quien lo finge), así también, en la vida religiosa y civil, quien pretende aparentar lo que no es, es un hipócrita: finge obrar la justicia, pero no la guarda”.¹⁴

Mentira y simulación suponen siempre una falta de orden, de adecuación, entre lo que se piensa y lo que se dice o actúa. En eso reside, como ya se indicó, su malicia, aunque el sujeto lo pueda realizar con una intención encomiable.

¹³ *Etimologías*, L. 10 ad litt; cit. en *Suma Teológica*, q. 111, a.2.

¹⁴ *De serm Dom. in Monte*, l. 2, c. 2, cit. en *loc. cit.*

Diferentes de esos vicios aparecen la jactancia y la “ironía”, como opuestos a la veracidad por exceso y por defecto. La jactancia implica que el sujeto se atribuye perfecciones que no posee y que lo colocan sobre los demás. Es diferente de la vanagloria en la medida en que, mientras esta última no supone mentira, la jactancia sí. Este vicio, la jactancia, nace de la soberbia. “En efecto, el que se arroga interiormente una superioridad ficticia, hace ostentación externa de cualidades mayores de las que tiene” (q. 111, a. 1, ad 2).

Lo que se denomina “ironía” aparece por un elemento diferente y opuesto a aquel que permite la jactancia, pues mientras esta implica un creerse y decirse más de lo que se es, la “ironía” se produce por creerse y decirse menos de lo que en verdad se es. Se podría pensar que no hay defecto cuando alguien dice ser menos de lo que piensa ser, afirma tener menos perfecciones de las que realmente piensa, para evitar la soberbia, pero en la respuesta a la objeción tres del artículo uno (q. 112) se dice que “nadie debe cometer un pecado para evitar otro. Por lo mismo, no se debe mentir de ningún modo para evitar la soberbia”. Y se recuerda a San Agustín, quien señala que “es una humildad imprudente la que se expone a mentir”.

76 El tema es delicado, pues hay “falsas humildades” (ironías) que pueden nacer de reales soberbias. El corazón humano es tan complicado que puede empujar a un sujeto a deleitarse exageradamente (soberbia) en perfecciones que posee (vanagloria) o que no posee (jactancia) usando el recurso de denigrarse conscientemente, sabiendo que en los demás esto producirá un efecto opuesto.

Mas, ¿qué pensar de quienes, excelsos en virtudes cristianas, como Sta. Teresa de Jesús o el P. de Foucauld, que se confiesan como los mayores pecadores de la tierra, o admirables en sabiduría teológica, como el mismo Santo Tomás de Aquino, quien señalaba que su magna obra era como paja que merecería ser quemada, o extremadamente poseedores de sabiduría filosófica, como el mismo Sócrates, quien sostenía no saber nada? ¿Puede acaso pensarse que ellos, para evitar la soberbia, caían en la “ironía”, en una “falsa modestia” o en “falsas humildades”? Ciertamente, no.

Esto requiere ser explicado. Parece que tal explicación se encuentra en una doble razón: ante todo en el hecho de que, como se ha señalado, no es mentira decir aquello que es falso pero se piensa verdadero, de modo que no se puede admitir que exista “ironía”, o como se le quiera llamar, si el sujeto cree y se piensa pecador, vil, despreciable o ignorante.

La segunda razón requiere profundizar lo afirmado: ¿cómo es posible que un santo se piense pecador, que se sienta “con las manos vacías” quien se ha consumado en la entrega a los demás, que se experimente como ignorante quien tanto ha permitido avanzar al conocimiento humano? Parece que la respuesta no es difícil de encontrar: simplemente ese sujeto se compara con el valor al que incesantemente ha tendido en su existencia y de cuyas exigencias él es más consciente que nadie. Y, en comparación con tal valor, se da cuenta de las limitaciones, traiciones y olvidos que él mismo ha mostrado en su conducta. Nunca el ser humano es más consciente de su imperfección que cuando ha estado en presencia de aquel cuyo nombre es santo y ante quien los ángeles mismos se deben cubrir el rostro; nunca es más realista con respecto a su ignorancia que quien ha logrado asomarse a los límites infinitos de la sabiduría. Al ascender una montaña el horizonte no se empequeñece, sino que por el contrario se amplía.

Es, en el fondo, la experiencia que caracteriza al profeta, al místico, al sabio o al santo. Tal experiencia los conduce a una verdadera humildad al confesar las imperfecciones que experimentan y de las cuales poseen plena y total lucidez. Pero el peligro ciertamente existe, al confundir lo que es humildad profunda con aquello que es soberbia disfrazada. ¡Qué distancia infinita existe entre las *Confesiones* de San Agustín y las de Juan Jacobo Rousseau!

Si se quiere, se puede recordar la famosa parábola del fariseo y del publicano que entraron a orar al templo. El primero es la encarnación misma de la soberbia, que se deleita en las perfecciones que realmente posee (vanagloria); el segundo confiesa su pecado y se abre a la Divina Misericordia. Solo el segundo salió perdonado.

Es toda una tipología de actitudes morales la que se necesita en este punto y que tiene como materia los secretos profundos del corazón

humano. En el vértice se encuentra la del ser humano que se enfrenta al Absoluto, percibe su propia miseria pero se entrega confiado a quien reconoce como Misericordia Infinita.

Por su importancia, la veracidad, con los vicios que se le oponen, es tratada a lo largo de cinco cuestiones (109-113). Sin ella es imposible la vida en sociedad.

La afabilidad y la liberalidad, aunque de gran trascendencia, no aparecen como indispensables. La primera, la afabilidad, nos lleva a tratar de “manera decorosa” a los demás, en nuestros modales exteriores y a través de las palabras. Al no implicar el mundo de los afectos, la afabilidad no necesariamente es muestra de perfecta amistad (q. 114, a. 1, ad 1), pero sí de justicia. Creo que también se puede traducir el día de hoy como “gentileza”.¹⁵

Por esta perfección la persona “se ordena debidamente” a los demás. Aparece como “la decente convivencia con los demás, compañeros nuestros en virtud del amor común que nos une a nuestros semejantes” (q. 114, a. 1) y, como se comprende fácilmente, no repugna sino que corona a la veracidad, expresada en palabras y acciones. Hay que hacer notar que la afabilidad, la amabilidad o buen trato con los demás es una virtud mencionada por San Pablo en la Carta a los Filipenses (4, 4-5), cuando, recomendando a los miembros de la comunidad estar alegres, el Apóstol explica cómo dar testimonio de esta alegría, de este gozo, que debe estar siempre presente a fin de hacerlo creíble. “Que vuestra afabilidad —escribe— sea clara para todos los hombres.”¹⁶

¹⁵ Esta importante virtud ha sido también analizada por Henri Bergson en su ensayo *La politesse*, que fue originalmente un discurso pronunciado por el pensador en 1892 en una ceremonia de entrega de premios en el Liceo Henri IV. Ahí afirma que la “gentileza” es “cierto arte de testimoniar a cada persona, a través de actitudes y palabras, la estima y la consideración a las cuales tiene derecho” (2008, París, Payot, p. 21). Gracias a ella, las personas son llevadas “a conocerse y amarse mejor las unas a las otras” (p. 31).

¹⁶ Como observa el P. Raniero Cantalamessa en su bello libro *Contemplando la Trinidad*, “la palabra ‘afabilidad’ traduce un término griego (*epieikes*) que indica todo un conjunto de actitudes, que incluye la clemencia, la indulgencia, la capacidad de ceder, no ser terco [...]. Los cristianos manifiestan la alegría cuando, evitando toda acritud y resentimientos inútiles en el diálogo con el mundo o entre sí, saben irradiar confianza y esperanza”.

“El feliz no es resentido, rudo, no siente la necesidad de puntualizar todo y a todas horas, sabe relativizar las cosas, porque conoce algo mucho más grande; ama porque se siente amado.” (2006, Burgos, Monte Carmelo, p. 39)

La justicia requiere no solo que expresemos “con transparencia” nuestros pensamientos (veracidad) sino que también “transparentemos” el respeto que todos los otros integrantes de la sociedad nos merecen por participar de nuestra misma naturaleza (afabilidad). Esto vale para todas las sociedades, desde la más pequeña hasta la más universal.

Faltaría gravemente a la verdad quien considerase que el expresar con claridad los pensamientos —lo que en muchos medios se conoce como “autenticidad”— no puede más que ir acompañado de una conducta grosera y poco cordial.

Con ello se percibe que a la afabilidad, el modo amable de tratar a los demás, se oponen los vicios contrarios, surgidos por la posibilidad de excederse en la afabilidad (adulación) o mostrarse ausente de la misma (litigio). De la primera, de la adulación, se dice que

la afabilidad, aunque tiene por objeto propio el agradar a quienes lo rodean, sin embargo no debe temer, en caso necesario, desagradar por conseguir un nuevo bien o por evitar un mal. Y si uno quiere agradar siempre, se excede en afabilidad, y peca por exceso. Si busca algún beneficio se le llama “adulación”. Sin embargo, el nombre de adulación se extiende comúnmente a todos aquellos que de manera desmedida buscan agradar a otros con palabras o con hechos en el trato corriente. [q. 115, a. 1]

En esta reflexión el P. Cantalamessa observa que el término “afabilidad” (*epieikes*) es el mismo término del cual deriva la palabra *epikeia*, usada en el Derecho y con relación a la justicia.

Como se sabe, la *epikeia* (que hoy se traduce como “equidad”) es una virtud moral, íntimamente relacionada con la justicia, gracias a la cual una persona, en violación de lo que dice una norma dictada por la autoridad, obra precisamente lo contrario a fin de realizar el espíritu de justicia que debe animar ese ordenamiento. Esta virtud de la *epikeia* es fundamental y se explica por el hecho de que la realidad existencial es siempre más rica que todo aquello que pueda prever un ordenamiento. Ciertamente este debe tener siempre un carácter general, pero le es imposible considerar todas las posibles realizaciones que se dan en la realidad concreta. Gracias a la *epikeia* el sujeto se sabe “ajustar” a esos caracteres singulares y concretos, no previstos por la norma, que le llevan a actuar “en contra de lo que dice la norma” a fin de realizar la justicia y el bien común que deben animar al ordenamiento en cuestión.

La *epikeia* revela un derecho superior que hace perder al ordenamiento su carácter obligatorio. Santo Tomás ve en la *epikeia* la virtud moral, dictada por la prudencia, que regula la aplicación de la norma contra sus propios términos y crea entonces una verdadera excepción o excusa (II-II, q. 120, a. 2).

La vida social se encuentra ordenada por la justicia, lo que no es siempre fácil ni agradable. Se podría decir que la justicia respecto de los demás lleva a tratarlos siempre con verdad, la que “no debe temer desagradar” para lograr un bien o evitar un posible mal.

El litigio tiene un sentido opuesto: este vicio lleva a contradecir las palabras de otro tan solo por el placer de entristecer, de apenar, de “contristar” y tal es precisamente su intención. El litigio, si se compara con la adulación, aparece como un vicio más grave pero menos torpe, y esto debido al desprecio hacia los demás, que aparece como su origen. Y es que

no siempre coincide en los actos humanos lo más grave con lo más torpe. El pudor le viene al ser humano de la razón y, por tanto, son más torpes los pecados carnales, en los cuales la carne domina a la razón; pero tienen más gravedad los pecados espirituales, porque denotan un mayor desprecio. Igualmente, los pecados con engaño son más torpes, en cuanto parecen proceden de una cierta debilidad y de una falsedad de la razón; pero los pecados manifiestos denotan un mayor desprecio. [q. 116, a. 2, ad 2]

Por ello, la adulación revela una mayor torpeza, pero el litigio posee una mayor gravedad.

80

Es así como la justicia, con todas sus consecuencias, requiere la diafanidad de nuestro interior (veracidad) y el trato decente y amable con los demás (afabilidad). También precisa que los bienes de los cuales se usa —en especial el dinero— sean manejados con orden y racionalidad.

A causa de ello, la justicia requiere de la liberalidad, virtud que permite usar convenientemente de los bienes exteriores, moderando u ordenando su gusto, su deseo y su amor, de modo tal que se encuentren siempre al servicio de la dignidad personal y de los demás. Esta virtud considera más el afecto del donante que la cantidad dada. Aparece más importante la interioridad del donante que aquello que se entrega. A este acto de dar rectamente se oponen dos vicios: uno por el cual no se da cuando se debe (avaricia) y otro por el que se da lo que no se debe (prodigalidad).

La liberalidad, como se comprende, rectifica el afecto con relación a la posesión y uso del dinero y aparece como urgente en una época como la nuestra, en la que más bien se enseña y practica lo contrario. En estos tiempos, en razón del predominio que se concede al tener sobre el ser, se cultiva el amor desordenado del dinero (avaricia) a la par que se excita fuertemente al consumidor a gastar lo que no debe (prodigalidad). Defectos opuestos pero que son igualmente cultivados.

Se debe recordar también que tanto la avaricia como la prodigalidad olvidan esa doctrina fundamental de Santo Tomás y de la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia relativa al destino universal de los bienes.¹⁷

En el a. 6 de la cuestión 117 se hace una penetrante observación al señalar que sobre la liberalidad (que regula el uso de las cosas exteriores) se encuentra la templanza (que busca el bien del cuerpo); que la fortaleza y la justicia le son superiores por buscar el bien común, en tanto que ella se ordena al bien privado y que, finalmente la liberalidad, por buscar el bien humano, es inferior a todas aquellas virtudes que tienen por objeto al bien divino. Esto es de interés, porque permite pensar que es imposible pretender los bienes superiores si no se es capaz de lograr los inferiores y que, en consecuencia, la imposibilidad para lograr esta virtud —la liberalidad— que permite el uso ordenado de los bienes exteriores, hará evidente la mayor imposibilidad con respecto a virtudes más excelentes.

De los vicios opuestos a la liberalidad posee especial gravedad la avaricia, que consiste en el deseo inmoderado de poseer y revela un doble desorden:

Uno e inmediato, en cuanto a adquirir y retener los bienes exteriores más de lo debido. En este sentido la avaricia es pecado directamente contra

¹⁷Esta importante doctrina es expuesta con gran claridad en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 1992, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 2a. ed., nn. 171-184. Ahí se exponen, en el capítulo IV, los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, entre los cuales, además de aquel del Destino Universal de los Bienes, el Principio del Bien Común, el Principio de Solidaridad y el Principio de Subsidiaridad. También se puede ver el suplemento de la revista *Signo de los Tiempos* intitulado *El destino universal de los bienes y el derecho a la propiedad privada*.

el prójimo. Porque, si uno goza de abundancia de bienes, es con la consiguiente penuria de otros, pues los mismos bienes exteriores no pueden ser poseídos a la vez por muchos. Por un segundo aspecto la avaricia supone inmoderación en el apetito inferior de las riquezas, cuando se las ama, desea o goza en ellas inmoderadamente. Entonces el avaro peca contra sí mismo, por lo que implica el desorden, no del cuerpo, como los pecados carnales, sino de los afectos. [q. 118, a. 1, ad 2]

A causa de lo anterior se afirma que la avaricia se opone siempre a la liberalidad y con frecuencia a la justicia. Atenta contra la justicia si se afecta a un derecho ajeno —sobre todo en situaciones sociales de hambre y miseria generalizadas—. Ya sea en su adquisición o en su conservación. Se dirige contra la liberalidad por implicar el exceso en su deseo, amor o posesión, “aun sin intención de dañar al bien ajeno” (q. 118, a. 3). Estos principios valen para la persona individual al igual que para las sociedades intermedias y los mismos Estados.

Todo esto merece ser recordado y manifiesta la importancia de colocar a la liberalidad y a la avaricia en la perspectiva general de la justicia. Los defectos que representa *El avaro* de Molière son, en este sentido, más deudores de una mentalidad aristotélica que de una tomista. Y es que la avaricia suele importar el atentado contra la justicia.

Es igualmente interesante recordar que, si bien puede no afectarse a la justicia en la adquisición de los bienes, sí se le puede violar en el amor y uso de los mismos. ¡No basta ganar “honestamente” el dinero para que la justicia quede salvada! Todavía es necesario poseerlo y administrarlo de manera ordenada y racional.

La avaricia, con incidencias profundas en la vida social, supone un apego excesivo a los bienes exteriores, en lo que claramente se opone a la prodigalidad, y es un vicio que consiste en las pasiones desordenadas respecto de tales bienes, ya no por exceso sino por defecto.

La prodigalidad supone siempre la ausencia de armonía en el uso del dinero. Esto, menos frecuente que la avaricia, no deja de manifestar una ausencia de razón en la conducta del hombre.

La prodigalidad no solo es menos frecuente sino que además, añade Santo Tomás, se cura más fácil que la avaricia, ya que suele

disminuir con la vejez o con la pobreza, situación que pronto se realiza como consecuencia de una prodigalidad inútil.

Termina de este modo el tratamiento de estas virtudes que dependen de la justicia y que son de gran importancia en la vida social. La enumeración de semejantes perfecciones no pretende de ninguna manera ser exhaustiva, con lo que se abre la posibilidad de encontrar nuevas virtudes aplicables y necesarias en una comunidad verdaderamente humana.

Lo que suele suceder, sin embargo, es lo contrario: no solo no se tratan las posibles nuevas virtudes sino que con excesiva frecuencia se olvida la importancia de aquellas que han sido presentadas en este estudio. Es por ello que es siempre saludable y gratificante volver a las enseñanzas auténticas del Doctor Angélico.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL LARGO CAMINO DE LA JUSTICIA

*Antônio A. Cançado Trindade**

RESUMEN: Se exponen y fundamentan los votos individuales de tres casos de responsabilidad del Estado por masacres, presentados ante la Corte Internacional de Justicia: violación a los derechos humanos en Chad; reclamación de Italia y Grecia a Alemania, por trabajos forzados y crímenes del Tercer Reich durante la Segunda Guerra Mundial; y demanda por genocidio de Croacia contra Serbia. En el primer caso el voto fue razonado; en los dos últimos, disidente. Se ha defendido el principio básico de respeto a la dignidad de la persona humana, por encima de los intereses de los Estados: *raison d'humanité* sobre la *raison d'État*.



THE LONG ROAD TO JUSTICE

ABSTRACT: The individual votes of three cases on State responsibility concerning massacres promoted before the International Court of Justice are hereby argued: violations of human rights in Chad; Italy's and Greece's claims before Germany, because of forced labor and crimes of Third Reich During the Second World War; and the demand for the genocide of Croatia against Serbia. In the first case, the author's vote was reasoned; in the last two, dissident. It has defended the basic principle of respect for the dignity of the human being, beyond the interests of States: *raison d'humanité* above *raison d'Etat*.

* Juez de la Corte Internacional de Justicia, con sede en la Haya, y Expresidente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos; Profesor Emérito de Derecho Internacional de la Universidad de Brasilia, Brasil; así como miembro del *Curatorium* de la Academia de Derecho Internacional de La Haya; y miembro titular del *Institut de Droit International*, del Instituto Internacional de Derechos Humanos, en Estrasburgo, y del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, en San José de Costa Rica.

PALABRAS CLAVE: masacres, tortura, trabajos forzados, genocidio, Corte Internacional de Justicia, Naciones Unidas, Derechos Humanos.

KEY WORDS: massacres, torture, forced labor, genocide, International Court of Justice, United Nations, Human Rights.

RECEPCIÓN: 1 de noviembre de 2016.

APROBACIÓN: 6 de noviembre de 2016.

EL LARGO CAMINO DE LA JUSTICIA

Desde que presenté en 2011 el estudio *La responsabilidad del Estado en casos de masacres: Dificultades y avances contemporáneos en la justicia internacional*, en la Universidad de Utrecht, no han dejado de ser llevados al conocimiento de los tribunales internacionales casos de masacres. En este texto me referiré a tres de ellos, que han sido interpuestos ante la Corte Internacional de Justicia (CIJ), y juzgados por esta en los últimos cinco años (2011-2016). Me refiero a las *Cuestiones Relativas a la Obligación de Procesar o Extraditar* (Bélgica vs. Senegal, fondo, Sentencia del 20.07.2012), las *Inmunidades Jurisdiccionales del Estado* (Alemania vs. Italia, con intervención de Grecia, fondo, Sentencia de la CIJ del 03.02.2012) y la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio* (Croacia vs. Serbia, Sentencia del 03.02.2015). En estos tres casos presenté mis extensos votos individuales, razonado en el primero y disidentes en los dos últimos.

87

1. La prohibición absoluta de la tortura y el principio de la jurisdicción universal

En su Sentencia de 2012 sobre el fondo del caso atinente a las *Cuestiones Relativas a la Obligación de Procesar o Extraditar*, la CIJ estableció violaciones de los artículos 6(2) y 7(1) de la Convención de Naciones

Unidas contra la Tortura (CAT, 1984), afirmó la necesidad de tomar medidas expeditas para el cumplimiento del deber de enjuiciamiento según la Convención, además de señalar correctamente que la prohibición absoluta de la tortura es de *jus cogens* (párr. 99). En la ocasión, presenté mi voto razonado, en el cual señalé las razones que me llevaron a apoyar la mayoría de las conclusiones de la Corte, aunque avanzando un razonamiento distinto en relación con dos puntos en particular, a saber, la jurisdicción de la Corte en relación con las obligaciones en el derecho internacional consuetudinario y el tratamiento del factor temporal en la CAT.

En los planos conceptual y epistemológico, mis reflexiones se han concentrado en: *a)* la urgencia y las necesarias medidas provisionales de protección en el *cas d'espece*; *b)* el reconocimiento de la prohibición absoluta de la tortura en el dominio del *jus cogens* y las obligaciones *erga omnes partes* en la CAT; *c)* la gravedad de las violaciones de derechos humanos y la ineludible lucha contra la impunidad (en el propio Derecho de las Naciones Unidas); *e)* las obligaciones en el derecho internacional consuetudinario; y *f)* la revisión de la demora entre el tiempo de la justicia humana y el tiempo de los seres humanos (y la necesidad de hacer que el tiempo opere *pro victima*). Enseguida, procedí a refutar una interpretación regresiva de la CAT y a identificar el posible surgimiento de un nuevo capítulo en la justicia restaurativa, con atención concentrada en la relevancia de la realización de la justicia para la rehabilitación de las víctimas.

En el Informe de la Comisión de la Verdad del Chad, concluido en mayo de 1992 y publicado en 1993 (con una serie de recomendaciones), se relata el mecanismo de represión montado por el régimen de Hissène Habré en Chad (1982-1990). Las víctimas eran detenidas arbitrariamente por agentes de seguridad (la DDS) sin orden judicial ni explicaciones, en el contexto de una sucesión de ejecuciones sumarias o extrajudiciales, y matanzas. En el mismo Informe se examinaron circunstancias agravantes de la opresión del régimen de Habré, particularmente la *intencionalidad* de las atrocidades perpetradas. Los prolongados esfuerzos de las víctimas por obtener justicia (párrs. 52-61) ante

las violaciones graves del derecho internacional humanitario durante el régimen de Habré, han comprendido acciones legales ante tribunales nacionales (en Dakar y Bruselas) y solicitudes de extradición (a nivel de Estado en Bélgica y Senegal), entre otras iniciativas internacionales (como las del relator de la CAT y del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, así como de organizaciones de la sociedad civil africana).

Es lamentable que las víctimas hayan tenido que esperar por tanto tiempo para la realización de la justicia, y aún más por tratarse de violaciones de los derechos humanos referentes a la prohibición absoluta de la tortura (artículos 5-7 de la CAT), una prohibición que ha ingresado en el dominio del *jus cogens* (párrs. 44-51 y 82-103). En cuanto a la alentadora afirmación de la CIJ de la prohibición absoluta de la tortura como parte del *jus cogens* (párr. 99), que apoyé con firmeza, me permití ir más lejos que la Corte en lo que percibí como la necesidad apremiante de extraer las consecuencias jurídicas, lo que la CIJ dejó de hacer. La referida prohibición, propia del *jus cogens* (párrs. 183-184), genera obligaciones *erga omnes partes* y tiene implicaciones para la lucha perenne contra la impunidad y las reparaciones debidas a las víctimas (párrs. 104-108). Los Estados Partes en la CAT tienen el interés de actuar teniendo presente la gravedad de las violaciones de la normativa de la Convención por los propios Estados Partes, como se ejemplifica en este caso en relación con la CAT.

Así, a las violaciones *graves* originales de derechos humanos ha seguido una violación adicional: la *situación continuada* de la falta de acceso a la justicia para las víctimas y la impunidad de los perpetradores de torturas (y sus cómplices). Esta situación ilegal continuada viola la CAT y el derecho internacional consuetudinario; hay que hacer que el tiempo transcurra *pro persona humana, pro victima* (párrs. 154-168 y 176). Además, según entiendo, las obligaciones de los Estados en las convenciones de derechos humanos, de prevención, investigación y sanción de violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, no son simples obligaciones de conducta, sino obligaciones de resultado. Si las obligaciones correspondientes

del Estado en tal situación no fuesen de resultado, sino de mera conducta, las puertas quedarían abiertas a la impunidad.

Aquí hay que tener presentes el sufrimiento y las necesidades de las víctimas. La situación continuada de injusticia prevaleciente (párrs. 145-153) deja a las víctimas de violaciones graves (como la tortura) en un estado de indefensión, si no de desesperación. Solo mediante la justicia *lato sensu* (como cuestión de *jus cogens*) podrán las víctimas recuperar la fe en la justicia humana.¹ La realización de la justicia como forma de reparación es esencial a la rehabilitación de las víctimas. Tal rehabilitación cumple la importante función de traer a colación una idea renovada de la justicia restaurativa.

En última instancia, sobrepasamos el enfoque tradicional centrado en los Estados y atribuimos la posición central a los individuos victimados. En esta segunda década del siglo XXI, y después de una muy larga historia, el principio de la jurisdicción universal, tal como se estipula en la CAT (artículos 5(2) y 7(1)), parece inspirado por el ideal de una justicia universal, sin límites de tiempo (pasado o futuro) ni de espacio (pues es transfronterizo). Además, trasciende la dimensión interestatal, pues pretende salvaguardar no los intereses de Estados individuales, sino más bien los valores fundamentales compartidos por la comunidad internacional como un todo.

90

2. La invocación indebida de inmunidades del Estado frente a los crímenes internacionales de sujeción a trabajos forzados y masacres

El 23 de diciembre de 2008, Alemania interpuso ante la CIJ una demanda contra Italia, alegando falta de respeto del poder judicial italiano a sus inmunidades jurisdiccionales “como Estado soberano”. El trámite del caso (2009-2012) estuvo señalado por dos incidentes procesales significativos, que resultaron en dos Ordenanzas de la CIJ, respectivamente, del 06.07.2010, sobre una demanda reconvenicional de Italia, y del

¹ Cfr: Cançado Trindade, *The access of individuals to international justice*, 2011, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-236.

04.07.2011, sobre una solicitud de intervención por parte de Grecia. En la primera Ordenanza, la CIJ rechazó sumariamente la demanda reconvenzional de Italia por “inadmisible”, pues tenía la intención de relacionar la demanda alemana de inmunidad estatal con su propia demanda de reparaciones por crímenes de guerra.

En mi voto disidente solitario señalé que la mayoría de la Corte no tomó en cuenta la noción de “situación continuada” (de denegación de justicia) y se olvidó de que los Estados no pueden renunciar a reivindicaciones de derechos que no son los suyos, sino más bien inherentes a los seres humanos victimados, tal como el derecho a no ser deportado para ser sometido a trabajos forzados (como ocurrió en la Alemania nazi de 1943 a 1945). La inobservancia de ese derecho (entre otros derechos fundamentales) acarrea violaciones flagrantes del *jus cogens* (violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario). Advertí, asimismo, que no se puede seguir intentando mantener un orden jurídico internacional por encima del sufrimiento de las gentes. Mucho antes de la Segunda Guerra Mundial ya se sabía que la deportación para someter personas a trabajos forzados en condiciones infrahumanas y de pobreza extrema constituía un crimen internacional. Por encima de la voluntad —concluí—, está la conciencia como fuente *material* última del derecho de gentes y de todo el Derecho, con el fin de corregir la injusticia manifiesta.

En la segunda Ordenanza, del 04.07.2011, la CIJ otorgó permiso a Grecia para intervenir en el caso sin ser parte, en relación con “las decisiones de los tribunales griegos”. En mi voto razonado, respaldé la Ordenanza de la Corte, dado el interés jurídico demostrado por Grecia e inclusive dado el hecho de que Alemania, en su demanda contra Italia, invocó expresamente las sentencias de los tribunales griegos. En mi voto razonado examiné la *titularidad* de los derechos de los individuos contrapuesta a la de los Estados, y la significación de la *resurrectio* de la intervención en el presente procedimiento, a modo de trascender la visión tradicional (de cuño arbitral) centrada en los Estados y orientarla hacia un derecho internacional *universal*.

El 03.02.2012, la CIJ emitió su Sentencia en cuanto al fondo del caso, en la cual decidió, pese a las graves circunstancias del caso en sus

orígenes factuales (los crímenes del Tercer *Reich* en la Segunda Guerra Mundial, en el periodo de 1943 a 1945), que Italia violó las inmunidades soberanas de Alemania como consecuencia de las sentencias de los tribunales italianos (a favor de las víctimas, dándoles acceso a la justicia) y por posibilitar la ejecución de las decisiones de los tribunales griegos (también a favor del acceso de las víctimas a la justicia), aun tratándose de violaciones graves del derecho internacional humanitario. Además, la CIJ ordenó que Italia dejara sin efecto (por medios legislativos u otros) las decisiones de sus propios tribunales y de otros (a favor del acceso de las víctimas a la justicia), para asegurar el respeto de las inmunidades soberanas de Alemania. Me vi en la obligación de presentar un extenso y contundente voto disidente.

En mi nuevo voto disidente (de la Sentencia de fondo), compuesto de 27 partes, recordé que en el curso del procedimiento ante la Corte, la propia Alemania reconoció expresamente su responsabilidad internacional por los crímenes cometidos por el Tercer *Reich* durante la Segunda Guerra Mundial. A mi entender, la tensión entre la inmunidad del Estado y el derecho a la justicia debe ser resuelta correctamente a favor de este último, particularmente en casos de crímenes internacionales. Hay que tener presentes los imperativos de la realización de la justicia, para combatir la impunidad y evitar la repetición de esos crímenes.

La prueba de la *gravedad* de las violaciones ocurridas (independientemente de quién las cometió o de si fueron en servicio de políticas de Estado criminales) elimina cualquier obstáculo a la jurisdicción en la búsqueda de la reparación que merecen los individuos victimados. A mi juicio, los Estados no pueden renunciar a derechos que no son los suyos, sino que son inherentes a los seres humanos; los intentos de “renuncia” a estos derechos por parte del Estado son contrarios al orden público internacional y están desprovistos de cualesquiera efectos jurídicos). Esto lo reconoce la propia *conciencia jurídica universal*, la fuente *material* última de todo el Derecho.²

² Cfr: Cançado Trindade, “Responsabilidad, perdón y justicia como manifestaciones de la conciencia jurídica universal”, *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 2006, núm. 1, pp. 15-36.

Al identificar —como lo he intentado en mis escritos— la fuente *material* última del Derecho en la conciencia humana, la conciencia jurídica universal (a la par de las “fuentes” formales), estamos frente a la concepción humanista que sostengo del propio derecho internacional, del derecho de gentes.³ Solo así se avanzará hacia un mundo más justo. No hay cómo hacer abstracción de los seres humanos, destinatarios últimos de las normas del derecho de gentes, titulares de derechos emanados directamente del derecho internacional. A mi entender, los seres humanos son sujetos del derecho internacional dotados de personalidad jurídica internacional: hay que tenerlo presente, inclusive en el contencioso habitual entre Estados que es propio de la CIJ. Este avance, además de alentador en la búsqueda de la *realización de la justicia* (en los planos nacional e internacional), me parece irreversible, dado el despertar de la conciencia humana de su necesidad.

A continuación, traté de demostrar que mucho antes de la Segunda Guerra Mundial la deportación para sujeción a trabajos forzados (como una forma de trabajo esclavo) ya estaba prohibida por el derecho internacional. En el plano normativo, la prohibición figuraba en la Segunda Convención de La Haya de 1907 y en la Convención de la OIT sobre Trabajo Forzado de 1930. La prohibición era reconocida en trabajos de codificación de la época, y pasó a contar con reconocimiento judicial. Del mismo modo, también el derecho a la reparación por crímenes de guerra estaba reconocido antes de la guerra, en la Cuarta Convención de La Haya de 1907.

Pasé revista a la tensión prevaleciente en la jurisprudencia nacional e internacional, entre la inmunidad del Estado y el derecho de las víctimas a obtener la justicia, dando mayor peso a este último, en la era actual del Estado de derecho en los planos nacional e internacional

³ Cfr: recientemente, Cançado Trindade, *La humanización del derecho internacional contemporáneo*, 2014, México, Porrúa, pp. XV-XVII y 1-324; Cançado Trindade, *A humanização do direito internacional*, 2015, Belo Horizonte, Del Rey, pp. 3-789; Cançado Trindade, *Los tribunales internacionales contemporáneos y la humanización del derecho internacional*, 2013, Buenos Aires, Ad-Hoc, pp. 15-185; Cançado Trindade, *The construction of a humanized international law—A collection of individual opinions (1991-2013)*, 2014, Leiden, Brill/Nijhoff, Corte Interamericana de Derechos Humanos, vol. I, pp. 9-852, y vol. II pp. 853-1876; Cançado Trindade, *Le droit international pour la personne humaine*, 2012, París, Pédone, pp. 45-368.

(tal como lo reconoce la Asamblea General de Naciones Unidas). Asimismo, descarté la distinción tradicional y superada entre *acta jure gestionis* y *acta jure imperii*, como irrelevante en el presente caso. Según esa distinción, los crímenes internacionales perpetrados por el Estado (como los cometidos por el Tercer Reich en la Segunda Guerra Mundial) no son actos *jure gestionis* ni tampoco actos *jure imperii*; son crímenes *delicta imperii*, para los cuales no hay inmunidad alguna.⁴

Conviene superar el antiguo enfoque centrado estrictamente en los Estados y reconocer la presencia de la persona en el derecho de gentes,⁵ con el fin de evitar la impunidad. Por su propio origen etimológico, la inmunidad es tan solo una “prerrogativa” del Estado, la cual no puede eliminar la jurisdicción en casos de crímenes internacionales, de violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, en los cuales cabe la primacía a los derechos de las víctimas, inclusive contra su propio Estado. Los individuos son titulares de derechos y portadores de obligaciones que emanan *directamente* del derecho internacional. En las últimas décadas, adelantos convergentes del derecho internacional de los derechos humanos, del derecho internacional humanitario y del derecho internacional de los refugiados dan testimonio inequívoco. No hay inmunidades para crímenes contra la humanidad.⁶

Por consiguiente, a mi juicio, no hay inmunidades del Estado para *delicta imperii* como las masacres de civiles en situaciones de indefensión (por ejemplo, la masacre de Distomo, en Grecia, y la masacre de Civitella, en Italia, ambas en 1944), o la deportación y sujeción a trabajos forzados en la industria bélica (como en 1943-1945). Enseguida sostuve que el *derecho de acceso a la justicia lato sensu* abarca no solamente el acceso formal a la justicia (el derecho de iniciar procedimientos legales) por medio de un recurso efectivo, sino también las garantías del debido proceso legal (con la igualdad procesal en un juicio justo), hasta

⁴ Parte XV de mi voto.

⁵ Cfr: Cançado Trindade, *Évolution du droit international au droit des gens. L'accès des particuliers à la justice internationale: le regard d'un juge*, 2008, París, Pédone, pp. 1-187; Cançado Trindade, *Le droit international pour la personne humaine*, 2012, París, Pédone, pp. 45-368.

⁶ Partes XVIII-XIX de mi voto.

la sentencia (como la *prestation juridictionnelle*), con su fiel ejecución mediante la reparación debida. La jurisprudencia internacional contemporánea —recordé— contiene elementos en este sentido, que apuntan al *jus cogens*. La propia realización de la justicia es, en sí misma, una forma de reparación que asegura la *satisfacción* a la víctima.

De ese modo, las víctimas de la opresión tienen su *derecho al Derecho* debidamente vindicado. En el propio dominio de las inmunidades del Estado —proseguí—, se han reconocido los cambios por los que ha pasado, en el sentido de restringir o descartar tales inmunidades, en caso de violaciones graves, y dado el advenimiento del derecho internacional de los derechos humanos, con la atención puesta en el derecho de acceso a la justicia y la responsabilidad internacional, y sostener el deber del Estado de reparar a las víctimas de violaciones como una obligación en el derecho internacional consuetudinario y conforme a un principio general fundamental de derecho.

En efecto, admitir la remoción de la inmunidad del Estado en el ámbito de las relaciones comerciales o en relación con delitos como en accidentes de tránsito, y al mismo tiempo insistir en salvaguardar los Estados con inmunidad en casos de perpetración de crímenes internacionales (marcados por violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario), en la aplicación de políticas (criminales) del Estado, representa, a mi entender, un verdadero absurdo jurídico. En casos de tamaña gravedad como el presente, que enfrentaba a Alemania e Italia (con la intervención de Grecia), el derecho de acceso a la justicia *lato sensu* debe ser abordado poniendo la atención en su esencia, más bien como un derecho *fundamental* (como en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos), y no a partir de “limitaciones” permisibles o implícitas (como en la jurisprudencia de la Corte Europea de Derechos Humanos).

A mi entender, las violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario corresponden a violaciones del *jus cogens*, que acarrear la responsabilidad del Estado y el derecho de reparación a las víctimas. Pasé enseguida a examinar el derecho de las víctimas a la reparación, el complemento indispensable de las violaciones graves

del derecho internacional que les causaron daños. Este *todo indisoluble*, de violaciones y reparaciones se encuentra reconocido en la *jurisprudencia constante* de la propia Corte de La Haya (CPJI y CIJ), y la incidencia equivocadamente presumida de la inmunidad del Estado no puede deshacerlo.⁷

No se puede dejar sin reparación a las víctimas de las atrocidades estatales de la Alemania nazi. En estas circunstancias, la inmunidad del Estado no puede servir de obstáculo a la jurisdicción ni tampoco a la realización de la justicia. Esta última debe ser preservada, a modo de que las víctimas puedan buscar y obtener reparaciones por los crímenes que sufrieron. La *realización de la justicia* es, en efecto, *per se*, una forma de reparación (satisfacción) a las víctimas. Es la reacción del Derecho a las graves violaciones en el dominio del *jus cogens*.

En mi opinión, por medio de la *reparatio* (del término latino *reparare*, “disponer de nuevo”), el Derecho interviene para hacer cesar los efectos de sus violaciones, y asegurar que no se repitan los actos lesivos. A mi entender, no puede haber la prerrogativa o el privilegio de la inmunidad del Estado en casos de crímenes internacionales, tales como masacres de la población civil en territorio ocupado o la deportación de civiles y prisioneros de guerra para sujeción a trabajos forzados o esclavitud, sino que se trata de violaciones graves del *jus cogens*, para las cuales no hay inmunidades. No se puede examinar y decidir casos como este —agregué—, que revelan tales violaciones graves, sin

⁷El expediente del caso deja claro que hubo “Italian military internees” (IMI, es decir, soldados que fueron apresados y se les negó el estatus de prisioneros de guerra), que fueron enviados, junto con los civiles, a realizar trabajos forzados en la industria bélica alemana (entre 1943 y 1945). Se trata de víctimas de graves violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, que efectivamente han sido dejadas sin reparación hasta el presente (no obstante los dos acuerdos de 1961 entre Alemania e Italia). La propia Alemania ha admitido que hubo IMI que no han recibido reparación, como resultado de una interpretación (basada en el dictamen de un perito) dada a la ley alemana de 2000 sobre la Fundación Remembrance, Responsibility and Future. Los IMI que no recibieron reparación alguna sufrieron, así, a mi entender, una doble injusticia: en primer lugar, cuando hubieran podido beneficiarse del estatus de prisioneros de guerra, les fue negado; y ahora que buscan reparaciones por violaciones del derecho internacional humanitario de las que fueron víctimas (inclusive la violación de haberles negado el estatus de prisioneros de guerra), pasan a ser tratados como prisioneros de guerra, cuando ya es demasiado tarde para considerarlos como tales y, peor aún, para negarles reparación.

una cuidadosa atención a los *valores humanos fundamentales*. No se puede situar indebidamente la inmunidad del Estado por encima de su responsabilidad por crímenes internacionales y su inevitable complemento, su deber responsable de ofrecer una reparación a las víctimas.

Su omisión, como en el presente caso, va en detrimento no solamente de las víctimas de violaciones graves de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, sino también del propio derecho internacional contemporáneo. En suma, en mi opinión no puede haber prerrogativa o privilegio alguno de inmunidad del Estado en casos de crímenes internacionales, tales como masacres de la población civil en territorio ocupado o deportaciones de civiles y prisioneros de guerra para sujeción a trabajo esclavo: son violaciones graves de prohibiciones absolutas del *jus cogens* para las cuales no puede haber inmunidades. Concluí que el *jus cogens* se sitúa por encima de la prerrogativa o el privilegio de la inmunidad del Estado con todas las consecuencias que de ahí se desprenden, con el fin de evitar la denegación de la justicia y la impunidad.⁸

3. Caso relativo a la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio (2015)*

El 3 de febrero de 2015, la CIJ emitió su Sentencia en el caso referido a la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio (de 1948)*, que oponía a Croacia y Serbia. Para ese entonces, habían transcurrido 16 años de trámite, desde la interposición de la demanda croata el 2 de julio de 1999.⁹ En la Sentencia de 2015, la CIJ empezó por abordar la cuestión

⁸ Cançado Trindade, *La protección de la persona humana frente a los crímenes internacionales y la invocación indebida de inmunidades estatales*, 2013, Fortaleza, IBDH/IIDH/SLADI, pp. 19-305.

⁹ Con esta última decisión, la CIJ concluyó el trabajo de resolución judicial internacional de las cuestiones llevadas a su conocimiento atinentes a las guerras en los Balcanes a lo largo de la década de 1990. Tal resolución judicial abarcó otra Sentencia (de 2007), en el caso referente a la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio*, que opuso a Bosnia-Herzegovina y Serbia, así como una Opinión Consultiva (de 2010) sobre la *Declaración de Independencia del Kosovo*. Para una evaluación de esta Opinión Consultiva (del 22 de julio de 2010), véase Cançado Trindade, *El derecho de acceso a la justicia en su amplia dimensión*, 2012, Santiago de

de la jurisdicción, señalando que, en su opinión, esta se limita únicamente a la Convención contra el Genocidio, de manera que no puede tomar en cuenta otras supuestas violaciones graves del derecho internacional, aunque sean obligaciones de normas perentorias (*jus cogens*) y aunque protejan valores esencialmente humanitarios y que generen obligaciones *erga omnes*. Desde su punto de vista, su jurisdicción es, pues, extremadamente limitada y tampoco se extiende a supuestas violaciones del derecho internacional *consuetudinario* relativas al genocidio, sino que se limita en exclusiva a las supuestas violaciones de las obligaciones convencionales (párrs. 84-89 y 102-105).

En su reciente Sentencia en el *cas d'espèce*, la CIJ decidió que aun los actos ocurridos antes de 27.04.1992 (sucesión de la RSFI por la RFI) caen bajo su jurisdicción para pronunciarse sobre una demanda (y sobre una demanda reconventional) como un todo. En cuanto al derecho aplicable (la Convención contra el Genocidio de 1948), la CIJ adoptó una alta exigencia para inferir el *dolus specialis* de una pauta de conducta, al estatuir que debe ser “la única inferencia que se podría hacer razonablemente” de los actos en cuestión (párrs. 143-148). Su concepción extremadamente restrictiva marcó todo su razonamiento,¹⁰ inclusive en cuanto a las cuestiones probatorias.¹¹

En cuanto al *actus reus* de genocidio (según la Convención de 1948), la CIJ señaló que no le parecía necesario examinar de forma exhaustiva

Chile, Librotecnia, pp. 397-399; Cançado Trindade, *Los tribunales internacionales contemporáneos y la humanización del derecho internacional*, 2013, Buenos Aires, Ad-Hoc, pp. 179-180; Cançado Trindade, *El principio básico de igualdad y no discriminación: Construcción jurisprudencial*, 2013, Santiago de Chile, Librotecnia, pp. 354-485.

¹⁰ Por ejemplo, la CIJ se mostró aún más restrictiva, en el sentido de que la Convención contra el Genocidio y el derecho internacional humanitario son “dos ramos distintos de reglas que persiguen fines diferentes”, y no le cabe pronunciarse sobre la relación entre ambos (párrs. 151-153). En su argumentación, observó en cuanto a la desaparición de personas en el *cas d'espèce*, que, aunque estos crímenes “puedan causar sufrimiento psicológico”, para quedar cubiertos por el artículo II(b) de la Convención contra el Genocidio, su “sufrimiento debe ser grande, que contribuya a la destrucción física o psicológica del grupo, en todo o en parte” (párrs. 154-166).

¹¹ La CIJ rechazó cualquier posibilidad de distribución o reversión de la carga de la prueba, debiendo cada parte probar sus afirmaciones. Insistió en su opinión de que, tratándose de acusaciones de “excepcional gravedad”, como en el presente caso, todo lo que es atinente al crimen de genocidio debe ser probado de forma “enteramente conclusiva”. La CIJ lanzó dudas sobre las pruebas presentadas por el demandante (párrs. 167-199).

cada uno de los incidentes mencionados en la demanda, sino que bastaba examinar ejemplos de actos sistemáticos y vastos cometidos contra el grupo atacado. La CIJ dio por comprobados asesinatos cometidos por el ejército y las fuerzas serbias a larga escala contra el referido grupo, conformando el *actus reus* de genocidio según el artículo II(a) de la Convención de 1948 (párrs. 203-208). Lo mismo concluyó la CIJ en relación con el artículo II(b).

Sin embargo, al referirse a los parientes de personas desaparecidas, la CIJ exigió que el demandante probara (lo que a su juicio no hizo) que el sufrimiento psicológico fuera suficiente para constituir un serio daño mental (párrs. 296-360). Ya en relación con el artículo II(c) y (d), tampoco fue probada la violación de los derechos. Para la CIJ, los casos de estupro y otros actos de violencia sexual no llegaron a constituir violaciones de estas disposiciones (párrs. 361-394 y 395-400). En suma, el *actus reus* de genocidio se verificó, a su juicio, tan solo en relación con el artículo II(a) y (b) (párr. 401).

Pasando del *actus reus* a la intención genocida (*dolus specialis*), la CIJ observó que desde agosto de 1991 realmente hubo un patrón de amplios ataques contra la población croata, por parte del ejército y las fuerzas (inclusive paramilitares) de Serbia; sin embargo, solo se podría afirmar la intención genocida si fuera la “única inferencia razonable” que pudiera decidirse de tal pauta de conducta (párrs. 402-440). La CIJ no consideró necesario examinar los orígenes político-históricos del conflicto de 1991-1995 y minimizó el *Memorandum* de la Academia Serbia de Ciencias y Artes (de 1986). Agregó que, también en relación con los actos que constituían el *actus reus* de genocidio según el artículo II(a) y (b) de la Convención de 1948, no podría deducirse la intención de Serbia de destruir a los croatas, sino tan solo de forzarlos a dejar las regiones atacadas (a modo de crear un “Estado serbio étnicamente homogéneo”). El propio ataque a Vukovar no pasó de ser una “respuesta a la declaración de independencia de Croacia”. A su juicio, no hubo *mens rea* de destruir físicamente a los habitantes de Vukovar, sino apenas de castigarlos (párrs. 419-430).

Al minimizar la devastación (*cf.* párrs. 431-437 y 440), la CIJ determinó que, en este caso, Serbia no había incurrido en ninguna respon-

ANTÔNIO A. CANÇADO TRINDADE

sabilidad según la Convención contra el Genocidio, y, siendo así, decidió que la demanda croata debía ser rechazada por completo (párrs. 441-442). En cuanto a la demanda reconvenicional, la CIJ entendió que los contraataques croatas (de 1995, como en la “Operación Tempestad”), aunque se encuadraron (*actus reus*) en el artículo II(a) de la Convención contra el Genocidio (párrs. 462-499), no revelaban *dolus specialis* (párrs. 500-515). Así, determinó que no hubo ninguna responsabilidad de Croacia según la Convención contra el Genocidio y que la demanda reconvenicional serbia también debía ser rechazada (párrs. 516-522).¹²

a) La disidencia del autor; en defensa de la dignidad de la persona

En la ocasión, presenté un extenso y contundente voto disidente (compuesto de 19 partes), en el cual expuse los fundamentos de mi posición, la metodología adoptada, el enfoque seguido, el razonamiento de la CIJ en relación con cuestiones de valoración probatoria y de substancia, así como la conclusión de la CIJ sobre la demanda (punto resolutivo 2, *cf. supra*). Al iniciar mi voto disidente, concentré la atención en el ámbito de la solución del actual contencioso, ligado ineludiblemente al imperativo de la *realización de la justicia* en lo concerniente a las violaciones *graves* de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, según la Convención contra el Genocidio (de 1948) y a la luz de *consideraciones básicas de humanidad* (párrs. 1-5).

Preliminarmente, destacué la demora sin precedentes de 16 años (1999-2015) en la solución judicial del *cas d’espèce*. Durante todo este tiempo, las víctimas sobrevivientes y sus familiares esperaron, en vano, que se les hiciera justicia. Ponderé que “paradójicamente, cuanto más graves parezcan las violaciones del derecho internacional, más difícil

¹² En cuanto a las personas desaparecidas, la CIJ se limitó (en razón de lo que veía como los límites a su jurisdicción en la Convención de 1948, artículo IX), a “exhortar” a las partes a colaborar para “ofrecer una reparación adecuada a las víctimas de tales violaciones” (párr. 523). Por último, los tres puntos resolutivos de la Sentencia de la CIJ de 2015, luego de 16 años de trámite del caso, fueron los siguientes: 1) ejercer su jurisdicción para examinar la demanda croata (inclusive en relación con hechos anteriores al 27.04.1992, 2) rechazar la demanda croata, y 3) rechazar la demanda reconvenicional serbia.

y prolongada parece ser la tarea de alcanzar la justicia” (párr. 14). Tales atrasos indebidos en la realización de la justicia en casos de este género son sumamente lamentables, sobre todo desde la perspectiva de las víctimas (*justitia longa, vita brevis*) (párrs. 6-18).

Al pasar a la cuestión de la jurisdicción, advertí que, en el presente caso que oponía a Croacia y Serbia, la responsabilidad no podía ser atribuida a un Estado extinto; hubo una continuidad personal, por las políticas y las prácticas de ese momento (1991 en adelante). Puesto que la Convención contra el Genocidio (1948) es un tratado de derechos humanos (ampliamente reconocido), se aplica el derecho a regir la sucesión de Estados en tratados de derechos humanos (con sucesión *ipso jure*). Advertí además que no puede haber ruptura alguna en la protección extendida a grupos humanos por la Convención contra el Genocidio en una situación de disolución de un Estado en medio de la violencia generalizada, cuando más se necesita dar protección. En esas situaciones, hay *sucesión automática*, y *aplicabilidad continua* de la Convención contra el Genocidio, la cual de otro modo quedaría privada de sus efectos apropiados.¹³

La *esencia* del presente caso reside en cuestiones *sustantivas* relativas a la interpretación y aplicación de la Convención contra el Genocidio, más que en cuestiones de jurisdicción y admisibilidad, según lo reconocido por las propias partes litigantes durante el procedimiento. Enfatiqué que la sucesión automática y la continuidad de las obligaciones de la Convención contra el Genocidio constituyen un *imperativo de humanidad* para asegurar la protección de grupos humanos cuando más la necesitan (párrs. 50-54).

En mi opinión, el *principio de humanidad* permea toda la Convención contra el Genocidio, pues está orientada esencialmente a los grupos humanos; permea todo el *corpus juris* de protección de los derechos humanos, que se orienta a las víctimas, y abarca también el derecho internacional de los derechos humanos, el derecho internacional huma-

¹³ Me permití recordar que se reconoce la sucesión automática en tratados de derechos humanos en la práctica de los órganos convencionales de supervisión de la Organización de las Naciones Unidas (tales como, por ejemplo, los Comités de Derechos Humanos y para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial; párrs. 55-84).

nitario y el derecho internacional de los refugiados, además del derecho penal internacional contemporáneo (párr. 84). El principio de humanidad incide claramente en la protección de los derechos humanos, en particular en situaciones de *vulnerabilidad* o inclusive de *indefensión* (párrs. 58-65).

La propia Carta de las Naciones Unidas profesa la determinación de asegurar el respeto a los derechos humanos en todas partes; el principio de humanidad, en la línea del pensamiento iusnaturalista establecido (*recta ratio*), permea del mismo modo el Derecho de las Naciones Unidas (párrs. 73-76). El principio de humanidad tiene, además, un amplio reconocimiento judicial por parte de los tribunales internacionales contemporáneos de derechos humanos y de los tribunales penales internacionales (párrs. 77-82). Las violaciones graves de derechos humanos y los actos de genocidio, entre otras atrocidades, constituyen violaciones de prohibiciones absolutas del *jus cogens* (párr. 83).

Enseguida sostuve que la determinación de la *responsabilidad del Estado* en la Convención contra el Genocidio no solo consiste en lo que pretendieron sus redactores (como lo demuestran sus trabajos preparatorios), sino que también se encuentra en conformidad con su justificación, así como con su objeto y su finalidad. La Convención contra el Genocidio se dirige a prevenir y sancionar el crimen de genocidio —que es contrario al espíritu y los fines de las Naciones Unidas—, para liberar a la humanidad de este flagelo. Advertí que intentar convertir la aplicación de la Convención contra el Genocidio en una tarea imposible, dejaría a la Convención sin sentido, casi como letra muerta (párr. 94).

Al pasar entonces a un examen detallado de la cuestión de la prueba, demostré que los tribunales internacionales de derechos humanos *no* han seguido en su jurisprudencia un patrón de carga probatoria rígida y exigente en casos de violaciones graves de los derechos de la persona, sino que han recurrido a deducciones y presunciones factuales, así como a la reversión o distribución de la carga de la prueba (párrs. 100-121). Lamenté que esta tendencia en la jurisprudencia no haya sido tomada en cuenta por la CIJ en su fallo (párr. 124). Agregué que, en la misma línea de rechazo de un patrón de carga probatoria rígida y exigente, los tribunales

penales internacionales (*ad hoc*, para Yugoslavia y Ruanda) dedujeron, incluso en ausencia de pruebas directas, la prueba de intención genocida a partir de inferencias factuales (párrs. 125-139).

Por su parte, la CIJ, de forma completamente distinta en este caso de la Convención contra el Genocidio como en el caso anterior del genocidio bosnio (2007), parece haber aplicado una carga probatoria demasiado exigente y alta (para la determinación del genocidio), que no está en conformidad con la jurisprudencia establecida a este respecto, tanto de los tribunales penales internacionales como en los tribunales internacionales de derechos humanos (párr. 142). Al fin y al cabo —proseguí—, la referida intención solo puede ser deducida, de factores como

la existencia de un plano general o política, del ataque sistemático a determinados grupos humanos, de la escala de atrocidades, del uso de lenguaje despreciativo, entre otros. Los intentos de imponer un alto patrón de carga probatoria de genocidio y de desacreditar la presentación de pruebas (por ejemplo, declaraciones testimoniales) son extremadamente lamentables, pues terminan por reducir el genocidio a un crimen casi imposible de determinar, y la Convención contra el Genocidio casi a letra muerta. Esto solo puede traer la impunidad de los perpetradores —tanto Estados como individuos— y disipar cualquier esperanza de acceso a la justicia por parte de las víctimas. La anarquía ocuparía el lugar del Estado de derecho. [párr. 143]

Agregué otra advertencia contra lo que aparecía como “una lamentable descalificación de la Convención contra el Genocidio”, al intentar caracterizar la situación “como un conflicto armado, para eludir el genocidio; sin embargo, uno no excluye al otro” (párr. 144). A mi entender, “en la solución judicial del presente caso, la CIJ debía haber tenido presente la Convención contra el Genocidio como un tratado de derechos humanos de la mayor importancia y su significación histórica para la humanidad”. La CIJ debió haber decidido el presente caso “no en el marco de la soberanía del Estado, sino del imperativo de la salvaguardia de la vida e integridad de los grupos humanos en la jurisdicción del Estado en cuestión, aun más cuando se encuentran en situaciones de la más

completa vulnerabilidad, si no indefensión. La vida y la integridad de la población prevalecen sobre las aserciones de soberanía del Estado, particularmente ante los malos usos de esta última” (párr. 145).

Observé, además, que la determinación de los hechos realizada por la Organización de las Naciones Unidas en la época en que ocurrieron contiene importantes elementos que conforman un patrón amplio y sistemático de destrucción en los ataques en Croacia: tal es el caso de los informes de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU (1992-1993) y de los informes de la Comisión de Peritos del Consejo de Seguridad (1993-1994). Estas ocurrencias repercutieron también en la Segunda Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos (1993), como recuerdo bien por haber participado activamente en ella.¹⁴ Igualmente ha habido un reconocimiento judicial (en la jurisprudencia del Tribunal para Yugoslavia, párrs. 180-194) de los ataques vastos y sistemáticos contra la población civil croata.

Procedí a un examen detallado del patrón amplio y sistemático de destrucción, que en mi opinión había quedado establecido claramente en el presente proceso ante la CIJ y que abarcó ataques indiscriminados contra la población civil, asesinatos en masa, tortura y violencia física, expulsión sistemática de los hogares (con éxodo masivo) y destrucción de la cultura del grupo. El patrón amplio y sistemático de destrucción también comprendió la práctica del estupro y otros crímenes de violencia sexual, lo que reveló la necesidad y la importancia de emprender un análisis *de género* (párrs. 260-277).

Hubo, además, un patrón sistemático de personas desaparecidas. La desaparición forzada de personas es una violación grave y *continuada* de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario; con sus efectos destructivos, da testimonio de la expansión de la noción de víctimas (que comprende no solo a las personas desaparecidas, sino también a sus parientes próximos, que no saben de su paradero). La situación creada requiere un patrón probatorio apropiado y la reversión

¹⁴ Sobre la referida Conferencia Mundial y su legado, véase Cançado Trindade, *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*, vol. I, 2003, Porto Alegre, Fabris, pp. 89-338; Cançado Trindade, *A proteção dos vulneráveis como legado da II Conferência Mundial de Direitos Humanos (1993-2013)*, 2014, Fortaleza, IBDH/IIDH/SLADI, pp. 13-356.

o distribución de la carga de la prueba, que no puede recaer sobre las víctimas (párrs. 313-318).

Conviene, aquí, una vez más, tener en cuenta (lo que no hizo la CIJ) la relevante jurisprudencia de los tribunales internacionales de derechos humanos (párrs. 300-310 y 313) respecto de la cuestión de la desaparición forzada de personas. En suma, las pruebas presentadas a la CIJ en el caso de la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio* establecen claramente, en mi opinión,

la ocurrencia de asesinatos en masa de miembros atacados de la población civil croata durante los atentados armados en Croacia, en el contexto de un patrón sistemático de violencia extrema, que comprendió también tortura, detención arbitraria, violencia física, asaltos sexuales, expulsión y destrucción de los hogares, desplazamiento forzado y transferencia, deportación y humillación en las ciudades y pueblos atacados. No fue exactamente una guerra, fue un ataque mortífero y devastador contra civiles. No se trató tan solo de “una pluralidad de crímenes comunes” que “no pueden, por sí, constituir genocidio”, como alegó el abogado de Serbia ante la Corte en la audiencia pública del 12.03.2014; se trató, más bien, de un ataque devastador, una pluralidad de atrocidades, que, por sí misma, por su violencia extrema y devastación, puede revelar la intención de destruir (*mens rea* del genocidio). [párr. 237]

Abundé en que las referidas violaciones graves de derechos humanos y del derecho internacional humanitario constituyen violaciones del *jus cogens*, lo cual implica la responsabilidad del Estado y el deber de ofrecer reparaciones a las víctimas, en conformidad con la idea de *rectitud* (de acuerdo con la *recta ratio* del derecho natural), subyacente a la concepción del Derecho como un todo (párrs. 319-320). En el presente caso, el patrón amplio y sistemático de destrucción siguió un plan con contenido ideológico. A este respecto, las partes litigantes abordaron los orígenes históricos del conflicto armado en Croacia y el Tribunal de Yugoslavia examinó declaraciones periciales referentes al caso. La CIJ no consideró necesario examinar la materia, no obstante que las partes litigantes trajeron a su conocimiento la incitación ideológica conducente

al inicio de las hostilidades como elemento esencial para una comprensión apropiada del caso.

Las pruebas presentadas a la Corte relativas al referido patrón amplio y sistemático de destrucción, revelan que, en efecto, los ataques armados en Croacia no constituyeron exactamente una guerra, sino más bien una ofensiva mortífera y devastadora. Una de sus manifestaciones fue la práctica de marcar a los croatas con lazos blancos en los brazos o de colocar paños blancos en las puertas de sus casas. Otra fueron los malos tratos dados por las fuerzas serbias a los restos mortales de los croatas fallecidos y otros descubrimientos posteriores en numerosas fosas comunes, además de las clarificaciones obtenidas en el interrogatorio de los testigos ante la Corte (en sesiones tanto públicas como confidenciales; párrs. 360-395). El patrón amplio y sistemático de destrucción también se manifestó en el desplazamiento forzado de personas, en la destrucción de sus hogares y en la sujeción de las víctimas a condiciones de vida insostenibles. Tal patrón de destrucción, abordado como un todo, comprendió también la destrucción del patrimonio cultural y religioso (monumentos, iglesias, capillas, murallas, entre otros). Sería artificial disociar la destrucción física y biológica de la cultural (párrs. 408-422).

106 Las pruebas presentadas a la Corte en relación con ciudades o pueblos devastados —Lovas, Ilok, Bogdanovic y Vukovar (en la región de la Eslovenia Oriental), y Saborsko (en la región de Lika)— establecen el *actus reus* de genocidio (artículo II(a), (b) y (c) de la Convención contra el Genocidio; párrs. 423-459). Además, se puede deducir de las pruebas presentadas (aunque no sean directas) la intención de destruir (*mens rea*) a los grupos atacados, en todo o en parte (párrs. 460-471). La extrema violencia de las atrocidades en el patrón planeado de destrucción da testimonio de tal intención de destruir. Como escribí,

las evaluaciones probatorias no pueden prescindir de preocupaciones axiológicas. Los valores humanos están siempre presentes, como se reconoce por la aparición histórica del principio, en el proceso, del *libre convencimiento* del juez. Los hechos y valores se encuentran juntos en las evaluaciones probatorias. Para la determinación de la responsabilidad por

genocidio, la deducción de la *mens rea / dolus specialis* se efectúa a partir del *libre convencimiento* de cada juez, de la conciencia humana. [...] En última instancia, la conciencia se sitúa por encima y habla con más fuerza que cualquiera *Diktat* voluntarista. [...] El expediente de este caso relativo a la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio* (Croacia vs. Serbia) contiene prueba irrefutable de un patrón amplio y sistemático de extrema violencia y destrucción. [párrs. 469-470]

Hay así —proseguí—, una necesidad de reparar a las víctimas y sus familiares (párrs. 472-485), un punto importante que fue debidamente abordado por las partes litigantes ante la Corte, para ser determinadas por la CIJ en una etapa posterior del caso. No hay que pasar por alto que ya los “padres fundadores” del derecho internacional, en los siglos XVI y XVII, se cuidaban de señalar el deber de reparación de daños.¹⁵ Desde mi punto de vista, el difícil camino de la *reconciliación* (párrs. 486-493) se inicia con el reconocimiento de que el patrón amplio y sistemático de destrucción termina por victimizar a todos, en ambos lados. Requiere, además, el esclarecimiento del paradero y la presentación de los restos mortales de las personas desaparecidas. El siguiente paso de la reconciliación reside en el otorgamiento de reparaciones (en todas sus formas). La reconciliación también exige las disculpas adecuadas, en honor de la memoria de las víctimas. Otro paso de las partes litigantes en la misma dirección consiste en la identificación y la entrega, una a la otra, de todos los restos mortales.

Reflexioné entonces que la solución judicial de este caso revela la necesidad de superar el enfoque centrado estrictamente en los Estados y dejar atrás dogmatismos que son fuentes de distorsiones. Como la Convención contra el Genocidio se concentra en grupos de personas, cabe dirigir la atención a las personas o la población en cuestión, con un enfoque humanista y a la luz del principio de humanidad (párrs. 494-524). Al interpretar y aplicar la Convención contra el Genocidio se debe volver la atención a las víctimas y no a susceptibilidades entre Estados (párrs. 494-496).

¹⁵Para un estudio general, véase Cançado Trindade, “Prefacio”, en P. Calafate y R.E. Mando Gutiérrez (comps.), *Escuela Ibérica de la Paz (1511-1694): La conciencia crítica de la conquista y colonización de América*, 2014, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 40-109.

A mi entender, la evaluación probatoria de la Corte y la determinación de los hechos del *cas d'espèce* debían ser generales y no atomizadas. Todas las atrocidades presentadas a la Corte, que conforman el referido patrón de destrucción, debían haber sido tomadas en cuenta (y no tan solo una muestra de ellas) para la determinación de la responsabilidad del Estado en la Convención contra el Genocidio (párrs. 503-507). No pueden ser minimizados crímenes en amplia escala, tales como el estupro y otros crímenes de violencia sexual, expulsión de los hogares (y su destrucción), desplazamientos forzados, privación de alimentos y cuidados médicos (párr. 500).

En su Sentencia de 2015 en el caso de la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio*, la CIJ vio tan solo lo que quiso ver (que no fue mucho), intentando hacer creer que se trataba de un caso tan solo de desplazamiento forzado de personas. Además, como para convencerse a sí misma de la ausencia de una intención genocida, la CIJ avaló el argumento del Estado demandado de que el propio demandante en el Tribunal de Yugoslavia no acusó a nadie de genocidio en el contexto de los ataques armados en Croacia entre 1991 y 1995 (párr. 505).

108 | Pues bien, esto no tiene incidencia alguna sobre la responsabilidad del Estado, pues otros individuos, aparte de los indiciados, pudieron haber sido los responsables (como agentes estatales); además, cabe la posibilidad de que las acusaciones de genocidio se confirmen posteriormente (como en el caso de *R. Karadzic*, a mediados de 2013). De todos modos —agregué—, en sus acusaciones el demandante en el Tribunal de Yugoslavia ejerce un poder *discrecional*, su estatus es enteramente distinto al de los jueces internacionales; además, como ya he resaltado, los patrones probatorios no son los mismos en relación con la responsabilidad del Estado que en relación con la responsabilidad penal individual (párr. 506).

Resalté que el aparato conceptual y el razonamiento de la CIJ, en cuanto al derecho, debían igualmente ser exhaustivos, y no atomizados, a modo de asegurar los efectos apropiados de la Convención contra el Genocidio (párr. 508). No pueden abordarse las vertientes que conforman el *corpus juris* de la protección internacional de los derechos de la

persona humana de modo seccionado, sino que hay aproximaciones y convergencias entre ellas (párrs. 509-511).

Recordé que la Convención contra el Genocidio, que se orienta a las víctimas, no puede ser abordada de forma estática, por ser un “instrumento vivo” (párrs. 511-512 y 515). Sostuve que el derecho internacional humanitario consuetudinario y el convencional han de ser vistos propiamente en interacción, no separados uno del otro. Una violación de las disposiciones sustantivas de la Convención contra el Genocidio acaba siendo una violación también del derecho internacional consuetudinario sobre la materia (párr. 513). Además, tampoco se puede abordar separadamente los elementos interrelacionados del *actus reus* y *mens rea* de genocidio.

Pasé entonces a la consideración de los principios generales del derecho (*prima principia*), y en particular al principio de humanidad, de gran relevancia en el derecho internacional tanto convencional como consuetudinario. Los *prima principia* atribuyen una ineludible dimensión axiológica al ordenamiento jurídico internacional (párr. 517). Abundé en que los tratados de derechos humanos (como la Convención contra el Genocidio) tienen una hermenéutica propia, lo que requiere un enfoque exhaustivo de los hechos y del derecho, y no uno fragmentado, como el que siguió la mayoría de la Corte.

Enseguida me manifesté en contra de la postura de la CIJ en la presente Sentencia de 2015, reflejada igualmente en su anterior Sentencia en el caso del *Genocidio Bosnio* (2007), de atribuir una importancia total al *consentimiento* estatal individual, situándolo lamentablemente por encima de los imperativos de la realización de la justicia en el plano internacional. En un dominio como el de los tratados de derechos humanos en general, y de la Convención contra el Genocidio en particular, el derecho internacional aparece, más que voluntario, como verdaderamente *necesario*, y los derechos protegidos y los valores humanos fundamentales se sitúan por encima de los intereses del Estado o de su “voluntad” (párr. 516).

Agregué que el imperativo de la *realización de la justicia* reconoce que la conciencia (*recta ratio*) se sitúa por encima de la “voluntad” (párr. 518); el consentimiento cede espacio a la justicia objetiva. Reiteré

que la Convención contra el Genocidio se ocupa de grupos humanos en situaciones de gran vulnerabilidad o indefensión, y requiere un enfoque centrado en las personas en grupos, en las víctimas (párrs. 520-522). Señalé, además, que en el enfoque exhaustivo que sostengo para la Convención contra el Genocidio hay que tomar en cuenta “todo el contexto factual del presente caso de Croacia y Serbia, y no solo una muestra de acontecimientos seleccionados en algunas municipalidades, como hizo la mayoría de la Corte” (párr. 523).

El contexto factual como un todo, en mi evaluación, “revela claramente un patrón amplio y sistemático de destrucción, que la mayoría de la Corte parece tener mucha dificultad en tomar en cuenta, y a veces incluso lo minimiza” (párr. 523). A mi entender, se requiere una consideración de la materia de modo general y no fragmentario, “con fidelidad al pensamiento humanista y teniendo en mente el principio de humanidad, que permea todo el *corpus juris*, incluyendo la Convención contra el Genocidio” (párr. 523). Señalé que mi posición disidente encuentra respaldo sobre todo en principios y valores fundamentales, “a los cuales atribuyo aún mayor importancia” (párr. 524).

110 | En suma —concluí—, en la interpretación y aplicación de la Convención contra el Genocidio, los principios fundamentales y los valores humanos ejercen un papel relevante, primordial; prima la preocupación por las víctimas de la crueldad humana, pues, al fin y al cabo, la *raison d’humanité* prevalece sobre la *raison d’État* (párr. 547). Es esto, en mi opinión, lo que la Corte Internacional de Justicia debería haber decidido en la Sentencia de 2015 relativa a la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio*.

b) Derecho y justicia en choque

Como ya he señalado, el principio básico del respeto a la dignidad de la persona humana permea toda la materia aquí tratada. En efecto, en los últimos años me he empeñado en abrir el difícil camino del acceso de la persona humana a la justicia en los contenciosos entre Estados que

son propios de la CIJ.¹⁶ La decisión mayoritaria de la CIJ en el caso de la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio* (Croacia vs. Serbia, 2015), se suma a su decisión anterior en el caso del *Genocidio Bosnio* (Bosnia-Herzegovina vs. Serbia, 2007) y da testimonio del *summum jus, summa injuria*. Después de larga espera, las víctimas perdieron la última esperanza de encontrar la justicia humana por las atrocidades sufridas, de la gravedad de los actos de genocidio.

En otras ocasiones, —como en mis extensos votos disidentes en los casos de la *Aplicación de la Convención CERD*¹⁷ (2011) y de las *Inmunidades Jurisdiccionales del Estado* (fondo, 2012)—,¹⁸ advertí *inter alia* que, aunque el mecanismo de solución de controversias de la CIJ se haya mantenido y estratificado a lo largo de las décadas como centro estrictamente en los conflictos entre Estados (por inercia mental), no hay justificación alguna para que el razonamiento de la CIJ también lo sea, aun más cuando las convenciones en cuestión (la Convención contra el Genocidio y la Convención CERD, entre otras) rebasan el punto de vista estatal.

Tales convenciones, que proporcionaron la base jurisdiccional de la CIJ en los dos casos anteriores, se centran claramente en los seres humanos, en la salvaguardia de sus derechos, en la cual se resumen su propia justificación, así como su objeto y finalidad. Tal como señalé en mi reciente voto disidente en el caso de la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio* (Croacia vs. Serbia, 2015), la aplicación de las referidas convenciones requiere la prevalencia de la *raison d'humanité* sobre la *raison d'État*, a la luz del *principio de humanidad* (párrs. 504, 517 y 530). Efectivamente, en mi opinión, la CIJ no puede hacer abstracción de esto y cerrar los ojos a la gravedad de los acontecimientos, ateniéndose a las susceptibilidades de los Estados y olvidándose de la vulnerabilidad extrema de las víctimas. Los Estados fueron creados para los seres humanos, y no al contrario.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Cançado Trindade, “El difícil camino del acceso de la persona humana a la justicia en el contencioso interestatal ante la Corte Internacional de Justicia”, *Anuario Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional*, 2013-2014, pp. 173-213.

¹⁷ Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (1965).

¹⁸ Cfr: los dos votos disidentes reproducidos en Cançado Trindade, *The construction of a humanized international law*, pp. 1173-1266 y 1399-1522.

ANTÔNIO A. CANÇADO TRINDADE

La Sentencia de la CIJ del 03.02.2015 llevó a una lamentable descalificación de la Convención contra el Genocidio, en relación a la cual no puede haber aquiescencia. Tal descalificación se constata en la actitud mayoritaria de la Corte de: 1) imponer una alta carga probatoria de genocidio (sin paralelo en la jurisprudencia de los tribunales internacionales contemporáneos), volviéndolo un crimen casi imposible de determinar; 2) desacreditar la presentación de pruebas en declaraciones testimoniales; 3) abstenerse de examinar los acontecimientos de todas las ciudades y pueblos atacados (la totalidad del contexto factual del caso) y escoger para examen tan solo algunos ejemplos; 4) rechazar la *mens rea* con base en un *Diktat*, sin aportar explicaciones; 5) abstenerse de examinar los orígenes históricos y causas del conflicto, abordados por las partes litigantes; 6) subordinar el propio *jus cogens* al voluntarismo estatal; 7) referirse a las vertientes de protección de los derechos de la persona humana de forma fragmentaria y no conjunta y convergente; 8) separar el derecho internacional humanitario convencional y el consuetudinario, en lugar de considerarlos en conjunto; 9) separar la Convención contra el Genocidio y el derecho internacional humanitario, en lugar de considerarlos en conjunto; 10) abordar por separado el *actus reus* y la *mens rea* de genocidio; 11) minimizar los principios generales del derecho (*prima principia*), en particular el principio de humanidad; 12) concentrarse en la “voluntad” de los Estados y no en la realización de la justicia y en la necesidad de protección de las víctimas en situaciones de vulnerabilidad o indefensión; y 13) rechazar la demanda, en lugar de abrir una nueva etapa en el procedimiento de determinación de las reparaciones de daños.

Como se desprende de este estudio, en los últimos años la solución judicial internacional de casos de masacres, sobre todo los decididos por tribunales internacionales de derechos humanos, ha presentado avances notables en la justicia internacional. Las convenciones de derechos humanos han sido interpretadas y aplicadas por los tribunales internacionales como “instrumentos vivos”. Sin embargo, como lo demuestran las Sentencias recientes de la CIJ en los dos casos de las *Inmunidades Jurisdiccionales del Estado* (2012) y la *Aplicación de la Convención contra el Genocidio* (2015), todavía hay un largo camino por recorrer.

Estamos apenas al comienzo del desarrollo progresivo del derecho internacional en este ámbito. El mecanismo interestatal de solución de controversias no implica un razonamiento estrictamente interestatal. En última instancia, en casos de masacres, hay que tener presentes a los seres humanos. El enfoque centrado exclusivamente en los Estados, de cuño positivista-voluntarista, que ha sido seguido por la CIJ, la ha llevado a decisiones que testimonian el *summum jus, summa injuria*, el lamentable divorcio entre el *derecho* y la *justicia*. No obstante la aparente indiferencia de la CIJ en relación con la posición de los individuos como sujetos del derecho internacional, en varios casos recientes, traídos al conocimiento de la Corte, se han referido precisamente a la situación concreta de individuos o grupos de individuos afectados, y no a cuestiones abstractas de interés exclusivo de los Estados litigantes *inter se*.¹⁹

Así queda manifiesta la artificialidad del enfoque centrado exclusivamente en los Estados en el razonamiento de la CIJ en casos de masacres. En nuestros días, los iuspositivistas no se dan cuenta siquiera de los peligros del desajuste entre *derecho* y *justicia*, porque, en efecto, solo consiguen ver el primero, en su subordinación característica al poder establecido. Los resultados han sido lamentables, cuando no trágicos. Nos incumbe vigilar constantemente para que *derecho* y *justicia* no se aparten ni se interfieran. Hay que mantenerse siempre conscientes de que en el pensamiento iusnaturalista la noción de *justicia* ha siempre ocupado una posición central, orientadora de todo el *derecho*. La *justicia* se encuentra, en suma, en el principio de todo derecho, además de que es su fin último.

La Haya, 30 de noviembre de 2016.

¹⁹Lo ejemplifican los casos, por ejemplo, de *A.S. Diallo* (Guinea vs. R.D. Congo, 2010-2012), *Aplicación de la Convención CERD* (Georgia vs. Federación Rusa, 2010-2011), *Templo de Préah Vihear* (Camboya vs. Tailandia, 2011), *Cuestiones Relativas a la Obligación de Procesar o Extraditar* (Bélgica vs. Senegal, 2009-2012), *Inmунidades Jurisdiccionales del Estado* (Alemania vs. Italia, con intervención de Grecia, 2010-2012), así como las dos más recientes Opiniones Consultivas sobre la *Declaración de Independencia del Kosovo* (2010) y sobre la *Revisión de Sentencia del Tribunal Administrativo de la OIT* (2012). Para un examen de la cuestión, véase Cançado Trindade, *Os tribunais internacionais e a realização da Justiça*, Río de Janeiro, Renovar, 2015, pp. 3-68; Cançado Trindade, "A century of international justice and prospects for the future", en A.A. Cançado Trindade y D. Spielmann (comps.), *A century of international justice / Rétrospective d'un siècle de justice internationale et perspectives d'avenir*, 2013, Oisterwijk, Wolf, pp. 4 y 8-9.

©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

Al menos desde Ovidio, el arte, instrumento mágico del amor pasión, logra transformaciones imposibles. Pigmalión, palpando a Galatea, descubre que “tocado se ablanda el marfil y depuesto su rigor en él se asientan sus dedos y cede”.¹ Pero ¿qué ocurre si el hechizo vivificante del artista se vuelve contra él? ¿Quién moldea a quién, el poeta a la musa o la insumisa musa al poeta? De los peligros, los embrujos y la alquimia de Eros hablan los poemas que presentamos aquí, en un tono amable, conversacional, pero imbuido de los ardores y los dolores de la pasión. Tal vez el cruel y loco amor transforme a los amantes en animales de sangre fría, nostálgicos de la mujer solar que alguna vez los calentó.

Luis Mario Vivanco nació en la Ciudad de México en 1967. Estudió Ciencias de la Comunicación en la UAM y Lengua y Literaturas Hispánicas en la UNAM; es diplomado por la Escuela de Escritores de la SOGEM. Ha colaborado con diversas revistas y suplementos culturales, y ha realizado lecturas públicas en universidades, foros, cafés, bares, reclusorios y una gran cantidad de eventos culturales. Ha publicado los libros *Poemas de larga distancia* (1997) y *Amuletos y Conjuros* (2000). En 1995, su poema “A Reagan” recibió en Austria una mención de honor. Su libro *Poemas para ciegos de la ciudad más grande del mundo* obtuvo el *Premio Luis Astey*, convocado por el ITAM, en 2001. Desde hace 18 años se dedica al quehacer teatral: fue director del Festival Nacional de Teatro Universitario y productor general de El Carro de Comedias de la UNAM. Desde hace ocho años es jefe de Producción Teatral de la Coordinación Nacional de Teatro del INBA.

Gabriel Astey

¹ *Metamorfosis*, 2008, Sevilla, Orbis Dictus, trad. de Ana Pérez Vega, X, 283-284.

Luis Mario Vivanco

CUENTO

¿Cuántas veces habré dicho te quiero,
cuántas veces,
de manera consciente
o inconsciente
pude abrazar completamente tu cuerpo,
cuántas veces besé
con desesperación y deseo tu boca?
De noche es muy difícil contar
y con el frío
la distancia en los huesos
nos duele.
Y cuando no podemos ya contar,
cualquier día el deseo
se sienta a nuestra mesa,
se acuesta en nuestra cama,
se planta ante nosotros
y nos inunda,
la piel se nos incendia
y quisiéramos
vaciarlos de recuerdos y de palabras.

MALDICIÓN

¿Por qué será
que a algunos hombres
nos cuesta tanto
alimentar el deseo,
cultivar nuestras flores,
defender nuestros pobres ideales?
¿Será que alguna bruja madre
nos heredó la angustia,
la amargura,
la frustración?,
¿o será que una bruja mujer
se ríe de nosotros
y a besos luz
de sórdida distancia
nos toca con su oscura maldición?

LUIS MARIO VIVANCO

ALQUIMIA

Sé de los desengaños,
se quedan dos palabras
tiritando de angustia
en la punta de mi lengua
mientras duermes.
Eres tú cuando duermes.
Me digo que es perfecta tu imperfección,
es una ambigüedad que me perturba
cada vez que pretendo penetrarla.
Si es que soy un extraño
como dices
nunca podré robarme nada tuyo.
Qué soledad más indiscreta tu oído izquierdo,
qué cordillera más vertiginosa tu nariz destemplada.
Podría jurar
que yo te modelé aquella mañana
con arcilla de luz
y con saliva,
de esa saliva suave
que expendían
en las tiendas antiguas
de alquimia
para que los deseos cuajaran justamente
como uno quería.

HECHIZO

En un colchón y un piso
hubo una danza
apenas susurrante
como esas que hacen
en las noches negrísimas
los alacranes.
Hubo una luz también
de alguien que hablaba en el televisor.
Tú y yo éramos nosotros
y en el patio las hojas
secas de tanto ser
gemían sigilosas cuando el viento
con sus hábiles dedos las arrastraba.
Adentro hubo calor,
copas, champán, miradas
y la noche estrellada en un póster
de Van Gogh,
pero no hubo promesas,
¿por qué?
Pues porque los hechizos así son.

CUATRO POEMAS PARA UNA LAGARTIJA EN UN DÍA CUALQUIERA

I. El día

Estoy tirado al sol
de cara al aire
se me quema la piel
se me atropella la cabeza
de pensarte.

Las olas van y vienen
se van, lo sé
y no son las mismas
las que vuelven
aunque yo quiero imaginar
que son las mismas
que el tiempo con el sol
y sin ti
no les pone
la panza verde a ellas
como a mí
que no dejo de ser
una inhumana lagartija.

II. Trastoque de la tarde

Trepo por las paredes
viajo por el jardín
donde la tarde es fresca
y las ideas son húmedas.

Le doy mi corazón
que es pequeñísimo
a una flor
y conquisto una mosca con mi lengua.

Dejo mi sangre fría que fluya
que se acostumbre a ti
que te resista.

Luego avanzo con calma
cruzo sin prisa
el camino de espinas del rosal
que no me hará en la panza
ni cosquillas.

Pero tú
solo tú
me mirarás
desde la cima
con desdén
y me harás recordar
mi abrumadora condición de lagartija.

III. Pedradas de pasión

Me corretean los recuerdos
por las calles,
no descanso,
el sol curte mi piel y mis patas
para que pueda yo arrastrarme
por la costra de asfalto
hasta el mar impasible
de los deseos.
Tú no me encontrarás,
yo llegaré a la noche
antes de lo previsto
y comeré de su silencio
y anidaré en su ombligo
y no regresaré para buscarte
y traerte conmigo
y si es que los recuerdos
me siguen correteando
arrojaré pedradas de pasión
sobre sus lomos tibios
y si se recuperan como milagro
de nuestro antiguo, absurdo
y torpe idilio
entonces solo así
tal vez vuelva
para rondar tu indiferencia
con mis vidriosos
y cansados ojos fijos.

IV. Nocturno

Derrumbado
en el centro de este día
me detengo,
no soy
ni siquiera el testigo
ni siquiera la víctima
de aquello que sueñas conseguir
entre las prendas íntimas
de tu juego.
Mira que no soy tú
tú eres lo que aseguran
que le da por cambiar
tú eres camaleón
lagartija ancestral
y es que de noche te pareces
tanto a la noche
que la luna te llora
sus lágrimas de luz
y frío te da su aliento sin colores.
Sí, te pareces de noche
tanto a la noche
que hasta yo sufriría si te fueras
si en el amanecer
con la luz
tus pliegues de mujer entre las manos
se me desvanecieran

©ITAM Derechos Reservados.

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

TIFLIS: APUNTES AL MARGEN

*Diego Olavarría**

I.

Llego a la sala del vuelo y tres docenas de personas vestidas con abultadas y oscuras chamarras voltean hacia mí: me inspeccionan con atonía y desconcierto, como a un intruso que interrumpe un velorio. Durante cuatro largos segundos sus ojos no se despegan de mi barba, de mi gorro, de la mochila gigante que arrastro por las alfombras de la sala. Acto seguido, vuelven sus miradas a sus manos.

Un altavoz anuncia el vuelo a Tiflis, Georgia. Es el vuelo que espero.

¿Alguna vez pensé que visitaría Georgia? Creo que no. Pero ayer, navegando en internet, descubrí un boleto muy barato saliendo de Estambul, ciudad donde llevaba casi un mes explorando. También descubrí que los mexicanos no necesitan visa para Georgia: al pasar por migración, recibimos un sello en el pasaporte que nos ampara por 360 días. Compré el boleto.

En el avión me sientan entre un adolescente de bigote ralo y lacio, como de pez, y una mujer pequeñísima con la que intento conversar, pero que solo habla un idioma misterioso —ni turco ni georgiano— del que no logro descifrar palabra alguna.

* Escritor, traductor e intérprete. En 2015 ganó el Primer Premio Nacional de Crónica Joven Ricardo Garibay con el libro *El paralelo etíope*, Fondo Editorial Tierra Adentro, CONACULTA.

DIEGO OLAVARRÍA

“Llego a Tiflis bajo la luz de una luna espléndida”, escribe Sergio Pitol en *El Viaje*, libro que dedica uno de sus capítulos a una visita a la capital georgiana. Unos minutos antes de aterrizar, me asomo por la ventanilla del avión: una enorme y espléndida luna llena se refleja en los techos metálicos del centro. Revelación: en esta ciudad los techos son metálicos. Supongo que esa es una de las razones por las que estoy haciendo este viaje: para despejar dudas de las que ni siquiera estoy al tanto.

II.

Mi primera impresión de Tiflis sucede en el asiento trasero del Lada que me lleva del aeropuerto al hotel. El chofer, un armenio que imita el ruido de una metralleta cuando le digo mi nacionalidad, me da un paseo rápido por el centro. A primera vista Tiflis es moderna y europea. Vista de noche, desde un auto veloz, me resulta hasta encantadora: el río Kura atravesado por un moderno puente de vidrio traslúcido, casas de madera construidas a las orillas de las barrancas, avenidas arboladas en las que abundan bellos edificios de estilos arquitectónicos que desconozco.

A la mañana siguiente ha pasado un poco la embriaguez del primer encuentro y, caminando por sus calles, Tiflis me causa un poco de miedo. En mis exploraciones voy descubriendo que la espectacularidad de la ciudad nocturna es en buena medida maquillaje colocado para cubrir los moretones postsoviéticos, bótox arquitectónico aplicado para ocultar el deterioro causado por sucesivas crisis. Basta alejarse un poco de las grandes avenidas para encontrarse con barrios arruinados, casas de madera que las tormentas y las nevadas han podrido, fachadas leprosas y balcones colapsados. Las calles están regadas con estos escombros de una ciudad que se fractura más rápido de lo que se construye.

III.

En el trópico asociamos frío y prosperidad. El imaginario latino correlaciona las nevadas con ciudades en las que no falta ni la calefacción ni el dinero. En la Ciudad de México solemos creer que los inviernos se padecen más que en Oslo, pues las casas y los edificios mexicanos están fabricados con materiales poco aislantes que los hacen fríos e incómodos. Rara vez nos imaginamos el invierno en los países pobres. Quizá por eso me sorprende descubrir que, desde que llegué a Tiflis, no he parado de tiritar.

Si se le considera parte de Europa, Georgia sería, a excepción de Moldavia, el país más pobre de la región: su ingreso per cápita se semeja al de Guatemala. La falta de dinero significa que la calefacción es limitada: los días de nieve en Estambul eran más plácidos que la incipiente primavera georgiana.

IV.

Día dos. Camino por Tiflis. Me encuentro con el río. Cruzo un puente en el que ambulantes ateridos venden piratería, libros viejos y reproducciones en hojalata de los famosos cuadros de Nico Pirashivili. La única publicidad en la calle la constituyen unos letreros negros y sin gracia que anuncian un sitio de póquer en línea (www.maximum.ge). Continué hacia el norte. El cielo es azul y diáfano, y los árboles están desprovistos de hojas. El invierno los ha reducido a su arquitectura más básica, son meras nervaduras. Descubro por accidente un mercado de antigüedades cerca del río. Ahí hay una docena de puestos que atienden vendedoras rusas; soy el único cliente esa mañana. Las vendedoras ofrecen platos de porcelana con insignias comunistas, candelabros y relojes de bolsillo en cuyas compuertas aparece el perfil de Stalin en altorrelieve. Otro fenómeno propio de las sociedades en crisis: las reliquias familiares, los tesoros que supuestamente se heredarían de una generación a otra, se terminan intercambiando por monedas, billetitos, bolsas de

DIEGO OLAVARRÍA

arroz. “Dame cuarenta dólares por el reloj”, me dice en ruso una babushka de sombrero negro. Le digo que solo estoy viendo. Ella baja la mirada, los ojos llenos de abatimiento y congoja.

V.

A pocos les importa Georgia. A los medios del mundo, por ejemplo, el país les tiene casi sin cuidado. Tras las guerras de los años noventa, Georgia pasó de república soviética a país belicoso con cierta cobertura mediática a pequeño país pobre e ignorado. La transición no fue sencilla: hubo muertos, hubo conflictos étnicos, hubo secesiones de provincias, hubo pobreza y epidemias de drogadicción (la más severa de ellas fue la de Subutex, un opiáceo sintético que en Francia se utiliza para tratamiento de adictos a la heroína, pero que en Georgia se convirtió en la principal causa de que las calles de la capital estuvieran, hasta 2005 más o menos, regadas de jeringas usadas).

El resultado final es algo menos interesante que el proceso que llevó a él: un país de mediano ingreso que no es lo suficientemente conflictivo, importante ni relevante (geopolítica ni económica ni comercialmente) como para llamar la atención del mundo. La mayoría de los corresponsales extranjeros prefieren redactar las notas sobre este país —cuando llegan a ocurrir eventos dignos de ellas— desde Estambul o Moscú. Georgia les inspira poco más que bostezos. El país es fácil de ignorar, y no desaprovechan la ocasión.

128

VI.

Se dice de tantos lugares que son “puntos de encuentro” que la locución resulta con frecuencia vacía. Pero de Georgia —y la región del Cáucaso— es cierta, y esa es la razón de sus convulsiones. Tierra históricamente disputada por zares y sultanes, por musulmanes y cristianos, por capitalistas y comunistas, por árabes, persas, rusos, otomanos y mongoles, Georgia le debe en buena medida sus problemas a las ambiciones de sus vecinos. El Cáucaso, ese rompecabezas geopolítico, lingüístico y

cultural en el que habitan medio centenar de etnias que llevan más de mil años enfrentándose entre sí, es una de las zonas más conflictivas del mundo: Georgia está peleada con Rusia, Armenia está peleada con Turquía, Azerbaiyán está peleado con Armenia y, tras dos cruentas guerras civiles y varios bombazos en trenes, edificios de apartamentos y estaciones de metro en Moscú, parece que la Rusia moscovita sigue peleada con su apéndice caucásico. Tras el fin de la Guerra de los Balcanes, la región es lo más parecido que tiene Europa a un Medio Oriente. Su posición indecisa entre Europa Oriental y el Medio Oriente sugiere eso: que es ambas. Europa medio-oriental, podríamos llamarle.

Uno supone que Georgia es un lugar antiguo, un país donde las civilizaciones del pasado han dejado huellas y marcas. Y en buena medida es cierto, pero en buena medida, no. Georgia se independizó en 1991. Al igual que todos los países nuevos, ha navegado a contracorriente. Ha tenido que reinventarse y escoger su identidad. De ese proceso, algo queda claro: los georgianos han elegido ser Europa y no Asia ni (Dios los libre) Rusia, nación con la que mantienen una relación de necesidad y de odio. Han elegido no ser una ficha política del país que los tuvo sometidos desde 1801 hasta 1991.

Desde un principio, y al igual que en toda la Unión Soviética, los georgianos echaron abajo las estatuas de Lenin. La principal, la de la Plaza de la Libertad, fue sustituida por un San Jorge de oro.

Paso por ahí a eso de las tres de la tarde. El sol brilla fuerte y el reflejo del metal lastima los ojos. La elección decorativa refleja un fenómeno social que ocurrió en casi todos los países que se desbandaron de la Unión Soviética: el reemplazo de atavismos. En Georgia, el dogma comunista se intercambiò por religiosidad ciega; al comunismo a ultranza lo reemplazó un capitalismo sin cuestionamientos.

Las repercusiones sociales han sido extremas: hoy por hoy, el georgiano se ha consolidado como uno de los pueblos más conservadores de las repúblicas soviéticas, particularmente entre sus jóvenes. En una encuesta de 2010 se indica que 46% de los georgianos de entre 18 y 35 acude a servicios religiosos al menos una vez al mes; entre los mayores de 56 (la generación que se educó en tiempos comunistas), la cifra alcanza apenas el 21%.

DIEGO OLAVARRÍA

Para la Iglesia ortodoxa georgiana, el conservadurismo social se ha traducido en poder desmedido: dicha institución se ha vuelto todopoderosa e imposible de criticar. Así como hace treinta años era impensable hablar mal del Partido Comunista, hoy en Georgia no hay político al que se le ocurra llevarle la contra a la Iglesia: el patriarca tiene hoy la mano más besada del país y concentra un poder político que se equipara más al del ayatolá iraní que al de un cardenal europeo.

Tal vez ningún edificio simbolice mejor esta nueva época de poderío eclesiástico que la Catedral de Tiflis. Al contrario que los hermosos y discretos monasterios e iglesias que salpican el país, la catedral es un monstruoso gigante de mármol que se construyó en los noventa con donaciones anónimas de empresarios deshonestos. Además de carecer de un ápice de carisma y ser fea como un *transformer*, la catedral parece haber sido erigida únicamente en un gesto rebelde de reafirmación independentista: la versión arquitectónica de un adolescente que se perfora la nariz para provocar la ira de sus padres.

VII.

130 | Tiflis huele a cigarro. Huele al pasado cercano, a tiempos en los que el tabaco impregnaba los recovecos de todas las ciudades del mundo. Georgia es uno de los países más fumadores del mundo y casi nunca se abre una puerta sin que eso implique recibir un golpe de halitosis, de humo que lleva horas mezclándose con la débil calefacción que flota dentro de los edificios. Sin embargo, y a pesar de sus interiores malolientes, no puedo dejar de mencionar que los restaurantes en Georgia son baratos y excelentes. Ya he comido *khinkali* (ravioles georgianos; los venden por pieza), estofado de frijoles con nuez, *khachapouri adjaruli* (una supernova calórica: pan recién horneado, con un huevo flotando en un cráter de queso y mantequilla derretida), así como los *badrijani nigvzit*, unos rollitos de berenjena con nuez, páprika y arilos de granada, que guardan extraño paralelismo con los chiles en nogada. La comida se acompaña con tragos helados de una cerveza oscura y muy fuerte llamada Nakhaktari, o con vino de la región de Kakheti (los

georgianos no pierden la oportunidad de presumir que, aunque los franceses se han hecho famosos vendiéndolo, el suyo fue el primer país en fermentar la uva).

Georgia no exporta muchas cosas. Pero no cabe duda que a lo largo de su historia exportó a muchos compatriotas. Los arcos de algunas ventanas recuerdan a las casas moriscas del sur de España, la sinagoga a la que el viento le arrancó el techo evoca el pasado judío. Los baños persas están decorados con azulejos importados de Irán. En el extremo de la ciudad, junto al cerro, hay una última mezquita. El centro de Tiflis es un homenaje arquitectónico a sus numerosas diásporas.

VIII.

A Clément lo contacté por *CouchSurfing* para pedirle alojamiento. Es francés, tiene 26 años y lleva seis meses viviendo en un apartamento de Vake, la zona más próspera de Tiflis. La verdad es que, si no me lo hubiera dicho, ni me habría enterado de que se trata de una zona opulenta: de noche no hay alumbrado público y el edificio de Clément está rodeado de boquetes en la tierra, basureros y tienditas que venden galletas de azafrán iraníes (recordatorio: Persia está más cerca que Europa). Clément vive en un edificio de catorce pisos y el elevador es muy viejo. Para que funcione es necesario echarle una moneda de 5 centavos de lari, algo así como cuatro centavos de dólar, costumbre que nunca antes había visto. Respecto a la decoración del apartamento —tapices rojos y dorados en las paredes, cocina de mosaicos negros, una columna dórica en el centro de la sala—, Clément se disculpa. “Lo sé: parece que contrataron a Borat para decorarlo”, bromea.

El apartamento está en el nivel catorce. Sin embargo, dado que el elevador solo llega hasta el trece, Clément sospecha que su piso fue construido sin permiso, algo nada difícil de imaginar en un país como Georgia que, al igual que casi todos los países soviéticos, fue durante muchos años (y sigue siendo) corruptísimo. Por otra parte, los acabados entre eclécticos y modernos del apartamento revelan que el casero probablemente sospechó desde un principio (Clément cuenta que el aviso

DIEGO OLAVARRÍA

en el periódico advertía que la renta era en dólares) que el alquiler de este apartamento solo lo iba a poder costear un gángster o un extranjero.

La ventana de la cocina del apartamento tiene una vista increíble de unos monoblocs soviéticos y, más allá, una cordillera de escarpadas montañas nevadas. En cambio, la sala está orientada directamente hacia un cerro en cuya punta hay una antena de televisión con forma de aguja hipodérmica y también una rueda de la fortuna que en las noches se ilumina y va cambiando sus luces como si fuera un interminable cohete chino de colores. Tiflis es una ciudad donde hasta hace poco los apagones eran cosa de todos los días y donde siguen ocurriendo con frecuencia. Pero estos nunca afectan la rueda de la fortuna. Ella es la única que despilfarra luz y color en esta ciudad oscura y gris.

IX.

Shota Rustaveli es el poeta nacional de Georgia. Su poema épico del siglo XII, *El caballero en la piel del tigre*, es la obra más venerada de Georgia. Rustaveli es, también, el nombre de la principal avenida de Tiflis: una calle de bellos palacios que el gobierno lleva años intentando rescatar. No es para menos: las fachadas, que combinan elementos neoclásicos con detalles moriscos, son la razón por la que muchos concuerdan en que Tiflis es la ciudad más bella del Cáucaso. Pasearse de noche por la remozada Rustaveli, bajo las luces sepia que alumbran los edificios, es un deleite.

Pero hay algo sospechoso acerca de la avenida Rustaveli: tras algunas de las espléndidas fachadas uno se encuentra con tiendas donde se venden lavadoras y licuadoras; algo así como sucursales de Elektra construidas adentro de palacios. En otros casos, asomarse por alguna ventana basta para descubrir que varias de las magnánimas casas están, por dentro, abandonadas y en ruinas.

La deducción es triste: la economía no ha avanzado al mismo paso que las ambiciones georgianas por embellecer su capital. Rustaveli es una avenida Potemkin: el homenaje perfecto a un poeta consagrado al que todos admiran pero nadie lee con atención.

X.

En mi segundo día en el departamento de Clément aparece la hija de los caseros, una estudiante de medicina de veinte años, pelo zanahoria marca L'Oreal y enormes ojos cafés quien ha subido a cobrar la renta. Apunte al margen: esto es el Cáucaso, pero las personas no son necesariamente caucásicas, como lo dictaría un censo de población de Estados Unidos. Es decir: son blancos, pero rara vez rubios; los ojos no son ni rasgados ni redondos. El fenotipo georgiano es, lo mismo que su país, un eslabón: está en un punto medio entre Europa y Asia. No es una cosa ni otra. O tal vez es ambas. Es difícil decidirlo.

Clément la invita a pasar, nos presenta, y luego le pide que adivine de qué país soy. Ella intenta varios países europeos y, frente a las negativas, acaba por rendirse. Entonces Clément le revela que soy de México. Ella se me queda mirando, perpleja.

“¿Ahí queda La Habana?”, me pregunta.

XI.

En mi penúltimo día en Tiflis, Clément me acompaña al mirador del parque de diversiones que queda en la montaña, junto a la torre de tele-difusión con forma de jeringa. Hace frío y los juegos están cubiertos de hielo: estalactitas gigantes cuelgan de las góndolas de la rueda de la fortuna. Nada está en operación. A Clément, saboyano, el frío le tiene sin mucho cuidado. Yo, mexicano, tiritito sin control.

Alcanzo a apuntar lo siguiente en mi libreta: “Tiflis tiene cierto aire como de Asia Central. Lo digo literalmente: sopla duro y cala los huesos. Parece importado de Siberia. Tal vez esta ciudad esté más emparentada con Mongolia que con Moscú: si uno se para en un mirador, cae en cuenta de que, a pesar de ser un país pequeño, las praderas son extensas y las montañas son altas. La sensación de cercamiento es inevitable: Georgia es un mundo que existe entre estos picos nevados, entre estas colinas donde los georgianos escriben poemas en su alfabeto georgiano y luego se meten a sus iglesias georgianas a rezarle a un dios georgiano. Quizá el mundo ignore a Georgia, pero me parece que a Georgia eso le tiene sin cuidado.”

©ITAM Derechos Reservados.

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

Premio Alonso Lujambio

EL SISTEMA NACIONAL ANTICORRUPCIÓN

*Alfonso Myers Gallardo,
Diana Laura Rouzaud Anaya**

RESUMEN: En este ensayo se analiza el nuevo Sistema Nacional Anticorrupción mexicano. En primer lugar, se hace una revisión exhaustiva de la bibliografía sobre el tema de la corrupción, centrada en el contexto mexicano. Después se hace un estudio cuantitativo del contenido de los siete textos emanados del Sistema Nacional Anticorrupción y se compara con las aportaciones de Alonso Lujambio sobre el tema.



THE NATIONAL ANTICORRUPTION SYSTEM

ABSTRACT: In this article, we will analyze the new Mexican National Anti-Corruption System. Firstly, we will conduct an exhaustive review of the bibliographical works regarding corruption, concentrating on Mexico. Then, we will conduct a quantitative study of the content of the seven texts from the National Anti-Corruption system and we will compare them to Alonso Lujambio's contributions on the subject.

PALABRAS CLAVE: corrupción, Sistema Nacional Anticorrupción, Alonso Lujambio, transparencia.
KEY WORDS: corruption, National Anti-Corruption System, Alonso Lujambio, transparency.

RECEPCIÓN: 17 de octubre de 2016.

APROBACIÓN: 27 de octubre de 2016.

* Primer lugar de la cuarta edición del Concurso de ensayo político Alonso Lujambio, 2016.

©ITAM Derechos Reservados.

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

EL SISTEMA NACIONAL ANTICORRUPCIÓN

Corrupción y corrupción política: un marco teórico

Desde siempre, la corrupción ha constituido uno de los más grandes problemas a los que se enfrenta la sociedad. Es un tema de interés nacional e internacional, pues ningún país es ajeno. Se puede encontrar en las normas éticas y religiosas más antiguas y profusamente en la Sagrada Escritura.¹ Ya en la Ley de las XII Tablas se observa una referencia directa a este fenómeno y la muy conocida *Lex Acilia Repetundarum* ha sido considerada por gran parte de los especialistas como predecesora de todas las normas anticorrupción.² Desviar las potestades públicas en beneficio de los intereses particulares es uno de los fenómenos más antiguos de la naturaleza humana, tan antiguo como la propia existencia del poder. Todas las civilizaciones lo han conocido y sufrido, y en México, este fenómeno no es la excepción. De hecho, el estado de la cuestión en este país ha llegado a niveles alar-

137

¹Algunos ejemplos del Antiguo Testamento se encuentran en Isaías 33, 15-16; Levítico 19, 11 y 19, 35; Deuteronomio 16,19 y 27,25; Salmo 101, 7 y 26, 10; Samuel 8, 3; Daniel 13, 53. En el Nuevo Testamento: Juan 12, 6; Mateo 26, 14; Marcos 14, 10; Lucas 22, 3-6.

²Al respecto, véase M. Jiménez, H. Pietschmann, F. Comín y J. Pérez. *Instituciones y corrupción en la historia*, 1998, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 7-52; I. Berdugo y G. Cerina. “Algunos aspectos del nuevo delito de corrupción en el deporte”, en I. Berdugo et al. (coords.), *Estudios sobre la corrupción: Una reflexión hispanobrasileña*, 2013, Salamanca, CEB-Universidad de Salamanca, pp. 23-45.

mantes que trascienden la gestión pública de los recursos y que perjudican a todo y a todos: ciudadanos, instituciones y gobiernos.³

Recientemente, se ha convertido en parte de la agenda política internacional debido, en gran parte, a sus alcances y efectos económicos.⁴ La lucha contra la corrupción ha alcanzado precios muy altos para los gobiernos y se ha manifestado de muy diversas maneras,⁵ por lo que es imposible plantear su combate en términos nacionales: en un mundo globalizado, el aislamiento no es la respuesta, por lo que las políticas deben ser internacionales. Si bien en la teoría no hay un significado concreto de la palabra “corrupción”, lo cierto es que es identificable y es medible.⁶ Y todo lo que es medible es mejorable, pero para ello es necesario conocer sus manifestaciones. La doctrina la ha identificado en el sector público con ganancias privadas, o bien, en el sector público y privado, independientemente de las ganancias.⁷ No obstante, en la praxis, es inclusiva y tiene una inclinación natural a la colectivización, aunque paradójicamente, interpone lo privado a lo colectivo y, aunque mucho se ha discutido sobre los efectos positivos⁸ en la

³E. Fabián Caparrós (“Prólogo”, en A. Carrillo y A. Myers Gallardo (coords.), *Corrupción y delincuencia económica: Prevención, represión y recuperación de activos*, 2015, Salamanca, Universidad de Salamanca, Ratio Legis, pp. 5-8), señala: “Sabido es que la corrupción deslegitima a las instituciones, quebrantando el dogma insoslayable del Estado de Derecho; pero además atenta contra las manifestaciones más elementales de la debida convivencia y la solidaridad, agrediendo la economía de las naciones y la propia esfera de los derechos humanos”.

⁴C. Cabrera Beck, C, “Las responsabilidades administrativas en el combate a la corrupción, un caso normativo mexicano”, en *Análisis jurídico, económico y político de la corrupción*, 2005, México, Porrúa, pp. 33 y 34.

⁵Véase G. Cremer, *Corruption and development aid, confronting the challenges*, 2010, Boulder, Lynne Rienner, pp. 169; E. Fabián Caparrós, *La corrupción de agente público extranjero e internacional*, 2003, Valencia, Tirant lo Blanch, p. 180.

⁶Dice acertadamente Luis Fernández Ríos: “[P]retender definir la corrupción y los conceptos relacionados con ella es una labor compleja, pues se trata de un concepto general, y no siempre resulta fácil establecer una definición clara del mismo. Cuando hacemos referencia a la corrupción todos sabemos más o menos a qué nos estamos refiriendo, pero es difícil formular una definición explícita”. Fernández Ríos, *Psicología de la corrupción y de los corruptos*, 1999, Granada, Grupo Editorial Universitario, pp. 496.

⁷Véase S. Rose-Ackerman y B. Palifka, *Corruption and government: Causes, consequences, and reform*, 2016, Cambridge, Cambridge University Press; S. Rose-Ackerman, *Corruption: A study in political economy*, 2015, Londres, Academic Press; Alfonso Myers Gallardo, “Corrupción en el deporte”, en Carrillo y Myers, *Corrupción y delincuencia económica*.

⁸I. Amundsen, *Political corruption: An introduction to the issues*, 1999, Bergen, Michelsen Institute, p. 32.

fenomenología existencial y en su mera esencia, siempre deslegitima al Estado.

En suma, hay una gama de manifestaciones muy amplias cuando se habla de corrupción: discrecionalidad o arbitrariedad, falta de transparencia, *responsabilidad política de los gobernantes*, burocratización, privilegios familiares, ineficacia de la normatividad penal, el fenómeno de la globalización, entre muchas otras.⁹ En pocas palabras, este delito “sin víctima” es endémico, ya que se extiende en un efecto de cascada, y penetrante, pues afecta desde la esfera social y económica, hasta lo privado, público y político, y una vez que se implanta, las instituciones y sus leyes se tornan impotentes.¹⁰ Por otro lado, las cifras económicas de la corrupción son escandalosas: el producto criminal bruto (PCB) representa aproximadamente el 15% del comercio mundial, y el 25% de este PCB es para los traficantes de droga y los sobornos a los agentes del Estado; el resto, regresa a las organizaciones delictivas.¹¹ Lo más impactante de estos datos es que en los países más pobres, los sobornos a los agentes del Estado pueden alcanzar hasta 50% del precio de los servicios y productos licitados, lo que aumenta el precio de los contratos públicos y se traduce en menor infraestructura, empleo, desarrollo y beneficio social, con efectos que repercuten en lo jurídico y lo económico.¹²

Normatividad internacional

Planteadas estas cuestiones y en tales términos, se puede acotar que en la actualidad hay una verdadera *cultura de la corrupción* que, con invariable intensidad, arraiga en la sociedad y en las altas esferas del poder una alarmante tolerancia a este fenómeno. Esta preocu-

⁹R. Bustos Gisbert, *La corrupción de los gobernantes: Responsabilidad política y responsabilidad penal*, 2000, Salamanca, Ratio Legis, pp. 33-38.

¹⁰J. Silva Herzog, “La corrupción y el liberalismo del favor”, *Isonomía* (10), pp. 41-50.

¹¹N. Rodríguez García, “Presentación”, en N. Rodríguez y E. Fabián Caparrós (coords.), *La corrupción en un mundo globalizado: Análisis interdisciplinar*, 2004, Salamanca, Ratio Legis.

¹²S. Espíndola y J. Paullada, “Análisis económico-jurídico de la corrupción”, en *Ensayos sobre corrupción*, 1999, México, Grupo Financiero Banamex-Accival, División de Estudios Económicos y Sociales, Ex-ITAM, pp. 53-121.

140 | pación se puede palpar en una amplia gama de instrumentos internacionales de combate a la corrupción, pero en lo que respecta a la región donde se encuentra México, sobresalen la Convención Interamericana contra la Corrupción,¹³ la Legislación Modelo sobre enriquecimiento ilícito y soborno transnacional¹⁴ y la Convención contra la Delincuencia Organizada Transnacional (Convención de Palermo),¹⁵ las cuales, junto con otros mecanismos internacionales,¹⁶ fueron pieza clave para la aprobación de la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción, llevada a cabo en Mérida, Yucatán, en diciembre de 2003 y de la cual México forma parte.¹⁷ Esta Convención, en su fondo y en su forma, trata los aspectos más amplios e insidiosos de la corrupción. Así, se declara en el prefacio que la corrupción “socava la democracia y el Estado de derecho, da pie a violaciones de los derechos humanos, distorsiona los mercados, menoscaba la calidad de vida y permite el florecimiento de la delincuencia organizada, el terrorismo y otras amenazas a la seguridad humana [...] socava la capacidad de los gobiernos de ofrecer servicios básicos, alimenta la desigualdad y la injusticia y desalienta la inversión y las ayudas extranjeras”. Lo anterior es importante, debido a que uno de los problemas más graves que enfrenta en la actualidad el país es la corrupción política, que hace peligrar la estabilidad y la seguridad de la sociedad, socava a las ya de por sí deslegitimizadas instituciones mexicanas y sus valores democráticos, quebranta la ética, la justicia, y pone en riesgo el desarrollo sostenible, el Estado de derecho y el imperio de la ley.

Si bien la obra de Alonso Lujambio no se enfocó esencialmente en temas de corrupción, en la praxis social y política, en especial cuando fungió como consejero electoral del Instituto Federal Electoral (IFE) entre 1996 y 2003 y como comisionado y comisionado presidente del

¹³ Realizada en Caracas el 29 de marzo de 1996.

¹⁴ Ratificada en Río de Janeiro el 27 de agosto de 1998.

¹⁵ Llevada a cabo en Nueva York el 15 de noviembre de 2000.

¹⁶ Claro está que hay muchas más normas dedicadas al combate a la corrupción: Convención de Palermo, Convenio de Lucha contra la Corrupción de Agentes Públicos Extranjeros en las Transacciones Comerciales Internacionales, MESICIC, Código Latinoamericano de Buen Gobierno, Grupos de Trabajo sobre Corrupción de la OCDE, además de normas comunitarias, decisiones marco, directivas del Consejo de Europa o de la propia Unión Europea, que han sido modelos importantes para el combate internacional.

¹⁷ México ratificó el instrumento el 20 de julio de 2004.

Instituto Federal de Acceso a la Información Pública (IFAI), entre 2005 y 2009, sus preocupaciones eran mayores respecto a los desafíos de México frente a la corrupción y la transparencia. Una prueba está en sus posturas, muy congruentes, como consejero electoral en 2003, sobre los famosos casos Pemexgate y Amigos de Fox, cuando en sus intervenciones en el Consejo General del IFE, para dar a conocer el dictamen y el proyecto de resolución de la Comisión de Fiscalización, más allá de referirse al caso en lo particular, tomaba una radiografía muy profunda de lo que la corrupción política representa en México y utilizó este desastroso acontecimiento para enviar un mensaje a todos los partidos políticos mexicanos: “Resolver hoy este caso es una lucha institucional porque se reconozcan las facultades de nuestra institución”, y sobre todo, un llamado a respetar la Carta Magna y su espíritu democrático, porque de lo contrario “supondría la imposibilidad de hacer valer la Constitución y la ley; supondría, y cuán grave sería, la institucionalización de la impunidad”.¹⁸

La corrupción y México ante el mundo

Desde principios del siglo XXI se desenvuelve un debate conceptual y de tipificación de la corrupción tanto en la academia, como en las diversas agendas políticas. A pesar de que es un debate muy amplio, Transparencia Internacional pone de relieve los costos de la corrupción y deja claro que, además de incidir en las sociedades de numerosas formas, también cuesta vidas, libertad, salud y dinero. Para este organismo, los costos son de cuatro categorías: políticos, económicos, sociales y ambientales. En todos los casos, la corrupción es un obstáculo para el desarrollo y la estructura de los países y sus sociedades.

Para luchar contra la corrupción primero se debe identificar. Por eso, una de las grandes aportaciones de Transparencia Internacional ha sido la creación del Índice de Percepción de la Corrupción que, desde 1995, mide en una escala de 0 (impresión de muy corrupto) a 100 (ausencia de corrupción) la corrupción que se percibe en el sector

¹⁸ Lorenzo Córdova y Ciro Murayama, *Elecciones, dinero y corrupción: Pemexgate y amigos de Fox*, 2006, México, Ediciones Cal y Arena.

público en varios países. En los últimos 5 años, México se ha encontrado en el tercer bloque, de los países con mayor percepción de la corrupción y se ha colocado alrededor de la posición 100 del índice.¹⁹ Transparencia Internacional mide la percepción de la corrupción, lo que se puede debatir, ya que no es lo mismo percibir la corrupción a que de hecho acontezca. Es necesario considerar otros índices con metodologías más rigurosas, como el Latin American Public Opinion Project (LAPOP) de la Universidad de Vanderbilt.

El LAPOP tiene varios ámbitos de análisis, uno de ellos la corrupción. Se pregunta directamente a los entrevistados, y en lo que respecta al tema de corrupción (tema 15), las preguntas se enfocan a la corrupción de servidores públicos, como policías, fuerzas armadas, poder judicial, ayuntamientos o gobiernos estatales, así como instituciones educativas o de salud. En los resultados de frecuencia, en las preguntas sobre el tema de la corrupción se observa que la *victimización* por temas de corrupción gira en torno a un 25% de los encuestados, mientras que la percepción de la corrupción se encuentra en un 75%, lo que significa, en otras palabras, que 50% de los encuestados tiene miedo o sabe que se convertirá en víctima de la corrupción en cualquiera de estos sectores. Se observa que hay una correspondencia bastante débil entre la victimización en los temas de corrupción y la corrupción en sí, lo que remite al concepto mencionado en el marco teórico sobre el efecto de cascada, aunque las variables no coincidan o no se correlacionen y, por lo tanto, a la imperiosa necesidad de profundizar el estudio.

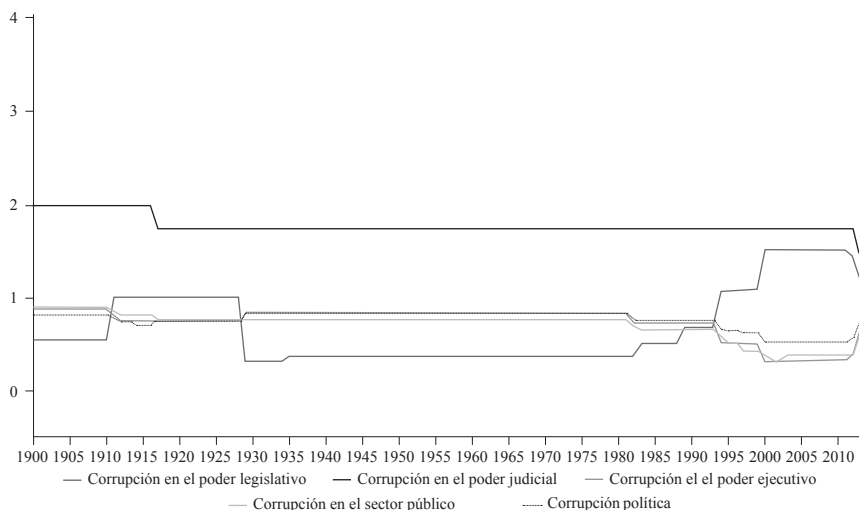
Las cifras empeoran cuando se habla de corrupción en temas directamente relacionados con el sistema político y la democracia. Así, en el tema “Apoyo al sistema político” se consulta lo siguiente: “¿Hasta qué punto diría que el gobierno actual combate la corrupción en el gobierno?” El resultado, que puede ir de 1 (nada) hasta 7 (mucho), se agrupa del 1 al 4, con un porcentaje acumulado mayor a 65%; además, tan solo un 6.35% considera que se combate mucho. Lo mismo sucede si se realiza una tabulación cruzada utilizando la misma variable y el

¹⁹Según Transparencia Internacional, México ha ocupado las siguientes posiciones en el último lustro: 2011: 100; en 2012: 105; en 2013: 106; en 2014: 103 y en el último *ranking* de 2015: 95. Véase <<http://www.transparency.org/cpi2015#results-table>>, consultado el 18 de agosto de 2016.

tema “Democracia”, con la pregunta siguiente: “En su opinión, ¿México es un país muy democrático, algo democrático, poco democrático, o nada democrático? (1) Muy democrático (2) Algo democrático (3) Poco democrático (4) Nada democrático”. La mayor frecuencia se encuentra en “Algo democrático”, pero con un nivel de combate de corrupción por debajo de la media.

Con estos argumentos, es claro que la corrupción tiene efectos perniciosos en todos los sentidos. A pesar de ello, la corrupción disfrazada en lo público y, más aún, en lo político, es la que realmente genera una terrible insatisfacción en la sociedad mexicana, un hartazgo que parece haber alcanzado un techo de cristal en las élites políticas de la democracia y del sistema político nacional; empero, siempre ha estado presente y ha permanecido prácticamente constante. Un análisis de la corrupción en los diversos ámbitos de la esfera del poder muestra que desde 1900, el sector político ha proyectado una imagen de naturaleza corrupta, con muy pocas variaciones y sin llegar nunca a cifras aprobatorias (Gráfica 1).

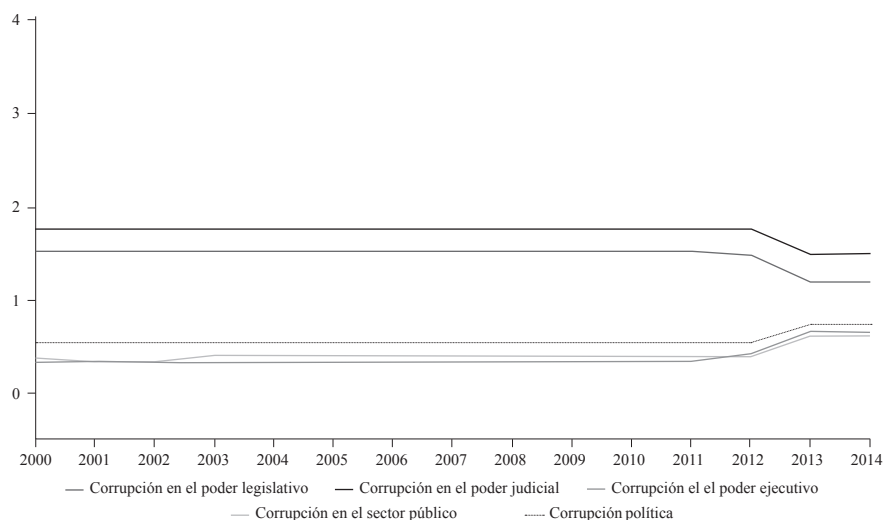
GRÁFICA 1
Evolución de la corrupción en México de 1900 a 2014



Fuente: Datos tomados de Varieties of Democracy (V-Dem).

Un análisis más reciente de las mismas variables (Gráfica 2), iniciado en 2000, muestra que las variaciones son prácticamente imperceptibles y que en las cinco esferas analizadas: Ejecutivo, Legislativo, Judicial, Sector Público y Política, no se observan avances relevantes en los últimos tres lustros, a pesar de la adopción de México de esquemas de transparencia y rendición de cuentas a principios del siglo XXI.

GRÁFICA 2
Evolución de la corrupción de 2000-2014 en México



Fuente: Datos tomados de Varieties of Democracy (V-Dem).

Los índices de Transparencia Internacional y los análisis de LAPOP y V-Dem son muy oportunos y coinciden en señalar que la corrupción no es un problema específico de México; por el contrario, es un fenómeno mundial. Los datos confirman que la corrupción, en todas sus gamas, es muy común en los países con un alto grado de desigualdad y pobreza, como en América Latina, salvo a países como Uruguay, Chile y Costa Rica, donde, además, se encuentran los mayores niveles de satisfacción con la democracia.

Las tendencias sobre estudios de corrupción

Ya se ha hablado de la importancia de la corrupción y de sus repercusiones, además de temas que giran en torno a la percepción y la victimización. Al paso de los años se ha identificado a la corrupción con el sector público (incluso en la política); sin embargo, actualmente hay tendencias mundiales que buscan reprimir la corrupción en todas sus ramas, incluyendo el sector privado. Así, recientemente se han efectuado reformas de los delitos de corrupción debido a “los graves escándalos descubiertos en los últimos tiempos que han generado una profunda preocupación en la opinión pública y desprestigio en las instituciones”.²⁰ Lo anterior es llamativo, porque los países mejor ubicados en el *ranking* de transparencia o de percepción de la corrupción son los que han dado inicio a esta nueva tendencia de lucha contra la corrupción (Alemania, Francia, Holanda, Suiza, Inglaterra y últimamente Italia, España y Portugal), los cuales tienen como referente los artículos 12, 21 y 22 de la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción. Según Blanco Cordero, los modelos de tipificación se pueden dividir en cinco: 1) países que consideran que la conducta es corrupta cuando se menoscaba al empresario o corporación (Francia, Inglaterra y Holanda), 2) países donde lo que se menoscaba es la competencia leal (Suiza y Alemania), 3) países que tipifican la corrupción del sector público (Suecia), 4) países que exigen que cause un daño patrimonial efectivo (Italia), y 5) países que además incluyen la corrupción en el deporte (España). Es una muestra de la expansión e internacionalización de la lucha contra la corrupción según criterios de armonización de herramientas y mecanismos de corte internacional.²¹

Así pues, el panorama se hace cada vez más amplio y ha surgido la necesidad de adoptar medidas de prevención y de represión, aunque en el debate se mantiene una posición clara en decir que la corrupción

²⁰ I. Blanco Cordero, “La reforma de los delitos de corrupción mediante la ley orgánica 5/2010: Nuevos delitos y aumento de penas”, 2010, *La Ley* (7534), p. 6.

²¹ D. Benito y G. Cerina, “Apuntes sobre los delitos de corrupción: Problemas actuales y perspectivas de reforma”, en N. Matellanes, E. Fabián Caparrós y M. Diego (coords.), *De los delitos y de las penas, hoy: La nueva reforma del código penal*, 2009, Salamanca, Ratio Legis, pp. 61-94; A. Myers Gallardo, “Corrupción en el deporte”.

no es problema del arquetipo jurídico, sino un asunto cultural. Es decir, perfeccionar una ley es un paso importante, pero la sociedad civil es la que a través de recursos morales puede poner verdaderos límites a la corrupción. Entre las diversas tipificaciones de corrupción, la que parece ser el mayor de los males en deterioro de la democracia y de sus instituciones es la corrupción política. Este fenómeno, tampoco muestra una cara conceptual bien definida, pero es un tipo de corrupción muy ilustrativa y de gran impacto mediático, una verdad empírica evidente.²²

En esta vertiente, los estudios de Godoy y de Astudillo siguen la línea interesante que plantearon Heidenheimer y Johnston en 1970,²³ al tipificar a la corrupción política basada en las percepciones éticas de la clase política y la opinión pública, lo que sirve para entender los actos corruptos y, además, conocer sus diferencias. Para esta rama de la doctrina, la corrupción se encuentra en una zona negra, blanca y gris.²⁴ La bibliografía de la corrupción política es vasta, pero hay coincidencias en que socava el interés público y los valores de la sociedad, altera los procesos democráticos, pone en riesgo la igualdad y la libertad humana, genera discrecionalidad en el contrato público, desmorona la buena opinión de lo público y deslegitima al Estado y a sus propios representantes, que son los sujetos que contravienen las disposiciones legales y los principios éticos de la democracia, la cual, a pesar de todo y de su vulnerabilidad, es el mejor sistema para combatirla,²⁵ como señala Astudillo: “solamente en una democracia

²²F. Laporta, *La corrupción política. Introducción general*, 1997, Madrid, Alianza Editorial.

²³Véase A. Godoy, *Consideraciones generales sobre la corrupción y su prevención*, 1996, Chile, Universidad Católica; J. Astudillo, “Reflexiones sobre la corrupción, la democracia y la transparencia en el ejercicio de las funciones públicas”, en A. Carrillo y A. Myers Gallardo, (coords.) *Corrupción y delincuencia económica*, pp. 13-26.

²⁴Se habla de *corrupción negra* entre los políticos, cuando se realizan actos universalmente conocidos, como el soborno; *corrupción blanca*, cuando los actos constituyen transgresiones, pero son aceptadas y toleradas como males necesarios, por ejemplo: una cooperación o propina para acelerar un proceso administrativo o judicial, y *corrupción gris*, en la que se encuentran todas las conductas que no coinciden entre las élites políticas y opinión pública, por ejemplo: nombrar funcionarios para cumplir compromisos políticos o bien el nepotismo o amiguismo.

²⁵Una de las definiciones más concretas sobre corrupción política la da Malen: “los actos de corrupción política son aquellos que constituyen la violación activa o pasiva, de un deber posicional o del incumplimiento de una función de carácter político con el objeto de obtener un beneficio extraposicional, cualquiera sea su naturaleza”.

es posible hacer frente a la corrupción con una relativa esperanza de éxito y dentro de ella la transparencia resulta esencial en esta lucha”.²⁶ Conforme al argumento anterior, es injusto hacer una crítica a la democracia partiendo de que en países democráticos existe corrupción, y que, por tanto, la democracia es un lugar fértil para que esta se desarrolle. Como se ha señalado, la corrupción es endémica y absolutamente nadie tiene su monopolio. Ante esto, la democracia tiene como su mayor aliado a la transparencia.

La transparencia es el arma y escudo que tiene la sociedad para que, a través de una cultura arraigada en sus valores, el actuar del corrupto sea más complejo: a medida de que la mirada de lo social se extiende, es más difícil ir en contra de los valores y principios de lo democrático y por ende generar mayor confianza en los representantes que tienen la obligación de cumplir su contrato social y que la cosa pública sea administrada por gobernantes probos y, en suma, cumplir, en términos prácticos, con la Carta Democrática Interamericana de la Asamblea General de la OEA,²⁷ manteniendo, como señalaba Lujambio: “un debate y discusión en temas de transparencia, rendición de cuentas y construcción de confianza en la sociedad y el Estado mexicano”.²⁸

Todo esto cobra un especial interés debido a que, con estos principios y tendencias, se puede asegurar que México, por lo menos en el entramado del Sistema Nacional Anticorrupción, ha hecho caso omiso de varias de las líneas mayoritarias internacionales sobre prevención, investigación y sanción de la corrupción. La nueva tendencia internacional, a pesar de generar grandes debates doctrinarios, ha permanecido en los Estados que gozan de mayor reputación en este tema y no únicamente en la corrupción pública, sino también en lo privado y lo político. Para comprobarlo, a continuación se hará un análisis de contenido de las normas y reformas que emanaron del Sistema Nacional

²⁶ J. Astudillo, “Reflexiones sobre la corrupción”.

²⁷ Fue aprobada el 11 de septiembre de 2001. En el artículo 4º, primer párrafo, se lee: “Son componentes fundamentales del ejercicio de la democracia la transparencia de las actividades gubernamentales, la probidad, la responsabilidad de los gobiernos en la gestión pública, el respeto por los derechos sociales y la libertad de expresión y de prensa”.

²⁸ Lujambio, “Presentación”, en Alberto Baqueiro (coord.), *Transparencia, rendición de cuentas y construcción de confianza en la sociedad y el Estado mexicano*, 2006, México, IFAL.

Anticorrupción, con la finalidad conocer los temas más sobresalientes y ver hacia dónde transita este sistema.

Análisis del contenido del Sistema Nacional Anticorrupción

El análisis de contenido es una “técnica de investigación que sirve para la descripción objetiva, sistemática y cuantitativa del contenido manifiesto de alguna comunicación”.²⁹ Es una herramienta de naturaleza cuantitativa que trabaja con datos cualitativos. Su principal método consiste en sintetizar grandes volúmenes de información para facilitar la representación estructurada de un conjunto de datos, con el objetivo de generalizar resultados y comprobar, cuando sea necesario, hipótesis.³⁰ Tiene la ventaja de comprender dos funciones: la heurística (descriptiva), que permite visualizar el contenido, y la función de administración de la prueba (inferencial), para comprobar hipótesis. Aquí se pretende visualizar diferentes variables (nodos) para ver el grado de importancia y presencia que tienen dentro de cada uno de los textos, con el objetivo de ver cuánto se acerca el Sistema Nacional Anticorrupción a los estudios más importantes y, además, cuánto se acerca a una mirada sobre esta materia en los estudios realizados por Alonso Lujambio.

Es claro que un documento votado o aprobado por un partido, por un Parlamento o un Congreso es el reflejo de una posición frente a temas previamente discutidos, en este caso, la corrupción. Es importante analizar los textos que dieron vida al Sistema Nacional Anticorrupción, porque ofrece una mejor base para estimar la posición y captar la variación real de cada uno de dichos documentos (leyes o reformas), así como el papel

²⁹ B. Berelson, *Content analysis in communication research*, 1952, Glencoe III, Free Press.

³⁰ S. Alonso, A. Volkens y B. Gómez, *Análisis de contenido de textos políticos. Un enfoque cuantitativo*, 2012, Madrid, CIS (Cuaderno Metodológico, 47). Los autores señalan que es una técnica nueva, que surgió al aplicar las grandes tecnologías al análisis de contenido de textos políticos, con el fin de comparar estrategias de los partidos políticos en Estados Unidos y Reino Unido, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, varios han sido los proyectos en Europa Occidental y en Norteamérica que ponen de relieve la necesidad de analizar a fondo, palabra por palabra, frase por frase, lo que un texto significa.

que cumplen los diferentes niveles de gobierno en la elaboración de dichas normas.³¹

La metodología que se emplea es un análisis de contenido de las siete leyes del Sistema Nacional Anticorrupción, mediante un esquema de clasificación estándar en un área única con 10 variables (nodos),³² que permiten formular inferencias válidas y reproducibles a partir de la interpretación de las propias normas. Lo anterior traza un panorama más amplio que ofrece respuestas a muchas preguntas de investigación relevantes para futuras investigaciones y que derivan de la investigación principal de este ensayo: la corrupción.

Los resultados del análisis arrojan datos muy interesantes. En todos los casos, el tema “Cooperación, coordinación, gobernanza y judicialio”, fue el de mayor presencia y de más referencia en las siete leyes analizadas; es decir, todas muestran un arquetipo que cavila sobre temas muy generales y de aplicación de la norma, haciendo referencia a otras normas nacionales (nunca internacionales) y enfocándose en temas de coordinación entre las distintas autoridades para llevar a cabo actividades de tipo procedimental que emanan de cada una de las normas. Además, en cinco de las siete leyes, el tema de la fiscalización ocupó el segundo puesto, lo que hace pensar que las normas, aparte de ser normas que partan de la prevención, se dedican esencialmente a inspeccionar e investigar las actividades de los rubros de la administración pública en los diferentes niveles y ejercicios del poder, para dar cumplimiento a las normas vigentes (gráficas 3 a 9).

A pesar de que es claro que la corrupción es el tema central del Sistema Nacional Anticorrupción, en todos los casos del análisis, en el contenido, tanto en referencias, mención de recursos o hasta el propio conteo de palabras, los temas relacionados con la corrupción no tienen una presencia importante, ni de manera individual ni general (corrupción,

³¹ M. McDonald y I. Budge, *Elections, parties, democracy: Conferring the median mandate, 2005*, Oxford, Oxford University Press.

³² Las variables son las siguientes: Cooperación, coordinación, gobernanza y judicialio; Corrupción; Corrupción política; Corrupción privada; Corrupción pública; Democracia, Buen gobierno y Estado de derecho; Fiscalización; Participación ciudadana; Rendición de cuentas; Transparencia.

corrupción política, corrupción privada y corrupción pública). Se puede argumentar que es el tema central, lo cual es muy justo; no obstante, en un análisis más profundo se observa que los temas corrupción política y corrupción privada fueron olvidados por el legislador.

El tema de la transparencia no supera en ninguno de los casos el umbral de 10%, lo cual es extraño, tomando en cuenta que es la principal herramienta para combatir a la corrupción. Lo mismo sucede con el tema de la participación ciudadana, que apenas tiene una presencia notable en la Ley General del Sistema Nacional Anticorrupción (13.13%), pero queda prácticamente anulada en el resto de las demás leyes, siendo que el gran impulso de este sistema fue precisamente la presión de la ciudadanía.

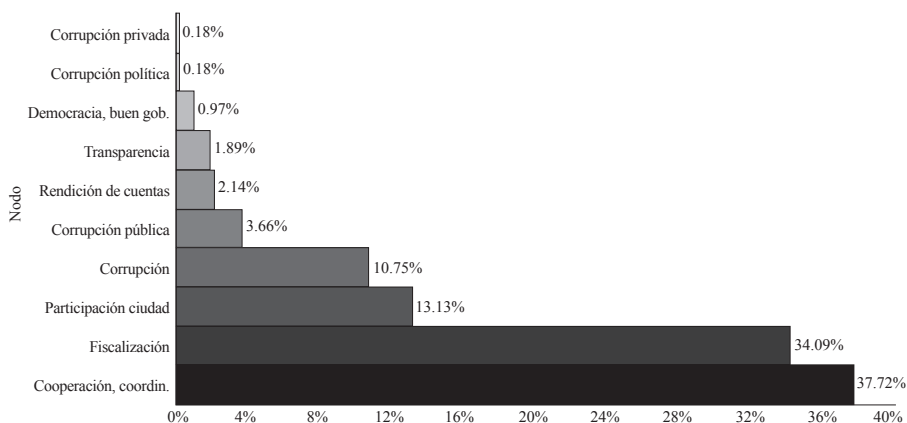
Por su parte, los temas rendición de cuentas y democracia, buen gobierno y Estado de derecho tienen una presencia en prácticamente todas las leyes, aunque en una proporción de menos de 10%. Lo anterior es relevante, debido a que la corrupción es un agente que deslegitima la democracia, y en este Sistema Nacional Anticorrupción, el legislador no consideró darle un mayor tratamiento partiendo de que una buena administración pública y el mantenimiento del orden constitucional son fundamentales para hacer prevalecer el Estado de derecho, la democracia y el buen gobierno.

En suma, el análisis del contenido del Sistema Nacional Anticorrupción muestra que su arquetipo de construcción jurídica mantiene movimientos pendulares entre la fiscalización y la aplicación de la norma a través de procedimientos legales, es decir, un intervencionismo muy grande del Estado, que deja desarmada la participación ciudadana. Además, el sistema tiene una visión cortoplacista que no busca mejorar la imagen de lo público, en gran parte, marcado por el cálculo de votos e intereses electorales. Pareciera, pues, que cuando se trata de mantener una disciplina en la administración pública, la regla es que, a mayor reglamentación, mayor capacidad de prevenir, perseguir y sancionar, olvidando que la aplicación de los principios básicos de la buena regulación: transparencia, rendición de cuentas, proporcionalidad, coheren-

cia y orientación de objetivos claros, son mucho más prácticos para asegurar un Estado de derecho y un buen gobierno.³³

Por otro lado, también es un prototipo que pone de manifiesto un amplio margen de ideología y pluralismo político, amén de la representatividad política de cada una de las Cámaras, lo que podría darle un margen de maniobra para validar la actuación de la administración pública, el sistema político y los demás órdenes de gobierno, desde la perspectiva del cumplimiento de los principios institucionales y reglas del derecho administrativo, es decir, una mayor exigencia que vincula diversas obligaciones, tales como lealtad constitucional, eficacia administrativa, profesionalismo, relación con la ciudadanía y, sobre todo, una buena administración.³⁴

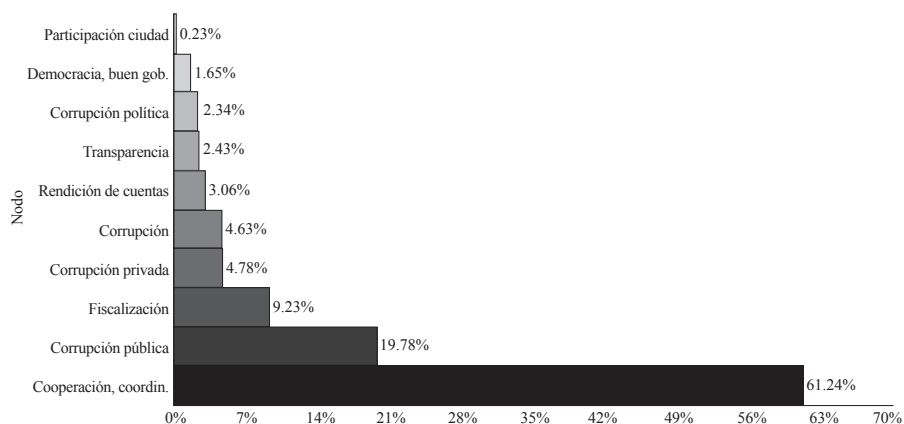
GRÁFICA 3
Ley General del Sistema Nacional Anticorrupción



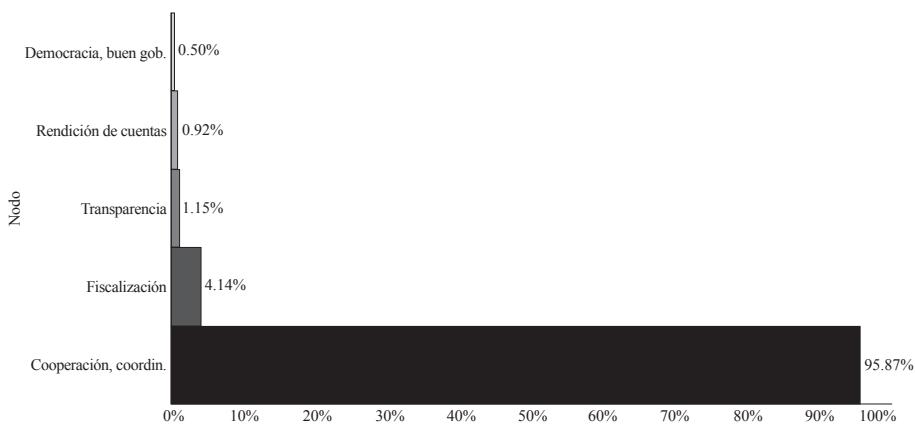
³³ Véase B. R. T. Force, *Regulation-less is more. Reducing burdens, improving outcomes*, 2005, Task Force; R. Rivero Ortega, “Paradojas de la intervención administrativa económica: El bucle de la mejora regulatoria”, *La administración pública entre dos siglos*, 2002, *Ciencia de la administración, ciencia política y derecho administrativo: Homenaje a Mariano Baena del Alcázar*, pp. 1437-1448.

³⁴ A. Ferraro, *Reinventando el Estado. Por una administración pública democrática y profesional en Iberoamérica*, 2009, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública.

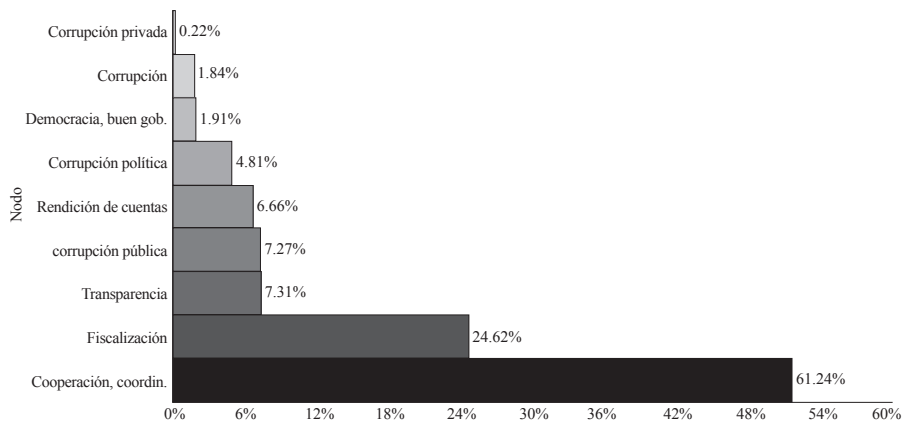
GRÁFICA 4
Ley general de responsabilidades administrativas 3 de 3



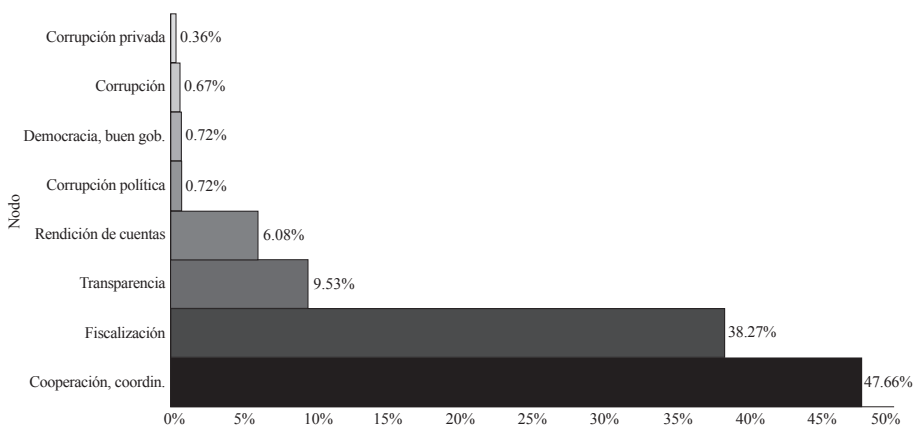
GRÁFICA 5
Ley orgánica del Tribunal Federal de Justicia Administrativa



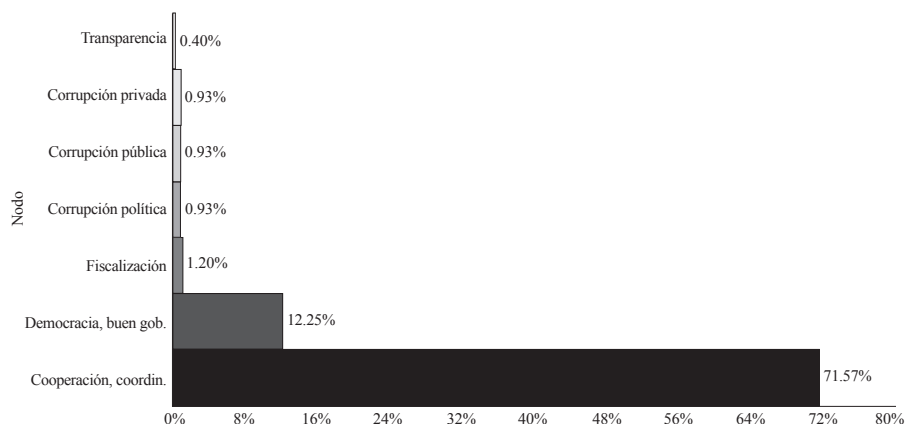
GRÁFICA 6
(Reforma) Ley Orgánica de la
Administración Pública Federal



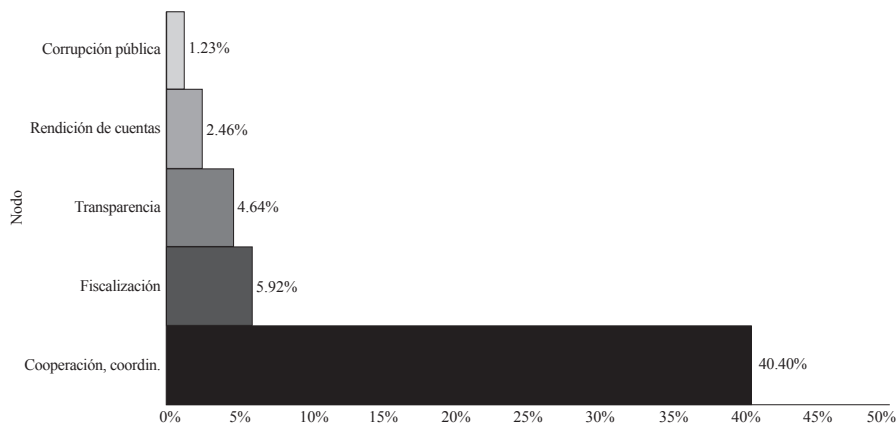
GRÁFICA 7
Ley de Fiscalización y Rendición de Cuentas
de la Federación



GRÁFICA 8
Reformas al Código Penal



GRÁFICA 9
Ley General de Contabilidad Gubernamental



Una mirada desde la obra de Alonso Lujambio

A principios del siglo XXI, con la tendencia internacional sobre el tema de transparencia y rendición de cuentas, la sociedad mexicana vio que la corrupción estaba tras el espejo de un país que recién transitaba de

un sistema de partidos hegemónico a uno de multipartidismo, que fue, según Alonso Lujambio, “un punto de inflexión”.³⁵ Para muchos, la corrupción era un “jinete del Apocalipsis”. Lujambio cumplió un papel esencial. No fue solo un espectador en la primera línea, sino un *constructor* del camino rumbo a la transparencia que, dicho sea de paso, afrontó y enfrentó pugnas mediáticas por las reticencias de varias dependencias ante su obligación de rendir cuentas. En el Instituto Federal de Acceso a la Información (IFAI) su tarea principal no era acabar con la corrupción de un tajo, eso es imposible, sino poner en la cabeza de todos los mexicanos la importancia de la transparencia y del derecho a la información. Como prueba de ello, ya en la praxis jurídica, dio un gran paso en 2007 al impulsar y proponer al Congreso de la Unión la modificación del artículo 6° de la Constitución,³⁶ para cumplir con una regla básica de convivencia de cualquier democracia, con el objetivo de cambiar drásticamente la política nacional.

Su interés sobre los problemas que sufre la democracia en América Latina se refleja en la crítica que hizo a Roberto Gargarella, en la que más que cuestionar aseveraciones sobre la postura de este, muestra una gran preocupación sobre dos aspectos que lastiman particularmente la corrupción: gobernabilidad y estabilidad democrática.³⁷ Además, en el campo electoral, su lucha contra la corrupción no fue únicamente en el espectro de lo político, sino también, en la academia. En su artículo de 1993 “Presidentes y congresos. Estados Unidos, la experiencia latinoamericana y el futuro mexicano”, concluye, entre otras cosas, que el patronazgo lubrica las relaciones de poder en México y, de manera perniciosa, genera una gran corrupción que afecta la moral pública y

³⁵ Lujambio, “La evolución del sistema de partidos, 1988-1994”, en J. Alcocer (ed.), *Elecciones, diálogo y reforma*, 1995, México, Nuevo Horizonte-Centro de Estudios Para un Proyecto Nacional; L. Whitehead, “Una transición difícil de alcanzar: La lenta desaparición del gobierno del partido dominante en México”, 1996, *Política y Gobierno*, 3(1), 31-59; J. Silva Herzog, “Partido hegemónico y transición democrática”, en *loc. cit.*

³⁶ Esta reforma fue un proceso democrático prácticamente sin precedentes. Lo aprobó la Cámara de Diputados el 6 de marzo de 2007 por unanimidad (425 votos a favor) y más tarde, el 24 de abril de 2007, el Senado (111 votos a favor). Finalmente, fue ratificado por los Congresos de la mayoría de los Estados de la República Mexicana.

³⁷ Lujambio, “Los problemas de la democracia según Gargarella”, *Isonomía*, 1995.

la legitimidad democrática del régimen.³⁸ Más adelante, en su ensayo “La incertidumbre constitucional”, junto a Carrillo hace un tratamiento interesante retomando lo que Mainwaring y Scully señalan sobre la disciplina partidista, poniendo de relieve el hecho de que, hasta ese momento, la no reelección en México generaba compra de votos y “simple y llanamente, corrupción”.³⁹ Hoy, 18 años después, en México se retoma la reelección.⁴⁰ Cuando Lujambio fue invitado a la División de Asistencia Electoral de Naciones Unidas para la Misión de Irak, al hablar de la creación de un sistema electoral no se equivocó al señalar lo siguiente: “Lo que resulta de especial importancia es que exija un juego electoral transparente, que llame a que los actores entren a ese juego y que anuncie su interés de no dinamitarlo a la postre con posiciones teocráticas”. Subrayó también que la transparencia, en el juego de lo político, es columna vertebral en las democracias viejas y nuevas.⁴¹

Lo anterior hace recordar que, para poder combatir a la corrupción, la construcción de un Estado —como en Irak— o la reinención de este —como en México— debe realizarse de abajo arriba.⁴² En tal sentido, Lujambio tenía muy clara la idea de la verticalidad de la política mexicana, empezando con la familia y los municipios. Por eso citaba lo que debatieron González Luna y Gómez Morín: “si al municipio se le abandona a la corrupción, el fraude, el abuso del poder, contribuye al entronizamiento inhumano de las fuerzas del mal y, por otra parte, resiente en sí mismo y en la familia, más pronto o más tarde, los efectos de esta desviación antinatural”.⁴³

Muy sugestivo fue el interés de Lujambio en la vida de Manuel Eduardo de Gorostiza, autor de la *Cartilla política* (1831), quien al

³⁸ Lujambio, “Presidentes y congresos. Estados Unidos, la experiencia latinoamericana y el futuro mexicano”, *Foro Internacional*, 33 (133), 1993, pp. 517-560.

³⁹ U. Carrillo y A. Lujambio, “La incertidumbre constitucional. Gobierno dividido y aprobación presupuestal en la LVII legislatura del congreso mexicano, 1997-2000”, *Revista Mexicana de Sociología*, 1998, pp. 239-263.

⁴⁰ A. Myers Gallardo, “A reforma política no México: Uma análise crítica dos avanços e retrocessos nas novas leis eleitorais do país”, *Paraná Eleitoral*, 3(3) 2015.

⁴¹ Lujambio, “Un sistema electoral para Irak”, *Nexos*, 1 de agosto de 2003.

⁴² A. Ferraro, “Reinventando el Estado”.

⁴³ A. Lujambio, “Padres fundadores y una idea: Los orígenes de la estrategia municipal-federalista del PAN”, *Espiral*, 4 (11) 1998.

igual que el propio Lujambio tenía un vivo interés por la construcción de la democracia, la participación y la representatividad en su creación, y en especial, por transparentar los asuntos electorales, ya que, según Gorostiza, el escrutinio privado, lejos de contener a la corrupción, la precipita, incitando al disimulo y al engaño.⁴⁴

En sus actividades frente al IFAI, Lujambio mostró la necesidad de que la transparencia se convirtiera en un canal de comunicación e información con funcionarios muy profesionalizados, un modelo de organización administrativa *neoweberiana* (gerencia en redes) con una cultura de calidad de servicio, resultados de cogobernanza, el gobierno como actor en redes y la cooperación entre actores para recobrar el espíritu de lo público, acercándose precisamente a la idea de Weber sobre el “conjunto de trabajadores intelectuales, altamente especializados, mediante una larga preparación” y evitando que se cerniera la corrupción, la improvisación y la incompetencia.⁴⁵

En la misma tangente, en su ensayo “¿Por qué constitucionalizar?”, escrito con Becerra, mantiene la postura de Guillermo O’Donnell y Robert Dahl de que cuanto más información tenga la sociedad, más democrático es el gobierno. Además, estaba consciente del auge de la tecnología y de cómo esta abría la gran posibilidad de construir permanentemente mecanismos e instrumentos para inhibir y evitar la corrupción.⁴⁶

Así pues, tanto en la academia como en lo político, Lujambio fue un actor importante en la consolidación de instituciones importantes para México (IFE e IFAI), fue de esa clase rara, casi extinta, de políticos y académicos que llevaron las acciones a la altura de las ideas. Su mayor preocupación fueron los problemas de estabilidad y gobernabilidad y, por lo menos en su pluma, en la visión más sustantiva de la democracia, tenía la convicción de que la política junto con la academia podría formar buenos políticos, representantes incorruptibles y transparentes.

⁴⁴ M. E. de Gorostiza y A. Lujambio, *Cartilla política*, 2006, México, Fondo de Cultura Económica.

⁴⁵ M. Weber, *El político y el científico*, 1919, Madrid, Alianza Editorial.

⁴⁶ R. Becerra y A. Lujambio, “¿Por qué constitucionalizar?”, en *Democracia, transparencia y constitución. Propuestas para un debate necesario*, 2006, México, III, UNAM-IFAI.

Partiendo de las líneas anteriores, pareciera que el Sistema Nacional Anticorrupción está alejado de varios principios de la democracia sustantiva, desde el origen (Pacto por México), hasta su integración. En este análisis de contenido se muestra que los temas más destacados de la carrera de Lujambio (democracia, buen gobierno, transparencia, participación ciudadana) no son la estructura de fondo del sistema, que no parece un sistema con talante liberal, demócrata y progresista, sino todo lo contrario, parece que se elaboró a golpe de escándalos⁴⁷ y se catalizó con fines electoreros.

Conclusiones

No hay una tesis rectora que asocie las ideas de este ensayo con la propuesta teórica de la obra de Alonso Lujambio; no obstante, el lector tiene en sus manos una revisión muy profunda de la bibliografía que permite contrastar el estado actual de las reflexiones sobre la corrupción en México, el Sistema Nacional Anticorrupción y la preocupación y ocupación de un hombre de ideas que se complementaba con sus dotes académicas y políticas abroqueladas. La capacidad intelectual y la claridad política de Lujambio es muy escasa en la sociedad política mexicana, lo que parece inversamente proporcional a la claridad de visión del Sistema Nacional Anticorrupción.

A pesar de la ausencia de temas que reflejen la calidad y talento democrático del Sistema Nacional Anticorrupción, en el análisis de contenido se muestra que efectivamente hay pilares importantes en la lucha contra la corrupción: coordinación, prevención, detección, control, sanción, disuasión y demás temas que se analizaron aquí. No obstante, de poco sirve un Sistema Nacional Anticorrupción dotado de tantas herramientas, si la población percibe que desde el presidente hasta este último peldaño del sistema político sigue habiendo opacidad, ilegalidad y corrupción que, además, minan la legitimidad de todo el sistema.

⁴⁷R. Bustos Gisbert, “Corrupción política: Un análisis desde la teoría y la realidad constitucional”, *Teoría y Realidad Constitucional*, 2010 (25), 69.

Garzón Valdés señala acertadamente que los actos y actividades corruptas son solo la punta del iceberg de problemas mucho más profundos, que convierten en utópico e inviable el proyecto democrático.⁴⁸ Según este argumento, el nuevo Sistema Nacional Anticorrupción no devuelve la fe en la democracia, sino que solo le da una muy pequeña migaja a la ciudadanía con la que probablemente, por fin, la clase política estará un poco más supervisada. No queda claro aún si se rompe o no con un paradigma y la sensación del mexicano de pie, según todos los índices, es como la frase de una novela de Ayala Anguiano: “México, la nación más corrompida que ha visto la humanidad desde la época en que Calígula nombro cónsul a su caballo”.⁴⁹

Cuanto se habla de corrupción, los retos no son pocos, y mucho menos fáciles. La historia ha impuesto retos a cada generación de mexicanos. Este ensayo pone en blanco sobre negro que la lucha contra la corrupción es un reto que permea la vida política, económica y social, y que la principal dificultad es construir una ciudadanía que crea que puede exigir, cuestionar, denunciar, y que abandone la idea de que compartir la información pública es un acto de filantropía. Otro reto fundamental es superar la predisposición antropológica creada por el mal humor social y la sensación de impotencia ciudadana frente a la ignominia de sus luchas que violentan sus voluntades (por ejemplo, la Ley 3 de 3). Para ello, es esencial cumplir con la mayor prontitud posible una de las metas estructurales del Sistema Nacional Anticorrupción: que los propios ciudadanos lo presidan con autonomía.

Se asume que muchos de los temas aquí planteados ameritan un análisis sustantivo y conceptual mucho más profundo y riguroso, tarea que, por motivos de espacio y tiempo, queda pendiente para otra ocasión. No obstante, estas breves reflexiones sobre corrupción y democracia servirán para un estudio más provechoso en el futuro.

⁴⁸ E. Garzón Valdés, “Acerca del concepto de corrupción”, en M. Carbonell y R. Vázquez (coords.), *Poder, derecho y corrupción*, 2003, México, Instituto Federal Electoral, ITAM, Siglo XXI.

⁴⁹ Armando Ayala Anguiano, *El día que perdió el PRI*, 1976, México, Contenido.

©ITAM Derechos Reservados.

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

NOTAS

EL MITO ILUSTRADO DE LA MODERNIZACIÓN

*Guillermo Lara Villarreal**

RESUMEN: La modernidad es, además de una época, un valor, aunque su sentido se vincula eminentemente con los criterios de la Ilustración. Así, modernizar significa impulsar el progreso, la racionalidad y la civilización. Sin embargo, tal imagen no es completa, pues lo moderno incluye los valores románticos que se vuelven hacia lo natural, el pasado, lo mítico y lo poético, dimensiones irrenunciables de la vida humana cuyo rescate transforma la manera de interpretar el tan actual proyecto, epistémico y político, de modernizar.

PALABRAS CLAVE: modernidad, ilustración, racionalidad, civilización.

THE ENLIGHTENED MYTH OF MODERNITY

ABSTRACT: Modernity is considered not only an era, but a value, although its meaning is being principally linked to Enlightenment's criteria. Thus, to modernize signifies the stimulation of progress, rationality, and civilization. However, such image is not complete because modernity contains those romantic values gravitating toward the natural, the past, the mythical, and the poetic, unalienable aspects of human life and their salvage implies transforming the interpretation of that current project, epistemic and political, of modernizing.

KEYWORDS: modernity, enlightenment, rationality, civilization.

EL MITO ILUSTRADO DE LA MODERNIZACIÓN

La necesidad creará un héroe que, privado de protección divina, se desligue de la ley divina. Solo así servirá para llevar a cabo la hazaña que, tan necesaria para los dioses, a los dioses, sin embargo, les está prohibido realizar.

RICHARD WAGNER, *La valquiria*

162

El habitual comienzo de todo curso de filosofía es el apartado titulado “el paso del mito al logos”, con el que pretende escenificarse el nacimiento de la filosofía, desvinculándola por completo del pensamiento mítico y religioso, como si el conocimiento y el saber que objetivamente dé claridad al universo, finalmente llegaran al mundo, superando con Tales de Mileto las ilusiones fantásticas de los poetas anteriores. Esto es pura falsedad. La filosofía, que presumiblemente habría comenzado con Tales, nunca pretendió siquiera consumir la aniquilación del mito. Este sobrevivió a todos los filósofos, incluso a los grandes Platón y Aristóteles. Si el mito hubiera terminado con el advenimiento del logos, nos sería desco-

nocida la historia de Edipo, de Orestes, de los Argonautas, de Electra, de Hércules, de Penteo, de Antígona, etc. Ciertamente, están presentes en una tradición antiquísima,¹ pero sus relatos, como son conocidos en la actualidad, aparecieron en tiempos de Sócrates o antes. Los mismos juegos olímpicos, por ejemplo, rituales eminentemente religiosos, subsistieron durante varias décadas después de Cristo.

Ahora bien, el propio abordaje filosófico contiene significados importados del mito. Como disciplina seminal, la filosofía necesitó servirse del lenguaje de fuentes diversas para poder hablar. Así, conceptos como causa, principio, ley, orden, etc., son

¹ La historia de Edipo, por ejemplo, aparece brevemente en la *Odissea*, XI, 271.

eminentemente jurídicos.² De igual modo, la presencia mítico-religiosa atraviesa toda la filosofía griega. “Tales decía que todo está lleno de dioses.”³ El flujo del río heracliteano es Rea, la madre de los olímpicos, mientras que, por su parte, Empédocles habla sin problemas de Afrodita, del Deseo (*Filótes*) y la Discordia (*Neikós*) en su *mýthos*.⁴ Y ni se diga el uso pedagógico que Platón hace de los mitos. El griego sabía, a diferencia de muchos que enseñan filosofía hoy, que el mito *es* logos.

El origen de esta separación puede remontarse al pensamiento ilustrado, que en su afán por dignificar a la ciencia desdeñaba las vanas apariencias: “el esquema de la superación del mythos por el logos [...] gana su validez a través del presupuesto del progresivo ‘desencantamiento’ del mundo. Representa la ley progresiva de la historia del espíritu mismo y [...] se acepta como incommoviblemente

evidente”.⁵ Que la filosofía represente una superación de las falsas sombras de la poesía es análogo a lo que la modernidad se atribuye a sí misma: la consolidación de un sistema de la verdad, independiente de ficciones religiosas, cada vez más estable, exacto y certero. “La modernidad se origina primariamente en el proceso de una *diferenciación y delimitación frente al pasado*. La modernidad se separa de la, hasta ahora, tradición predominante.”⁶

Así, para los modernos, es objeto de presunción el abandono de antiguas supersticiones y su dotación de verdadera objetividad. Finalmente, se renunciaba a la alquimia por la química; se dejaba de hacer astrología para convertirla en astronomía. “La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia. Hace solo alrededor de un siglo y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estar-se ya sobre la pista de la misma”,⁷ afirmaba Kant.

² Según el estudio que realiza Ernst Cassirer del pensamiento de Axel Hägerström, “bajo la máscara de los conceptos jurídicos se descubren siempre conceptos míticos. [...] Ahí donde la jurisprudencia clásica veía un sistema lógico, rigurosamente ensamblado, de conceptos, Hägerström ve tan solo un complejo de representaciones mágicas: el pensamiento mágico aflora, según él, aunque enmascarado, también en el presente”. Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, 2010, Barcelona, Herder, trad. de Roberto R. Aramayo, pp. 129-130.

³ Aristóteles, *De anima*, 411a.

⁴ *Cfr.* Empédocles, B17.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 1977, Salamanca, Sígueme, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, p. 340.

⁶ Josetxo Beriain, “El doble ‘sentido’ de las consecuencias perversas de la modernidad”, en *Las consecuencias perversas de la modernidad*, 1996, Barcelona, Anthropos, trad. de Celso Sánchez Capdequí, p. 10.

⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 2007, México, Taurus, trad. de Pedro Ribas, BXII.

NOTAS

La dirección del espíritu progresivo tendía a reafirmar la superioridad del logos por encima del mito. Pero la ciencia, cada vez más objetiva, no solo desmentía las imágenes de los sueños poéticos, sino que también construía un mundo cada vez más técnico y cada vez más urbano, pues lo silvestre es territorio de las ninfas y recordaba la vida salvaje que fácilmente ilusiona a los hombres con vincularse a la naturaleza. El paso del mito al logos es un avatar de la *modernización*: “La idea de modernización aparece en sus primeros

Dicha pretensión, sin embargo, no es del todo acertada, puesto que los mismos científicos que presuntamente habrían enterrado aquellas supuestas supersticiones las continuaron practicando. “Durante el Renacimiento, las llamadas ciencias ocultas —la magia, la alquimia, la astrología— eran predominantes todavía, y hasta tuvieron una nueva época de florecimiento. Kepler fue el primer gran astrónomo empírico que pudo describir los movimientos de los planetas en términos matemáticos exactos. Pero fue extremadamente difícil dar este paso decisivo, pues Kepler no tuvo que luchar tan solo contra los tiempos, sino contra sí mismo. Astronomía y astrología eran inseparables todavía. El propio Kepler fue nombrado astrólogo de la corte imperial de Praga, y hacia el término de su vida llegó a ser astrólogo de Wallenstein.” Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, 2004, México, FCE, trad. de Eduardo Nicol, 2a. ed., pp. 347-348. Similar es el caso de Newton, para quien, “aunque el interés por la alquimia lo acompañó toda su vida, el trabajo alquímico, propiamente dicho, duró, al menos, 24 años, en los que se dedicó a recopilar, leer y comentar todos los textos alquimistas que se podían conseguir tanto por los canales tradicionales como por aquellos que únicamente circulaban entre los grupos clandestinos”. José E. Marquina, *Newtoniana*, 2011, México, UNAM, p. 32.

análisis en el marco analítico del neoevolucionismo, como un proceso hacia la meta de la modernidad según el modelo dicotómico: tradicional-moderno de cambio social, o, en palabras de Bendix, el modelo ‘antes y después’”.⁸ Sin embargo, esta radical apropiación de lo moderno es injustificada, pues solamente representa una de las direcciones espirituales de la época.

El término de modernidad es traducción del concepto original de *modernité*, que Baudelaire introdujo en el siglo pasado, entendida como la forma de experimentar lo que es nuevo. Un siglo más tarde, la noción más comúnmente utilizada de modernidad se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa a partir del siglo XVII aproximadamente y que se difundieron desde el siglo de las Luces a nivel mundial.⁹

Este equívoco provoca el olvido de un movimiento eminentemente moderno que se confronta manifiestamente con el ilustrado: el romanticismo. Ahí surgirá como categoría rigurosa el concepto de antigüedad, como todo aquello *que no sea moderno*, como aquel nostálgico pasado de los beatos hombres que nos

⁸ Carlota Soler Puig, “Acerca de la modernización, la modernidad y el riesgo”, *Reis*, 1997, año XX, núm. 80, p. 115.

⁹ *Ibid.*, p. 120.

antecedieron. El saco de lo antiguo se conformará con las viejas culturas de las que ya solo quedan ruinas: griegos, romanos, egipcios, chinos, etc.; pero, también, con las narraciones medievales, las sociedades monásticas y rurales, la vida de los castillos y los caballeros. La antigüedad sería una época irrestrictamente extensa, pues, de suyo, sería miles de años más larga que la modernidad misma: la distancia temporal que hay entre el auge de Egipto y Platón es mayor que la que nos separa a nosotros mismos del filósofo ateniense.

Frente a la creencia ilustrada en la perfección, que sueña con la realización de una liberación de toda “superstición” y de todo prejuicio del pasado, ahora los primeros tiempos, el mundo mítico, la vida no analizada ni rota por la conciencia en una “sociedad natural”, el mundo de la caballería cristiana, alcanzan un hechizo romántico e incluso preferencia respecto a la verdad.¹⁰

El grito romántico frente al ilustrado lo encarna Fausto, quien, al declararse ignorante e incapaz, no obstante ser maestro, médico y doctor, desespera frente a la escasa luz que las ciencias le han brindado. “Por esta razón me entregué a la magia, para ver si mediante la fuerza y la boca del

espíritu, no me sería revelado algún arcano.”¹¹ Ya no es la razón y sus grandes obras técnicas las que ostentan la máxima dignidad: “El fulgor de la naturaleza es la más alta aparición”¹² dice Hölderlin en *El otoño*. Y para asirla, el espíritu debe elevarse mediante un vuelo poético, mágico, místico, pues, en palabras de un entusiasmado Schelling, “ella es como la belleza reposada y tranquila que no atrae la atención con signos estridentes, que no seduce a los ojos vulgares”.¹³ Se da a conocer en plenitud, pero no a quien pretenda medirla y dominarla, sino a quien se atreva a liberarse, con ella, de las ataduras de la finitud: “tiene cada brote de la naturaleza tan solo un instante de plena y verdadera belleza”,¹⁴ pero su potencial contemplador únicamente descubre tan incomparable monumento rozando la sublimidad. “El arte, en cuanto representa la esencia en aquel instante, lo rescata del tiempo; hace que aparezca en su puro ser, en la eternidad de su vivir.”¹⁵ El pensamiento encuentra, en la rigidez de

¹¹ J. W. Goethe, *Fausto*, 2006, Madrid, Alianza, trad. de José Roviralta Borrell, p. 44.

¹² F. Hölderlin, *Poemas de la locura* [edición bilingüe], 2006, Madrid, Hiperión, trad. de Txaro Santoro et al., 10a. ed., p. 119.

¹³ Schelling, *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, 1972, Buenos Aires, Aguilar, trad. de Alfonso Castaño Piñán, 4a. ed., p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 340.

su convenido sistema, el enmascaramiento de la exuberancia de lo real.

Todos los pensadores de la Ilustración habían considerado al mito como una cosa bárbara, como una masa tosca y extraña de ideas confusas y supersticiones primarias, como una simple monstruosidad. [...] Esta idea sufre un cambio radical en cuanto llegamos a los filósofos románticos. En el sistema de estos filósofos, el mito se convierte no solo en objeto de la más elevada atención espiritual, sino en objeto de veneración y reverencia. Se le considera la fuente de la cultura humana.¹⁶

Y, con mayor radicalidad, se le considera una fuente de verdad que le arrebató a la ciencia el monopolio de la validez discursiva. “Y así se comprendió por fin que los mitos han de ser, más que imágenes o metáforas de experiencias que el hombre puede vivir en cualquier momento, revelaciones existenciales reservadas a su propia hora estelar.”¹⁷ El pensamiento mítico, pues, no es un mero despliegue de alegorías, útiles cuando se tiene solo un conocimiento confuso de las cosas, como un preludeo de la razón, sino una forma del pensamiento que ofrece, igualmente,

verdad, aunque sus criterios difieran de los científicos. Renunciando al mito se instauro un velo que impide comprender al mundo en su totalidad, ya que, de hecho, el mito es una de las funciones simbólicas del espíritu: una posibilidad del logos que acompaña, con igual validez, al arte y a la ciencia, por ejemplo.¹⁸ “No solo es propio de la ciencia sino también del lenguaje, del mito, del arte y de la religión el proporcionar los materiales a partir

¹⁸La ciencia misma ha vuelto la mirada hacia los mitos en busca de apoyo y no solo desde sus airoas alturas de presunción. En la década de 1970, se identificó un padecimiento que Joseph Merrick, el llamado *hombre elefante*, haría famoso: el síndrome de Proteus, cuyas características principales son “gigantismo parcial de manos y pies, hipercrecimiento de extremidades o hemihipertrofia, hiperostosis craneal, macrocefalia y manifestaciones cutáneas, tipo hiperplasia plantar cerebriforme, tumores hamartomatosos subcutáneos (lipomas, hemangiomas y linfangiomas) y nevus epidérmicos”. Véase, M.A. Martínez Granero, *et al.*, “Síndrome de Proteus y lipomatosis encefalocraneocutánea, ¿una misma hamartomatosis? A propósito de un caso severo”, en *Anales Españoles de Pediatría*, 1998, vol. XLIX, núm. 5, p. 505. Por otro lado, en el ámbito de la taxonomía, al intentar clasificar especies cuyas características no eran propias ni de animales ni de vegetales, a saber, organismos unicelulares (eucariotes), se creó el nuevo reino *Protista*, el cual, en palabras de Álvaro Chaos, “se compone de gran cantidad de especies cuyas relaciones filogenéticas no están claras. El nombre proviene de un dios del mar caracterizado por cambiar de forma a voluntad y frecuentemente”. Véase, Álvaro Chaos Cador, *¡Hay un dinosaurio en mi sopa!*, 2014, México, FCE/SEP/Conacyt, p. 57. La ciencia, con todo su rigor y objetividad, regresa, para comprender los nuevos fenómenos frente a sí, a figuras mitológicas y, en este caso, al divino Proteo (recordado comúnmente en poesía y filosofía), cuya historia narra Homero en la *Odisea* (IV, 410ss).

¹⁶Cassirer, *El mito del Estado*, p. 216.

¹⁷Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la religión griega*, 2007, Madrid, Sexto Piso, trad. de Juan Jorge Thomas, p. 19.

de los cuales se construye para nosotros el mundo de lo ‘real’, lo mismo que el del espíritu.”¹⁹ La actualidad del mito se porta en la conciencia.²⁰

Por ello, el descrédito de los mitos durante la Ilustración es una contradicción histórica, pues la antorcha que se portaba era, justamente, la del cultivo de la libertad, la creatividad y el pensamiento: “La literatura y el arte, la ciencia y la filosofía, todas tenían un centro común y cooperaban unas con otras para el mismo fin”.²¹ Tal es la *neo-Ilustración* atribuida a Cassirer: el llamado, en una época

¹⁹ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje*, 1998, México, FCE, trad. de Armando Morones, 2a. ed., p. 33.

²⁰ Y, como el propio Cassirer señala, uno de los terrenos más fértiles para los mitos contemporáneos es el ámbito de lo político. “Le ha tocado al siglo XX, nuestra época más técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello, los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones. Esto es una cosa nueva, y una cosa de importancia decisiva. [...] [Pero] para que la palabra pueda producir su efecto consumado hay que completarla con una introducción de nuevos ritos. [...] Cada clase, cada sexo y cada edad tiene un rito propio. Nadie podía andar en la calle, nadie podía saludar al vecino o a su amigo sin ejecutar un rito político. E igual que en las sociedades primitivas, el descuido en uno de estos ritos establecidos ha significado la desgracia y la muerte. Ni siquiera entre los niños se ha considerado esto como un simple pecado de omisión. Se convierte en un crimen de lesa majestad contra el caudillo y el estado totalitario.” Cassirer, *El mito del Estado*, pp. 333-334 y 336.

²¹ *Ibid.*, p. 212. Aunque el autor agrega que “el período de la Ilustración perdió el interés en las especulaciones metafísicas”. *Ibid.*, p. 209.

decolorada por la supuesta modernización, al atrevido despliegue de todas las potencias del espíritu, “que el hombre se vuelva tan libre como pueda llegar a serlo”.²² Grito apasionado a favor de la cultura que deja escuchar un eco romántico.

No puede, entonces, seguirse hablando de una superación del mito cuando, de hecho, una de las facetas del logos mismo es mítica, ya que no todos los actos del lenguaje tienen una intención descriptiva o, digamos, científica, sino que también se dan las expresiones que Austin llama *realizativas*, las cuales son indisociables de los rituales que las acompañan: por ejemplo, que el árbitro declare fuera de juego es realizar ya una acción, pero solo tendrá sentido si las circunstancias del acto son favorables, es decir, si el rito se efectúa con propiedad; el árbitro debe ser el oficial, debe hacer la marcación en los tiempos previstos, etc. Igualmente, una promesa no es un juicio *constatativo* que describa un estado exterior: no es, pues, un juicio de conocimiento. Prometer es actuar. Es perder las certezas del futuro, que tanto valora la supuesta modernización. Los enunciados realizativos son mitos que se corresponden

²² “El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger”, en *Cassirer y su neo-Ilustración*, 2009, Madrid, Plaza y Valdés, trad. y comp. de Roberto R. Aramayo, p. 91.

NOTAS

con un rito, cuya presencia en la cultura es constante e irrenunciable.²³ Justo como sucede, por ejemplo, en el derecho:

Tal como en el uso mítico y religioso del lenguaje la regla de invocación a los dioses, en tanto que precepto, solo puede ser eficaz si se ejecuta exactamente según las fórmulas prescritas, hasta el punto de que la omisión o el cambio de una palabra aniquila la fuerza de invocación, lo mismo vale también originalmente para toda acción jurídica.²⁴

Así, restringir la modernización al ideal ilustrado, científico-técnico, urbanístico, etc. es una arbitrariedad, pues su contraparte, el espíritu romántico que anhela el pasado, lo silvestre, lo poético y lo mágico, es igualmente moderno:²⁵ solo desde la modernidad se puede añorar lo antiguo. La apropiación del *Zeitgeist* que hizo una corriente particular es, a todas

²³ Cfr. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, 1998, Barcelona, Paidós, trad. de Genaro R. Carrió.

²⁴ Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica*, p. 133.

²⁵ Lo cual tiene no solo consecuencias gnoseológicas sino, también, políticas: modernizar a los pueblos no implicaría, entonces, urbanizarlos, purificarlos de sus creencias religiosas, dotarlos de tecnología ni integrarlos a un sistema político mayoritario, regido por valores y costumbres occidentales; ni ver a la naturaleza como la materia bruta en espera de que la industria intervenga en ella, sino como un estado de existencia digna ante la que se vuelve la mirada para conservarla y admirarla en su estado silvestre.

luces, ideológica, lo cual se puede representar, *modernamente*, con un mito: cuando los hombres fueron creados y habitaban el paraíso, en perfecta comunión tanto con la naturaleza como con lo divino, Dios les ordenó no comer del fruto de cierto árbol del huerto. Tentada por la serpiente, Eva comió del árbol de la ciencia del bien y del mal, convidándole a Adán. “Entonces se les abrieron los ojos, se dieron cuenta de que estaban desnudos, entrelazaron hojas de higuera y se taparon con ellas.”²⁶ Abrieron los ojos y vieron que su situación en el paraíso era insuficiente. Escucharon a la serpiente pero no a Dios. Se dieron cuenta de lo que eran y quisieron cambiar, quisieron *progresar*. Aborrecieron la vida silvestre de los cuerpos desnudos entre las hierbas, así que se civilizaron improvisando vestimentas. Abrieron los ojos, pero los cerraron a la vez. El espíritu ilustrado que quiso determinar la ciencia del bien y del mal fue arrojado del paraíso y, desde entonces, no cree en él. Desconfía de aquel idílico pasado en que creyó hablar cara a cara con Dios e invalida la posibilidad de extraer sabiduría en conocerle. Sabe que su estancia en el Edén no es más que una fábula, pues, cuando aun habitaba en él, comió del fruto que lo desmintió de la superstición, comió el fruto de la modernización.

²⁶ Génesis 3, 7.

LA ESCUELA SOCIALISTA DE LA DÉCADA DE 1930 Y LOS PROCESOS DE INTERCULTURALIDAD DEL SIGLO XXI

*Daniar Chávez Jiménez**

RESUMEN: Se analiza la transformación del sistema educativo que impulsó la reforma de 1930 en México, así como su impacto en la homogenización e integración del indígena, con el propósito de construir una identidad nacional. El intento de transformar el país desde la educación fracasó con el giro que le dio Ávila Camacho, y por la reacción de la Iglesia y de los sectores conservadores que se oponían a una educación liberal. Lo único que quedó fue el papel homogeneizador de la educación, lo que ha provocado desigualdad, pobreza y exclusión. Se propone rescatar la educación intercultural que permita la integración social en la diversidad.

PALABRAS CLAVE: educación socialista, Lázaro Cárdenas, interculturalidad, identidad.

RECEPCIÓN: 27 de agosto de 2015.

ACEPTACIÓN: 18 de mayo de 2016.

RANGING FROM THE SOCIALIST SCHOOL OF THE
1930S TO THE INTERCULTURAL EVENTS OF THE
TWENTY-FIRST CENTURY

ABSTRACT: In this article, we will analyze the transformation of the educational system which led to the reform of 1930 in Mexico, as well as its impact on the homogenization and integration of the native people in order to build a national identity. This educational reformation however failed due to changes made by Avila Camacho, the Church's reaction, and conservative elements opposing liberal education. The only aspect that remains is the homogenizing role of education which has caused inequality, poverty, and exclusion. We propose to rescue an intercultural education which allows social integration in diversity.

KEYWORDS: socialist education, Lázaro Cárdenas, interculturalism, identity.

* Investigador de la Unidad Académica de Estudios Regionales de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

LA ESCUELA SOCIALISTA DE LA DÉCADA DE 1930 Y LOS PROCESOS DE INTERCULTURALIDAD DEL SIGLO XXI*

Introducción

170

La reforma de la década de 1930 que implantó la educación socialista en México ejerció una transformación completa del sistema educativo mexicano. La idea era crear una escuela que cumpliera una función específicamente social, según una “nueva cultura del saber”,¹ que se alejara de las ideas religiosas que

hasta el momento formaban parte de los programas educativos y que adoptara contextos de mayor alcance e interacción social, para tener un fuerte impacto en las zonas rurales y más atrasadas del México posrevolucionario.

La importancia del triunfo de esta propuesta, reside fundamentalmente en las implicaciones que tuvo en ese periodo histórico, pues dicha posición era la que mejor recogía el sentir del conjunto de experiencias y prácticas que los maestros venían desarrollando desde hacía más de una década: es decir, la escuela social, la escuela rural. A partir de la reforma constitucional se legitimaba todo el esfuerzo de un cambio en la edu-

* Esta investigación se realizó con documentación reunida en el Archivo Histórico de la Unidad Académica de Estudios Regionales (UAER) de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México en Jiquilpan, Michoacán.

¹ María Teresa de Sierra-Neves, “La escuela socialista”, en <http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_30.htm> consultado el 27 de julio de 2015.

cación que respondía a una realidad social, a la realidad de ese momento.²

Las reformas constitucionales con las que se echó a andar el modelo de educación socialista llegaron unos meses antes de que iniciara la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940), cuando se retomaron los ideales de justicia social que en las etapas posteriores a la revolución habían perdido credibilidad y fuerza. Esos ideales acompañaron a Cárdenas en la gubernatura de Michoacán (1928-1932) y en su campaña por la presidencia de la República, y encontraron en el proyecto de la educación socialista un *locus* ideológico que enarboló la política y la gestión social que impulsó su gobierno en la década de 1930.³ Se trató de una educación que, lejos “de marcar un solo camino, daba cabida a diversas propuestas pedagógicas, siempre y cuando privilegiaran a la comunidad, la propiedad colectiva, al trabajo y al conocimiento útil”.⁴

² *Loc. cit.*

³ Como explica Martha Robles, ya en “el Plan Sexenal”, elaborado en la Segunda Convención Nacional del Partido Nacional Revolucionario, estaban contenidos los puntos en los que Cárdenas se basó para definir su programa educativo: 1) Multiplicación del número de escuelas rurales [...], 2) Control definitivo del Estado sobre la enseñanza primaria y secundaria [...], 3) Atención preferente a la educación agrícola [...] y 4) Sobre la enseñanza de tipo universitario, [...] preparar profesionistas liberales”. *Educación y sociedad en la historia de México*, 1977, México, Siglo XXI, p. 162.

⁴ Susana Quintanilla “La educación en México durante el periodo de Lázaro Cárdenas (1934-1940)”.

El resultado fue la formación de organizaciones populares, que, como explica Gilberto Guevara, se sumaban a los esfuerzos anteriores por crear la educación técnica y la de las escuelas campesinas y rurales, el impulso de becas de corte también popular, así como la formación de centros de educación indígena,⁵ que dieron un nuevo giro a la idea de la responsabilidad civil de la escuela en el cambio y la transformación del México posrevolucionario.

Además, cómo ha señalado María Bertely, se buscaba apuntalar el control del Estado sobre todos los asuntos sociales, conformar una identidad nacional homogénea y edificar un país progresista y moderno, como era la tendencia en la consolidación de las naciones durante la primera mitad del siglo xx.⁶

Durante el gobierno del general Plutarco Elías Calles, el subsecretario de la recién creada Secretaría de Educación Pública, Moisés Sáenz, encargado de la política educativa del gobierno, había creado un concepto

Última consulta: 27 de julio de 2015, disponible en <http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_31.htm>.

⁵ Gilberto Guevara Niebla, *La educación socialista en México, 1934-1945*, 1998, México, Ediciones el Caballito.

⁶ María Bertely, “Panorama histórico de la educación para los indígenas en México”. Última consulta: 27 de julio de 2015, disponible en <http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_5.htm>.

NOTAS

de integración escolar que, como recuerda Bertely, dio un fuerte impulso a la creación de huertos, hortalizas y parcelas dentro de las escuelas, con el objetivo de fomentar el trabajo comunitario y avivar la necesidad de creer en la idea del reparto agrario y de la introducción de nuevas formas de productividad que el gobierno impulsaba para modernizar el campo. “Tal dispositivo influiría integralmente —creía Sáenz— en los campos económico, educativo y recreativo, subordinando al indio, su lengua y su cultura a una comunidad nacional imaginada e integrada por la nueva clase rural; de ahí que Sáenz negara la existencia del indio en México”⁷ y generó esfuerzos por la homogenización e integración del mexicano en pro de construir una identidad nacional sólida y con carácter, como sucedía en otras partes del mundo occidental.⁸ En el año de la toma de posesión el 30 de noviembre de 1934, Cárdenas expresó en un mensaje al pueblo de México:

[Lo que] la escuela socialista persigue, es identificar a los alumnos con las aspiraciones del proletariado, fortalecer los vínculos de solidaridad

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Desde esta perspectiva homogeneizadora se formularon las políticas de la educación pública, independientemente de sus diferencias ideológicas, tanto antes como durante la época de la educación socialista y durante los modelos de la política educativa de nuestro país de las siguientes décadas.

y crear para México, de esta manera, la posibilidad de integrarse revolucionariamente dentro de una firme unidad económica y cultural.

De este modo, la escuela ampliará sus actividades, constituyéndose como la mejor colaboradora del sindicato, de la cooperativa, de la comunidad agraria, y combatiendo, hasta destruirlos, todos los obstáculos que se oponen a la marcha liberadora de los trabajadores.⁹

En esta investigación se rescatan documentos contenidos en el Fondo Francisco J. Múgica y en la Colección Lázaro Cárdenas del Archivo Histórico de la UAER, con la intención de asomarnos a la ideología y la orientación de la política educativa que prevalecería durante el periodo cardenista. El objetivo es comprender el papel que la educación socialista tuvo en la construcción del México contemporáneo y la forma en la que la política nacional, a partir del gobierno de Manuel Ávila Camacho, trazó una nueva política educativa de corte liberal y neoliberal que generó transformaciones en las estructuras socioculturales y socioeconómicas de nuestro país, definió las perspectivas del desarrollo en las zonas rurales, modificó las políticas de construcción nacional y transformó el

⁹ Colección Lázaro Cárdenas. Sección Epistolar, caja en reorganización, expediente en reorganización, documento 1.

proyecto educativo ligado hasta entonces a la idea de justicia social, lo que con el tiempo dio como resultado mayor empobrecimiento de un sector social ya de por sí deteriorado, que impulsó la emigración tanto de las áreas rurales como las urbanas de varias partes del territorio nacional y reconfiguró su estructura geopolítica.

La educación socialista en México

Los orígenes de la educación socialista están en los ideales que había forjado la Revolución Mexicana casi dos décadas atrás, aunque su antecesor más inmediato fue el proyecto que el general Plutarco Elías Calles había echado a andar en la década de 1920 con la premisa de que el país necesitaba un periodo prolongado de progreso social y desarrollo económico. La educación, por supuesto, también caía bajo la lupa de los ideólogos revolucionarios que veían en ella un instrumento para estimular la producción en el campo y dar impulso a la industria nacional.

En 1934, la Confederación General de Trabajadores expresó en una carta dirigida a las cámaras de diputados y senadores de México:

Las organizaciones obreras genuinas, las que son producto del esfuerzo y la lucha de los trabajadores, las que

se agrupan dentro de la Confederación General de Trabajadores y no son organismos artificiales hechos para defender intereses de políticos a base de componendas de las Juntas de Conciliación y Arbitraje y en los Departamentos del Trabajo, no pueden menos de tener una enorme desconfianza en el sentido de que los políticos burgueses intenten defraudar como siempre los intereses del proletariado, mixtificando lo que dentro del presente régimen capitalista y en esta etapa de transición debe ser la escuela con tendencias hacia el socialismo, que se ha venido llamando escuela socialista.

La escuela socialista genuina, como todas las instituciones humanas será evolutiva, pero seguramente no podrá existir en toda su pureza sino cuando haya desaparecido el régimen de propiedad privada y se hayan socializado los instrumentos de producción, circulación y distribución de riqueza. En las presentes condiciones sociales, todo lo más que podemos aspirar será sin duda a que nuestro sistema educativo, que hasta ahora ha sido un enorme lastre conservador de prejuicios y tradiciones económicas, políticas y religiosas, se oriente por nuevos y fructíferos rumbos.¹⁰

Como explica Arce, la modernización se convirtió, no solo durante el gobierno callista, sino también en

¹⁰Fondo Francisco J. Múgica. Sección volúmenes, volumen 29, documentos 15-16. 6. Definiciones de las modalidades esenciales de la Escuela Genuina de tendencia Socialista, foja 2.

NOTAS

los siguientes, en el proyecto que debía llevar a México a la consolidación en todos sus niveles, político, económico y social; además, se pensaba que con la modernización llegaría la era de la abundancia¹¹ y se aliviaría la pobreza del campo, porque la historia de la educación rural y campesina del México de las primeras décadas del siglo xx no solo refleja un intento por alfabetizar al pueblo mexicano sino, ante todo, es un esfuerzo por organizar el campo económicamente “y sentar las bases de un nacionalismo político”¹² de integración que perduraría durante la segunda mitad del siglo xx. La escuela rural de repente pareció convertirse en el

centro de la comunidad; en una nueva iglesia con nuevas deidades. Se veneraría al progreso, pero no solo como un ideal económico sino como una forma de vida comunitaria que perseguía un ideal ulterior: el de un México unido racial, espiritual y materialmente. Los niños y adultos que

¹¹ Para un análisis sobre el mito de la abundancia y la modernización que durante el siglo XIX impulsó las políticas liberales y sus contrapartes, el pesimismo histórico y el pesimismo cultural, véase Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, 1997, Barcelona, Andrés Bello, trad. de Carlos Gardini.

¹² Francisco Arce, “En busca de una educación revolucionaria: 1924-1934”, en Josefina Zoraida, Dorothy Tanck, Anne Staples y Francisco Arce, *Ensayos sobre la historia de la educación en México*, 1981, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, p. 151.

asistían a las escuelas rurales aprenderían mediante el trabajo, los principios de la solidaridad social y del amor a la patria. Se les enseñaría a vivir en el sentido amplio de la palabra: a trabajar eficientemente, a organizarse en comunidad; a sentirse componentes de una comunidad nacional; aprender civismo, higiene y hasta formas organizadas de recreación y esparcimiento.¹³

¹³ *Ibid.*, p. 155. La batalla que se entabló con el establecimiento de la escuela socialista en los escenarios políticos y sociales del México de la década de 1930 enfrentaba claramente dos intereses ideológicos diferentes: el de los que decían defender las ideas revolucionarias y el de los sectores más conservadores de la sociedad. En el extracto de la sesión del día 17 de septiembre de 1933, durante la campaña de apoyo a Cárdenas, el Gran Partido Socialista del Centro, en la ciudad de Celaya, y de voz de Jesús Pérez Vela, responsable General del Partido, expresó la confianza en la labor del ejecutivo en el próximo gobierno: “en forma brillante expuso la necesidad de que la educación del campesino sea hecha por el maestro hombre exclusivamente, porque solo así se le podrá ir inculcando al mismo tiempo que aprende el alfabeto y los números, los principios revolucionarios y de civismo que debe tener todo habitante de una Nación progresista y democrática como lo es nuestra Patria” (Fondo Francisco J. Múgica. Sección volúmenes, caja 8, volumen 24, foja 63). Sin embargo, los “valores que se propusieron para ser enseñados en las escuelas variaban de una región a otra y de un grupo social a otro. Coexistieron y se enfrentaron constantemente la educación católica, la educación laica, la escuela racionalista, la educación activa, la educación socialista y muchas otras” (*ibid.*, pp. 146-147). En todos los casos, la lucha entre los dos modelos educativos, uno en extinción y representado por la jerarquía eclesiástica, terratenientes, gobernadores y autoridades municipales, y el otro, que decía representar los intereses del pueblo y de la Revolución Mexicana, tenía un trasfondo de posicionamiento ideológico entre los grupos que buscaban hacerse con el poder.

Fueron personalidades como José Vasconcelos, Narciso Bassols¹⁴ o el mismo Moisés Sáenz los encargados de sentar las bases de los modelos educativos que, por supuesto, también se persiguieron años después en el gobierno del general Lázaro Cárdenas.¹⁵ Pese a algunas

¹⁴El nombre de Narciso Bassols es importante para el estudio de la historia de la educación en México, ya que durante su paso por la Secretaría de Educación Pública, como explica Guillermo Montaño, “logró que se cumpliera el Artículo 123 que obliga a las negociaciones agrícolas a la creación de escuelas, que desde entonces se llaman ‘Escuelas del Artículo 123’. A las Misiones Culturales se les dio una orientación y un contenido más definido, así como a las Escuelas Normales Rurales y a las de Enseñanza Agrícola”; “La educación rural”, en Leandro Gómez Navas *et. al.*, *La educación. Historia, obstáculos y perspectivas*, 1967, México, Nuestro Tiempo, p. 81.

¹⁵En Michoacán se desarrolló en 1933, bajo la dirección de Moisés Sáenz, el proyecto de la estación educativa experimental de Carapan. La intención era impulsar la educación indígena en el estado, principalmente en comunidades purépechas del municipio michoacano. El proyecto también formaba parte de los ideales de justicia social, renovación e integración que Cárdenas promovía en las comunidades indígenas y rurales y que caracterizaría la reforma educativa que, ya como presidente de la República, definiría el perfil de la política agraria, educativa y social de su gobierno.

El Proyecto Carapan “fue una más de las acciones educativas emprendidas por el gobierno para incorporar al indio a la sociedad nacional, el programa tuvo una doble cara, por un lado, surgió de la necesidad de llevar educación a las poblaciones indígenas, por otro lado, pretendió cambiar la lengua y la cultura de la población *p’urhépecha*. Lo que pretendía Sáenz no era brindarles educación a los indígenas, sino asistir a sus comunidades para aprender de ellos y así identificar las características que marcarían las pautas para permitirle al gobierno introducir sus políticas”; Alfonso Zambrano y

diferencias, la principal de ellas tal vez fue el papel mediador de Cárdenas con los sectores más conservadores de la sociedad y las jerarquías eclesiásticas, con las que no quiso confrontar abiertamente como sucedió con los gobiernos anteriores, el proyecto modernizador cardenista tenía un punto en común que lo ligaba al proyecto de nación instituido décadas antes por todos los gobiernos posrevolucionarios: la homogenización no solo de hombres y mujeres que deberían saber exaltar su sentimiento nacionalista, perseguir la formación técnica y científica, anhelar una enseñanza integral que los ayudara a construir una nación fuerte, una sociedad que pudiera rebasar los umbrales de pobreza y atraso social del México posrevolucionario, sino también la homogenización de todo el proyecto de gobierno y de todas las instancias, dependencias y organizaciones institucionales, lo cual se lograría en los siguientes años.

D. Hernández, “El proceso de enseñanza aprendizaje en escuelas primarias bilingües p’urhépecha de Carapan, Michoacán”, 2011, tesis de licenciatura, Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo, pp. 54-55. Sobre la conservación y continuidad del proyecto de educación e integración indígena de Carapan, Lázaro Cárdenas, cuando todavía era gobernador del estado de Michoacán, le escribió a Francisco J. Múgica una carta fechada el 20 de mayo de 1932: “Sería de enorme beneficio para la clase indígena que tiene serios problemas como es la falta de enseñanza agrícola y su desarrollo industrial. Voy a dejar iniciada esta obra y la recomendaré con todo calor”; Colección Lázaro Cárdenas. Sección Epistolar, caja 1, expediente 13, foja 9.

NOTAS

En una carta fechada en abril de 1932, Cárdenas le escribió al general Francisco J. Múgica:

En Michoacán los asuntos marchando con los pasos que Ud. conoce, lento efectivamente porque no hemos podido hacer todo lo que uno se propone por circunstancias mil que se cruzan a cada momento; pero si sigue el programa en todos los sectores y creemos que seguirá su marcha hasta conseguirse en uno o dos periodos más la realización de la satisfacción de tierra que necesitan los pueblos; la mejoría del salario y la depuración en la propia Admón. de elementos identificados para que no estorben el programa educativo.¹⁶

176 | Todo el proyecto de nación de la época, desde la formación del partido único hasta los proyectos de crecimiento económico y los esfuerzos por modernizar tecnológica e industrialmente al país, desde la construcción de una identidad nacional hasta la creación de las escuelas agrícolas y campesinas o las misiones culturales, desde las confrontaciones que llevaron al ejecutivo federal a otorgar en 1929 la autonomía de la Universidad Nacional y la creación del Instituto Politécnico Nacional, descansó sobre la idea de que era imprescindible educar según una normativa

¹⁶ Colección Lázaro Cárdenas. Sección Epistolar, caja 1, expediente 13, foja 3.

social, lejos de los fanatismos religiosos y en pro de la igualdad social, económica y cultural con un único modelo, administrado y vigilado por el Estado.¹⁷

¹⁷ La idea de hacer a todos los ciudadanos iguales nació, naturalmente, a causa de las grandes diferencias y los enormes rezagos que presentaba el campo mexicano con respecto no solo a las urbes de la República, sino también a otros países. El 7 de noviembre de 1933, en plena campaña presidencial, la Unión Vanguardista Revolucionaria por medio del secretario de Acción Social de la Unión le dijo al general Cárdenas: “El materialismo histórico, imperativamente, nos dice y demuestra que las dotaciones de tierra a los pueblos implican una necesidad permanente. En efecto, una minoría rural del país está poseyéndolas; otra está esperando dotaciones, como consecuencia de sus solicitudes, y, la gran mayoría, por consejos de curas, por amenazas de terratenientes, en connivencia con autoridades venales, o simplemente por abandono e ignorancia no ha hecho uso de sus derechos, pero que, en un momento dado, forzosamente se abstraerán de prejuicios o temores, y reclamarán sus derechos agrarios”; Fondo Francisco J. Múgica. Sección volúmenes, caja 8, volumen 24, foja 63. Pero el espíritu unificador, la idea de hacer unidimensional al hombre, la idea de forjar la ciudadanía, junto con la necesidad de modernización, fue principalmente un proyecto del Estado moderno occidental por controlar la vida del hombre y someterla bajo la guía del conocimiento, producto de las ideas liberales del siglo XIX, como ha explicado Santiago Castro-Gómez, no solo para reestructurar la economía “de acuerdo con las nuevas exigencias del capitalismo internacional, sino también [para impulsar] la redefinición de la legitimidad política, e incluso la identificación del carácter y los valores peculiares de cada nación, demandando representación científicamente avalada sobre el modo en que ‘funcionaba’ la realidad social [porque solo] sobre la base de esta información era posible realizar y ejecutar programas gubernamentales; Santiago Castro-Gómez, “El problema de la ‘invención del Otro””, en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, 2004,

Ya antes de asumir la presidencia de la República,¹⁸ durante el informe presentado al Congreso del estado de Michoacán al término de su periodo como gobernador, el futuro presidente de México dijo:

La diversidad escolar en los programas de enseñanza, muchos de los cuales son antónimos entre sí, impiden concretar las orientaciones ciertas que debe dar el Estado [...].

No basta con que en los planteles educativos se impartan las nociones generales de las ciencias. Es preciso además que, sobre todo, la escuela sea una preparación para la vida, un trasunto de las realidades cambiantes y una disciplina de perfección en la cual se esté forjando las voluntades de los hombres.

El Estado se halla en condiciones de renovar constantemente su programa de enseñanza conforme lo vayan determinando las nuevas modalidades de la vida; pero el problema

se complica y se alzan los obstáculos frente a los planteles particulares de la educación, cuyas resistencias a las corrientes modernas hacen que se prolongue en la conciencia colectiva una condición nefasta de anarquía [...].

En tales circunstancias, ya que el Estado es responsable, como representante de la colectividad, de los intereses de ésta, se impone como medida de salud social el establecimiento de la escuela única, esto es, de la escuela del Estado.¹⁹

Las reformas al artículo 3° de la Constitución Política y el fuerte impulso que tuvo entre los adeptos del Partido Nacional Revolucionario (PNR) y sus satélites²⁰ permitieron a Lázaro

¹⁹ Lázaro Cárdenas, *Ideario político*, selección y presentación de Leonel Durán, 1972, México, Serie Popular Era, p. 205.

²⁰ En la carta citada que dirige la Confederación General de Trabajadores a las cámaras legislativas, escribió que “cumpliendo con los acuerdos tomados por el Décimo Congreso de la misma, ha resuelto dirigirse por conducto de ustedes a los C.C. Diputados y Senadores, para exponer sus puntos de vista con respecto a la implementación de la escuela socialista que se pretende mixtificar y para proponer a la vez la reforma en que consideramos debe quedar redactado el art. 3° de la Constitución General una vez hecha la reforma que se intenta. Nosotros sostenemos fundamentalmente que los trabajadores no deben esperar su liberación como una consecuencia del gesto humanitario de los burgueses o los políticos profesionales, sino de la fuerza proveniente de las organizaciones obreras y campesinas, preparada en los sindicatos para hacer uso de la presión económica a fin de lograr sus finalidades”; Fondo Francisco J. Múgica. Sección volúmenes, volumen 29. 6. Definiciones de las

México, Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, p. 288. En el caso de México, en la década de 1930 esos programas gubernamentales pretendían ser afines a la ideología revolucionaria.

¹⁸ Durante su gira como candidato a la Presidencia, Cárdenas “dio a conocer al país sus ideas avanzadas en materia educativa. Las opiniones que emitió influyeron grandemente en el ambiente político para facilitar la realización de la Reforma [educativa], y aportaron ideas de fondo para la solución de los diversos problemas relacionados con la misma”, Alberto Bremauntz, *La educación socialista en México (antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934)*, 1943, México, Imprenta Rivadeneyra, p. 174.

NOTAS

Cárdenas establecer las bases de su ideología política como presidente de la República. La normativa fue crear una unidad entre todos los actores sociales y las entidades políticas y públicas de corte popular y rural, con la intención de apoyar al campo mexicano (redistribuyendo la riqueza) y, por supuesto, fortalecer la idea de la soberanía nacional sobre los recursos naturales (que años más tarde daría origen a las expropiaciones de los ferrocarriles y de la industria petrolera); y la “educación socialista fue uno de los emblemas de su propaganda”.²¹ Un día antes de las elecciones del 30 de junio de 1934, en un

modalidades esenciales de la Escuela Genuina de tendencia Socialista, fojas 15-16.

²¹ Quintanilla, *loc. cit.* En una entrevista realizada al general Lázaro Cárdenas en 1937 en el periódico *El Nacional* (publicada con el título “México pospone cualquier plan de colonización”), el general expresó a grandes rasgos otros elementos que también había buscado y seguía buscando la escuela pública para el crecimiento del campo mexicano en esos años: “El presupuesto de la Nación registrará el año entrante considerables aumentos, dedicados a estimular diversas actividades en las zonas caracterizadas como indígenas. Se dará un impulso a la fundación de escuelas rurales, rebasando las cifras previstas y la creación de planteles de educación superior y de especialidades industriales agrícolas: se estudia la creación de una carrera corta, correspondiente a la de médico rural, para poner al servicio de las colectividades los primeros auxilios y atenciones médicas, con criterios científicos, que a la vez sirvan como instructores para higienizar poblados, combatir endemias e implementar salubridad”; Colección Lázaro Cárdenas. Sección Epistolar, caja 32, carpeta 4, documento 1, entrevista: El problema indígena en México, foja 2.

discurso oficial en el estado de Durango, Cárdenas dijo con entusiasmo:

La enseñanza laica, preconizada por el artículo tercero constitucional, se explica como un triunfo de los constituyentes del 57 al desaparecer de los códigos la imposición de la religión católica como religión oficial, como consecuencia de la separación de la Iglesia y del Estado y del imperio de la ley sobre aquella; más la supervivencia anacrónica de su interpretación liberalista, mantienen al Estado como neutral en contra de la función activa que le señala el moderno Derecho Público, y obliga al gobierno de la Revolución a reformar para continuar inquebrantable su compromiso de emancipación espiritual y material de la población mexicana.²²

No se hicieron esperar las reacciones en contra de las nuevas políticas educativas de parte de los sectores más conservadores. A fin de cuentas, el problema real radicaba en el hecho irreversible de que una unificación educativa en vistas a crear una unidad nacional (uno de los objetivos que perseguía la escuela socialista) requería un factor imprescindible: la suma de todas las voluntades políticas, pero también sociales.

La violencia y el dogmatismo implícitos en algunas ideas educativas del Estado provocaron una gran reacción

²² Cárdenas, *op. cit.*, p. 201.

no solo en contra de las ideas educativas oficiales, sino en contra de todo lo que sonara a monopolio educativo. Desde los años de la persecución religiosa hasta poco tiempo después existió entre diversos grupos una gran desconfianza hacia las enseñanzas del estado. Esta desconfianza tuvo su origen en las campañas desfanatizadoras²³ emprendidas por varias escuelas oficiales, en los proyectos estatales para establecer una educación sexual y en la imposición posterior de la educación socialista. A partir de entonces la educación extraescolar en las familias católicas comenzó a rivalizar y a combatir las enseñanzas oficiales. La familia reafirmó su papel formativo en el proceso educativo y la educación perdió ascendencia como agente de transformación social.²⁴

El conflicto, como explica Susana Quintanilla, tuvo múltiples rostros

²³ En una carta fechada en mayo de 1932, el general Francisco J. Múgica le escribió al general Lázaro Cárdenas respecto de la intromisión de la Iglesia en los asuntos del Estado: “Tengo que darle un abrazo como preámbulo de esta carta, como felicitación por la famosa Ley Limitativa de los zánganos clericales, pero insisto en que las sanciones de la mencionada Ley sean más eficaces, pues de otra manera será negativa en manos de gobernantes, nada amigos de estas ideas y que muy bien pueden llegar en el futuro, al poder de Michoacán”; Colección Lázaro Cárdenas. Sección epistolar, caja 1, expediente 13, fecha 20 mayo 1932, foja 9. Esto ejemplifica el espíritu anticlerical de varios sectores gubernamentales, que Cárdenas pudo matizar durante su gobierno para lograr cierta estabilidad política que había faltado en la década anterior.

²⁴ Arce, *op. cit.*, pp. 147-148.

y no solo quedó en el plano de las ideas o de los debates ideológicos. Fueron ejecutados maestros, principalmente en las zonas rurales; algunas aulas quedaron reducidas a cenizas y el llamado de la Iglesia y los padres de familia organizados para no asistir a las clases impartidas por el gobierno tuvo mucho éxito en algunos estados. Se hizo común la creación de planes de estudio paralelos a los impuestos por el gobierno y la impartición de estos programas educativos clandestinos contrarios a la ordenanza oficial. El “Estado respondió a los ataques mediante el cierre de escuelas y de iglesias, la ‘purga’ de maestros considerados ‘reaccionarios’, la expulsión de sacerdotes y de monjas, las campañas militares y la entrega de armas a los campesinos leales al gobierno”.²⁵ La Secretaría de Educación Pública adquirió cada vez mayor poder y un control centralizado para paliar el desorden que imperaba en las provincias. Aunque los esfuerzos centralizadores de la Secretaría de Educación Pública no solo ayudaron a formar un poder central que más tarde tendría graves consecuencias para la educación y, en general, para todo el sistema político mexicano, también ayudaría a que la SEP

en coordinación con otras dependencias [pudiera] ampliar los horizontes de las comunidades y hacerlas partí-

²⁵ Quintanilla, *op. cit.*

NOTAS

cipes de asuntos que unían al conjunto de los mexicanos. Maestros, niños, padres de familia y escuelas de toda la República acudieron al llamado hecho por el mandatario para apoyar la valiente decisión de nacionalizar las compañías petroleras, reunir fondos con el fin de pagar las deudas y defender la soberanía frente a las amenazas bélicas de los Estados Unidos y el boicot comercial acordado contra México. Durante la primavera de 1938 los planteles fueron convertidos en centros de acopio, propaganda y apoyo a la expropiación petrolera.²⁶

El proyecto de educación socialista concluyó al finalizar la presidencia de Cárdenas. Francisco J. Múgica, aspirante a sucederlo, adoptó también la premisa de la necesidad de sostener un fuerte programa educativo para el campo mexicano. En un documento

²⁶ *Loc. cit.* “Por el momento [dijo el presidente Cárdenas en la ciudad de Monterrey ante el sindicato de obreros y el movimiento de huelga el 8 de febrero de 1936] nos urge resolver los problemas económicos y de organización interna de los Ferrocarriles Nacionales, de la Industria Petrolera, de los Trabajadores del Estado, de las diversas industrias socializadas ya puesta en marco, total o parcialmente, de administraciones obreras. Y no solo por el interés en el éxito de cada uno de esos casos, sino porque debemos evitar que los fracasos o errores aislados se conviertan en manos de nuestros enemigos en arma eficaz contra cada uno de esos esfuerzos, y lo que es más peligroso, contra todo intento de reforma del actual defectuoso orden social”; Colección Lázaro Cárdenas. Sección Epistolar, caja 32, carpeta 5, documento 21, fojas 4 y 5.

del archivo personal de Francisco J. Múgica se encuentran las siguientes reflexiones, que son muestra de la tendencia ideológica que movía los apoyos políticos y sociales que buscaban encumbrarlo en la silla presidencial para el periodo 1940-1946:

Los profesores deben reclamar su condición de trabajadores de la enseñanza y en su calidad de obreros, organizar sus sindicatos de clase. Los trabajadores de la enseñanza deben proclamar como principio de lucha, la lucha de clases. Si intentan crear una sociedad nueva, una sociedad de mutua ayuda, solo podrán lograrlo derrumbando la sociedad actual de parásitos y logreros que se afirman en la explotación, el engaño y el fraude hecho a los verdaderos productores, los obreros y los campesinos, por industriales, comerciantes, banqueros y políticos. Proclamar como un principio de lucha, la división entre explotado y explotadores y llevar este principio a la escuela, y generalizarlo en la enseñanza, lo que equivaldrá a devolver a la ciencia su valor de difundidora de la verdad y no como entonces actualmente, que la ciencia se ha convertido en un vehículo de falsedades que aprovecha a la burguesía.²⁷

²⁷ Fondo Francisco J. Múgica. Sección Documentación suelta, caja 21, carpeta 421, documento 6072, foja 3.

Pero el ganador fue Manuel Ávila Camacho. Con él se restablecieron las relaciones del gobierno con la derecha mexicana y los intereses económicos nacionales y extranjeros, con una fuerte tendencia al corporativismo. Mientras que Francisco J. Múgica significaba la continuación de una política nacional de corte popular y social, Ávila Camacho prometía regresar privilegios y otorgar concesión a los poderosos sectores económicos y políticos del país, así como a sus aliados y socios en el extranjero. Subsidios y condonación de impuestos a grandes empresas y candados a los derechos de los trabajadores y dependencia económica de Estados Unidos reemplazaron a los créditos campesinos y agrarios y, en general, a numerosos proyectos sociales, como educación socialista. Los espacios que dejaba vacíos se llenaron con nuevos colegios privados y con el regreso de una educación religiosa, al cobijo de la familia tradicional.

Los resabios de la educación socialista, su enfoque social y su interés por el campo, fueron sintetizados en el denominado *indigenismo institucionalizado* de Ávila Camacho. Una de las consecuencias negativas de la educación socialista, que heredó a los siguientes programas educativos, fue la idea de integrar a los indígenas de México a todos los asuntos

sociales, culturales y educativos significaba sacarlos de su condición de pobreza e ignorancia y circunscribirlos, aun en detrimento de sus usos y costumbres, de su lengua o de sus tradiciones, a lo que el gobierno creía que debía ser el modelo unidimensional del mexicano. El indigenismo institucionalizado fue la forma en la que la nueva política del Estado mexicano se relacionó con el campo y particularmente con los pueblos indígenas: paternalista, por un lado, pero profundamente asistencialista y corporativista, por el otro lado. La intención final, como explica Miguel Ángel Sámano, era integrar a los pueblos indígenas al desarrollo de la economía nacional.²⁸

Posiblemente el fracaso de la educación socialista, como escribe Arce, fue causa de su falta de realismo: “La sola idea de tratar de crear una educación distinta, o más aún, antagónica a la estructura social prevaleciente, era absurda. El error fundamental radicaba posiblemente en confiar demasiado en el poder transformador de la educación; en pensar que se podía llevar a cabo una revolución social exclusivamente desde las aulas”.²⁹ Además, en México no existían las

²⁸ Véase Miguel Ángel Sámano, “El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): Un análisis”, en <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/3/1333/10.pdf>>, consultado el 27 de julio de 2015.

²⁹ Arce, *op. cit.* p. 185.

NOTAS

condiciones para llevar a cabo un cambio educativo tan radical, que tenía sus principales detractores en los sectores sociales de las clases altas y medias, pero también entre los más desprotegidos. El cambio de dirección en el régimen de Manuel Ávila Camacho no solo no fue sorprendente, sino que se explica por la necesidad de estabilizar la educación pública en México, de pacificar los ánimos políticos y sociales y restablecer las relaciones comerciales con las grandes corporaciones y con los países más desarrollados del mundo, particularmente con Estados Unidos.

Prospectiva de los nuevos enfoques educativos

182

José Manuel Juárez y Sonia Comboni³⁰ han hecho énfasis en que el intento de globalización y homogenización de pueblos, sociedades, culturas, gobiernos y economías ha mostrado, al mismo tiempo, el aspecto más complejo de las sociedades modernas: la exclusión de las mayorías. Volver la vista a la historia que ha desempeñado la educación en el proceso de modernización y en el intento de

³⁰ José Manuel Juárez y Sonia Comboni, "Prólogo", en Sonia Comboni, José Manuel Juárez y María Dolores París, *Hacia dónde va la universidad Pública: La educación superior en el siglo XXI*, 2002, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

centralizar los programas y de las políticas gubernamentales durante el siglo XX en Occidente, es una herramienta indispensable para enfrentar los retos educativos que afrontará el siglo XXI para instaurar una educación diversa que abarque las distintas realidades sociales, principalmente en países muy diversos, como México.

Los resultados de la aplicación de modelos educativos homogeneizadores concebidos en el siglo XX han hecho evidentes sus consecuencias a corto, mediano y largo plazo: desigualdad, pobreza, exclusión. Para "revertir esa situación de pobreza educativa"³¹ y enfrentar la realidad de un acenso cada vez más vertiginoso de la educación privada, impulsada también por intereses privados, se han emprendido esfuerzos por evitar la homogenización de la educación y de la cultura y volver a definir el papel que debe desempeñar la sociedad en la educación pública en México.

La difusión del conocimiento experimenta un fuerte impulso con el crecimiento cada día más importante de usuarios de internet, y la comunicación ampliada por los medios de comunicación masiva, es decir las

³¹ Alejandra Delgado, "Presentación", en Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, *Experiencias innovadoras en educación intercultural*, 2004, México, Serie Documentos, volumen 1, Secretaría de Educación Pública, p. 10.

telecomunicaciones, la microelectrónica, fibras ópticas, y tecnologías derivadas de estos descubrimientos científicos. Por ello mismo, se potencia una sociedad del conocimiento y de la información que ya está presente en la sociedad globalizada. [Los mismos procesos educativos] han ingresado en esta era de la revolución comunicacional para intentar adecuarse a los signos de los tiempos y hacer llegar su mensaje crítico y su formación científica, sirviéndose de los medios disponibles en el mercado para hacer de ellos instrumentos pedagógicos de enseñanza-aprendizaje con el fin de alcanzar a un mayor número de estudiantes virtuales, u ofrecer cursos “ad hoc” a las empresas. La universidad virtual es un hecho, con el tiempo se generalizará abatiendo sus costos y formando nuevas generaciones de estudiantes a distancia, consumidores de información y de conocimientos a domicilio. Esto implica costos crecientes en la investigación y desarrollo, ciclos de vida de los productos más cortos, por consiguiente, un mayor costo para los alumnos [...]. Empero, la tendencia hacia la universidad-domicilio-empresa se está delineando firmemente y puede ser una opción más en el mercado educacional para las clases dominantes.³²

Los procesos de innovación educativa y de la producción del cono-

cimiento y “su aplicación inmediata para afrontar la creciente demanda de bienes y servicios y de nuevos productos y procesos industriales”,³³ plantean la ineludible responsabilidad de construir estas tecnologías y estos productos según la premisa de que deben servir para el beneficio de las mayorías excluidas y no solo de las minorías privilegiadas, como en el pasado. Es responsabilidad de la educación pública, pero también de la educación privada, comprender la nueva función social de la educación, es decir, difundir información para todos, generar productos educativos de calidad, fomentar la movilidad social y la autogestión, y capacitar a los estudiantes en un entorno de diversidad cultural.

La educación intercultural promueve la reestructuración de la comunicación e interacción entre grupos diversos, reestructura el diálogo de saberes y permite a los actores sociales una participación real y directa en la conformación de las estructuras sociales que determinan el futuro de toda comunidad. Generar una reflexión directa y crítica sobre nuestra forma de organizarnos en sociedad, sobre nuestra forma de establecer relaciones equitativas y entablar diálogos multidimensionales es uno de los objetivos de este enfoque educativo. En la actualidad se hacen

³² Juárez y Comboni, *op. cit.*, p. 10.

³³ *Ibid.*, 10.

NOTAS

numerosos esfuerzos en algunos sectores sociales y comunidades indígenas que quieren aplicar modelos innovadores de educación en todos los niveles; tomemos, por ejemplo, universidades como UniSur, en Guerrero, o UniTierra, en Oaxaca, que están rediseñando y experimentando en el panorama académico y social de México.

Aparte de las diferencias ideológicas entre la educación intercultural y la educación socialista de la década de 1930, no debemos olvidar que esta última tuvo estrechos vínculos con los nuevos objetivos que persigue la educación intercultural y los nuevos paradigmas, en los que se basa una gran parte de la educación en América Latina (como restablecer la relación holística del hombre con su entorno, fomentar la idea de comunidad y luchar por superar la desigualdad social, entre muchos otros rasgos que las asemejan). Pero tampoco debemos olvidar que las separa el hecho evidente de que en el siglo XXI se ha demostrado la necesidad de forjar la diversidad cultural

en un diálogo realizado en igualdad de circunstancias entre las distintas culturas, entre los distintos saberes, entre las distintas tradiciones (principalmente las que arrasó la modernidad), rechazando la homogenización del ser y la globalización de la cultura, la sociedad y la economía que forjó el ideal del hombre durante casi todo el siglo XX y del cual no pudo escapar el ideario de la educación socialista, lo que posiblemente constituyó su mayor debilidad.

La educación socialista fue un proyecto de Estado, no un modelo que se desarrollara con procesos locales o de base, que es uno de los fundamentos de la educación intercultural para forjar la educación en la comunidad. Las diferencias son claras. Los procesos anteriores de homogenizar la ciudadanía, centralizar las políticas estatales y confiar incondicionalmente en la idea del desarrollo y en una imagen unidimensional de nación, son insostenibles para la integración social en la diversidad y para entablar un diálogo horizontal entre los distintos actores de una nación multicultural.

LA INTERPRETACIÓN DE LAS EMOCIONES SOCIALES

*H. C. F. Mansilla**

REGARDING SOCIAL EMOTIONS

RESUMEN: En América Latina los nexos entre razón e intuición constituyen una temática importante. El ámbito político y cultural se encuentra aún sometido a las emociones colectivas, que son proclives a ser manipuladas por grupos elitarios. Una porción relevante de la población latinoamericana percibe las intuiciones como el fundamento de la ética de la solidaridad y la fraternidad inmediatas, una ética que presuntamente no puede ser comprendida por la fría razón occidental. Estos enfoques pueden ser calificados como conservadores porque postulan la existencia de esencias colectivas, inmutables al paso del tiempo, que determinan la identidad de las sociedades latinoamericanas.

PALABRAS CLAVE: conservador, élites, racionalismo, solidaridad.

ABSTRACT: In Latin America, the connection between reason and intuition is a significant topic. The political and cultural sectors are still subject to these collective emotions, which are prone to manipulation by elitist groups. An important section of the Latin American population perceives intuition as being the basis of solidarity and fraternity, an ethics which presumably cannot be understood by cold Western reasoning. These perspectives can be considered conservative because they suggest the existence of collective essences, unchangeable with time, which determine the identity of Latin American societies.

KEYWORDS: conservative, elites, rationalism, solidarity.

RECEPCIÓN: 7 de enero de 2016.

ACEPTACIÓN: 24 de noviembre de 2016.

*Academia de Ciencias de Bolivia y miembro de la Real Academia Española.

LA INTERPRETACIÓN DE LAS EMOCIONES SOCIALES

Evitar los extremos sin declinar en la intención crítica

186

El desorden de las lecturas y de los viajes, dice Octavio Paz, despierta el espíritu y aviva la imaginación.¹ Este ha sido probablemente mi caso: desde la infancia he leído textos y he cruzado fronteras. Y así, en la ancianidad he llegado a la conclusión de que debemos evitar algunas posiciones extremas, también en el campo de la hermenéutica, que a primera vista parece algo inofensivo y de índole solo académica.

La dialéctica entre razón e intuición sigue siendo un asunto impor-

¹ Octavio Paz, "Ignacio Chávez, el fundador", en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, 1984, Barcelona, Seix Barral, p. 166.

tante, pese a que América Latina se halla inmersa en un acelerado proceso de modernización, que, a su vez, está determinado por la llamada racionalidad instrumental. Sin embargo, una buena parte de la dimensión política y cultural se encuentra sometida a los sentimientos y las emociones colectivas. Y estas últimas han resultado ser proclives a ser manejadas y canalizadas por grupos elitarios de intelectuales y políticos. La significación de este ámbito a largo plazo reside en el hecho de que una porción relevante de la población latinoamericana percibe las intuiciones como el fundamento de la ética de la solidaridad y la fraternidad inmediatas, una ética que presuntamente no puede ser

comprendida por la fría razón occidental. El enorme prestigio de que goza la esfera de las emociones y las intuiciones nos muestra, paradójicamente, los indicios de dos peligros: la probabilidad de que esta dimensión sea manipulada políticamente (como se lo ha visto a lo largo de la historia del siglo XX) y la posibilidad de que nuestro análisis de este proceso de manipulación se lleve a cabo desde posiciones extremas, lo que contribuiría a oscurecer el problema. La literatura nos puede brindar algunas pistas para aclarar primeramente este segundo punto.

En el siglo XX, notables creadores literarios han oscilado entre dos extremos al explicarse a sí mismos esta compleja constelación. Por un lado, escritores particularmente sensibles llegan a creer que uno mismo es el responsable de sus calamidades. Esto vale sobre todo para individualistas que viven de manera aislada con respecto a su entorno social. Por el otro, intelectuales con tendencia a intervenir en asuntos públicos tienden a veces a suponer que ellos representan la encarnación de la verdad histórica y de la consciencia social de su época. En el caso latinoamericano, por ejemplo, estos pensadores se perciben a sí mismos como los depositarios del memorial de agravios de su nación porque ellos han sufrido junto a su pueblo y así lo pueden “comprender” a cabalidad. Habitual-

mente, suponen que la calidad teórica de su obra y la moral intachable de su vida los han predestinado a ese alto magisterio.

Por lo tanto, tenemos que esquivar un sentimiento de culpa que nos atormenta de manera insidiosa, porque nos sugiere que no hacemos lo adecuado para mitigar los males de un mundo básicamente injusto. Por lo regular, el contenido de esta sensación es difuso y sus formas exteriores, vigorosas. Además, debemos precavernos de la tentación de creer que somos la consciencia intelectual y moral de nuestra época.² Franz Kafka es un ejemplo del primer caso. Para él, escribir era como rezar una plegaria sagrada: un acto que tenía algo de lucha contra poderes extraordinarios, una esperanza en torno a algo inalcanzable y una confesión permanente de culpabilidad. Su vida fue un acto ininterrumpido de contrición, aunque él mismo no tuvo claro de qué tenía de arrepentirse. Escribir constituía un recurso contra ese sentimiento, confuso en su núcleo real y dramático en sus manifestaciones. El fracaso de su existencia no se debió a factores externos, sino, como asevera su biógrafo Klaus Wagenbach, a su propia estra-

²Sobre los intelectuales como “la instancia crítico-moral” de su época respectiva, véase la instructiva obra de Thomas Jung y Stefan Müller-Doohm (comps.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts*, 2009, Fráncfort, Fischer.

NOTAS

tegia de supervivencia,³ que estaba fundamentada en una visión a la vez trágica y engañosa de la vida.

Durante décadas, la opinión pública progresista creyó que Jean-Paul Sartre constituía la consciencia moral de su siglo. Sobre este punto, Mario Vargas Llosa nos brinda algunas pistas interesantes. Esta función ejemplar de Sartre fue posible durante largo tiempo porque la sociedad contemporánea tiende a la teatralidad y la banalidad, es decir, a la “civilización del espectáculo”,⁴ en la cual intelectuales como Sartre pueden brillar sin temor a equivocarse. Estos pensadores —dice Vargas Llosa— son exitosos

por su capacidad histriónica, la manera como proyectan y administran su imagen pública, por su exhibicionismo, sus payasadas, sus desplantes, sus insolencias, toda aquella dimensión bufa y ruidosa de la vida pública que hoy en día hace las veces de rebeldía, en verdad tras ella se embosca por lo general el conformismo más absoluto.⁵

Y añade que el magisterio sartreano ha sido precario, además de “ciego, torpe y equivocado”.⁶ Aun-

³ Cfr. el celebrado estudio de Klaus Wagenbach, *Franz Kafka*, 1984, Reinbek, Rowohlt, p. 78.

⁴ Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, 2012, Madrid, Alfaguara 2012, p. 14.

⁵ Mario Vargas Llosa, “Los compañeritos”, *La Razón*, 3 de abril de 2005, p. A7.

⁶ *Loc. cit.*

que estas palabras son terriblemente duras, el autor apunta a algo recurrente en los últimos cien años: muchos intelectuales han fracasado en sus predicciones políticas y en su magisterio moral. Las posiciones de Sartre con respecto a Albert Camus son, según Octavio Paz, un ejemplo del “uso perverso” de la dialéctica en la consciencia intelectual europea: “el mal como el necesario complemento del bien”. El mal es un momento necesario del desarrollo histórico y cultural y, en el fondo, bueno.⁷

Sobre la compleja relación entre ética y libertad en la obra de Sartre, aseveró Octavio Paz:

El hombre no es hombre: es un proyecto de hombre. Ese proyecto es elección: estamos condenados a escoger y nuestra pena se llama libertad. También conocemos a donde lo llevó esta paradoja de la libertad como condena. Una y otra vez apoyó a las tiranías de nuestro siglo porque pensó que el despotismo de los césares revolucionarios no era sino la máscara de la libertad. Una y otra vez tuvo que confesar que se había equivocado: lo que parecía un antifaz era el rostro de cemento de los jefes. [...] ¿Por qué se empeñó en no ver y en no oír? ¿Terquedad, orgullo? ¿Cristianismo penitencial de un hombre que ha dejado de creer en Dios pero no en el

⁷ Octavio Paz, “Memento: Jean-Paul Sartre”, en *op. cit.*, p. 122, núm. 1.

pecado? [...] Las ideas y las actitudes de Sartre justificaron lo contrario de lo que él se proponía: la desenfadada y generalizada irresponsabilidad de los intelectuales de izquierda (sobre todo los latinoamericanos) que durante los últimos veinte años, en nombre del “compromiso” revolucionario, la táctica, la dialéctica y otras lindezas, han elogiado y solapado a los tiranos y a los verdugos.⁸

A esto no hay mucho que añadir. Sartre predicó contra la nostalgia humanista, propia de intelectuales “burgueses”, y a menudo propuso como alternativa conveniente la acción política radical. Pero como dijo Joseph Conrad, la acción consuela; es la enemiga del pensamiento y la amiga de las ilusiones lisonjeras.⁹ Por ello tenemos que ser escépticos ante todos aquellos que pretenden poseer la interpretación adecuada del momento histórico, de los sentimientos populares y de las intuiciones colectivas.

Friedrich Schiller fue probablemente la consciencia moral de su época. Sostenía que el teatro — su gran pasión — representaba la institución moral de su tiempo, lo que, por supuesto suscitó posteriormente la cólera de Friedrich Nietzsche. Con sus grandes tragedias, Schiller no quiso dar lecciones convencionales de ética. El ser

humano debía conocer a sus semejantes y a sí mismo mediante una literatura que muestre los motivos profundos, que son la base, casi siempre turbia, de nuestros anhelos más nobles. La gran literatura nos enseña las curiosas vinculaciones entre nuestras mejores aspiraciones y los complejos engranajes que la mente inventa para disimular sus intenciones.¹⁰

El mundo del presente, marcado por el relativismo de los valores en la esfera moral y por el predominio del principio de eficacia en el campo de la economía, desprecia las normativas éticas y estéticas de pasadas generaciones. Lo dicho hasta aquí parece que corresponde a la dimensión del humanismo, es decir, al ámbito de la mera nostalgia, que es casi siempre la esfera de la caducidad. Pero hay que insistir en que la nostalgia posee una función eminentemente crítica, pues es la consciencia de la pérdida de cualidades y valores reputados ahora como anticuados (la confiabilidad, la perseverancia, la autonomía de juicio, el respeto a la pluralidad de opiniones y el aprecio por el Estado de derecho), que han demostrado ser útiles e importantes para una vida bien lograda. Su dilución termina en el empobrecimiento de la existencia individual y social en nuestro siglo.

⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁹ Joseph Conrad, *Nostramo. A Tale of the Seaboard*, 1972, Londres, Penguin, p. 66.

¹⁰ Friedrich Burschell, *Friedrich Schiller*, 1966, Reinbek, Rowohlt, p. 56.

NOTAS

Al llegar a este punto, creo vislumbrar una posición más o menos aceptable en el enfoque teórico de Hannah Arendt, para evitar o, por lo menos, para aminorar la naturaleza elitaria de las interpretaciones concernientes a sentimientos e intuiciones colectivas, que a menudo conllevan un intento de manipulación emocional. Arendt afirmó que nunca quiso influir sobre los seres humanos y mucho menos formar una escuela de adeptos, y añadió enfáticamente: “Yo quiero comprender”,¹¹ es decir, entender el mundo y a sus habitantes. “Comprender significa también analizar el lastre que el siglo nos obliga a llevar y soportarlo con plena consciencia, sin negar su existencia y sin dejarse aplastar por su peso.”¹² Y este esfuerzo cognoscitivo incluye la capacidad empática de percibir lo particular y lo fortuito, aquello que la razón tradicional a menudo deja de lado.¹³ El esfuerzo teórico de Hannah Arendt contiene un procedimiento hipotético y aproximativo con respecto a los fenómenos que deben ser estudiados, sin dejar de lado

¹¹ Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, 2013, Munich, Piper, pp. 59, 68.

¹² Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, 1973, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, p. VIII.

¹³ Sobre este tema, véase el brillante estudio de Kurt Sontheimer, *Hannah Arendt. Der Weg einer grossen Denkerin*, 2013, Munich, Piper, pp. 70, 252-253.

una dimensión normativa, inspirada por los conocimientos y las dudas de la gran tradición humanista.

El esfuerzo de comprensión brinda una gran satisfacción intelectual: un sentimiento de hogar, porque comprender el mundo es una manera de reconciliarse críticamente con la sociedad. La reconciliación con el mundo nunca puede ser completa. Esto es precisamente lo que nos impelle a seguir indagando y nos hace avanzar por la áspera senda del conocimiento: ninguna interpretación es definitiva, ninguna exégesis está por encima de la crítica. Al mismo tiempo, hay que pensar sin barandal,¹⁴ como dice Hannah Arendt, sin un apoyo que simultáneamente nos obliga a tomar una dirección determinada o, más precisamente, nos seduce suavemente a adoptar una meta y una ideología prefijadas. Hay que atreverse a reflexionar sin guías dogmáticas. El resultado de comprender —operación siempre precaria y provisional— puede ser el surgimiento de un sentido del contexto. Si comprendemos la historia de nuestra sociedad, nos damos cuenta aproximada del sentido de nuestra propia evolución. Entender es también exponerse a una realidad incómoda, a veces peligrosa. Por ejemplo, al percatarnos de la naturaleza de un régimen totalitario,

¹⁴ Hannah Arendt, *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, 2013, Munich, Piper, p. 25.

comprendemos la pertinencia de un juicio valorativo sobre el mismo, y así podemos dar un paso a la resistencia contra un modelo de terrible injusticia, disimulada detrás de una ideología que apela a nuestros prejuicios y anhelos. En las ciencias sociales latinoamericanas ha faltado hasta hoy una interpretación respetuosa de los hechos históricos (por ejemplo, de la Revolución Cubana), que simultáneamente analice los dilatados prejuicios y las emociones sociopolíticas de las masas populares.

Tomar en serio lo particular y lo fortuito ayudaría a diluir el éxito popular de las grandes exégesis convencionales y podría contribuir a aminorar la autoridad normativa de los grandes aparatos hermenéuticos, como son hoy las corrientes predominantes de las modas intelectuales en América Latina. Como dijo Theodor W. Adorno, la crítica del impulso imperial-autoritario, que proviene de la filosofía de la identidad¹⁵ y de teorías afines, fomenta una distancia conveniente con respecto a los dos poderes que habitualmente esclavizan a los seres humanos: el político y el intelectual. Pero: insistir en lo particular y aleatorio como la primera y la más noble realidad humana nos hace olvidar la necesidad de un ámbito de derechos

humanos y normas racionales de comportamiento, que es indispensable para respetar derechos de terceros y para vivir en comunidad con personas de diferentes ideas, gustos y preferencias políticas.

Lo contraclásico: el mundo como laberinto

Vuelto al comienzo. Hay que evitar los extremos: una máxima que suena bien y dice poco. Nunca me gustó el experimento por el experimento mismo, es decir, cuando se convierte en un fin propiamente dicho. No hay duda de la necesidad de los experimentos en el arte y las ciencias, pero con la meta de alcanzar o conocer algo que vale la pena. Pero cuando el arte se transforma en algo muy artificial y artificioso, en pura extravagancia, en el intento forzado de mostrar lo exclusivo, lo oculto y lo abstruso, entonces la propensión a lo anticlásico¹⁶ se convierte en un juego inofensivo, repetitivo y tedioso. El motivo anticlásico es, sin duda alguna, importante: nos muestra la relación problemática que tenemos con nuestro propio yo, lo que hace avanzar nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Para

¹⁵Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, 1963, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 164-165; Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 1966, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 149, 172, 266, 337.

¹⁶Cfr: Gustav René Hocke, *Manierismus in der Literatur: Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst*, 1967, Reinbek, Rowohlt, pp. 301-302.

NOTAS

nuestro propio desarrollo es indispensable reconocer que el mundo es un laberinto,¹⁷ que la fantasía poética es tan enriquecedora como la mística religiosa auténtica y que el raciocinio más elevado puede convivir con los afectos más extremos.

El culto desmesurado del experimento y de las ocurrencias deja asimismo sus huellas en la dimensión de las intuiciones y emociones políticas. Se manifiesta no solo mediante el rechazo del racionalismo occidental, sino también en el enaltecimiento de procedimientos violentos como la vía adecuada del saber y actuar correctos. Fausto Reinaga, el pensador más importante del indianismo boliviano, afirmó que el “odio volcánico que hierve en el alma de mi raza”¹⁸ sería al mismo tiempo el camino privilegiado del conocimiento intelectual-político, la genuina y profunda esperanza para la redención de los pueblos indígenas y la base para producir el hombre total, que pudiese superar la Europa decadente, criminal y corrupta.¹⁹ Sin embargo, este mito de

la violencia purificadora y constructora encubre una función muy prosaica y convencional: la captura del poder político con fines pragmáticos y profanos.

Para diluir el peso de la hermenéutica autoritaria de las intuiciones y los sentimientos tendríamos que combinar un enfoque contraclásico con los mejores productos de la tradición racionalista occidental. Por ello y como contrapeso, vuelvo siempre a Desiderio Erasmo de Róterdam (1469-1536), el clásico por antonomasia. De él aprendí que el ser humano es el animal que se estorba a sí mismo y que a menudo desprecia su propia naturaleza. Erasmo aseveró que *caritas* y *scientia* están siempre en situación de mutua dependencia: un amor que no muestra comprensión es tan peligroso como un afán de libertad caótico e irrestricto. La libertad debe hallarse en una constelación de humanidad practicada; el amor llega a ser comprensivo y hasta clarividente si está acompañado por una adecuada formación humanista. Erasmo fue el campeón de la libertad de la conciencia: a través de la razón debemos liberarnos del “sueño de los teólogos”. Él nos enseñó el valor del cosmopolitismo y universalismo de corte pragmático así como la relevancia suprema del pluralismo y la tolerancia. Fue uno de los primeros que deseó expresamente ser ciuda-

¹⁷ Cfr. Gustav René Hocke, *Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst*, 1966, Reinbek, Rowohlt, pp. 23, 25.

¹⁸ Fausto Reinaga, *La “intelligentia” del cholaje boliviano*, 1967, La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia, p. 24.

¹⁹ Sobre esta temática, véase Gustavo R. Cruz, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, 2013, La Paz, CIDES/Plural, pp. 185-190; Pablo Stefanoni, “*Qué hacer con los indios...*” y otros traumas irresueltos de la colonialidad, 2010, La Paz, Plural, p. 106.

dano del mundo, o más precisamente, de la *res publica literarum*; quiso pertenecer a todas las comunidades nacionales, sin ser súbdito de ninguna en particular.²⁰ Sus muchas vacilaciones, dice Johan Huizinga, se deben a la consciencia clarividente de las ambigüedades de todo lo existente, a la facilidad de equivocarse al afirmar algo categóricamente y a la imposibilidad de conocer el fundamento y el núcleo de muchas cosas.²¹ Las emociones socialmente relevantes —y, sobre todo, el carácter elitario de su exégesis— deben ser analizadas combinando principios racionales universalistas (como los defendidos por Erasmo) con valores particularistas, que corresponden a la dignidad de los fenómenos individuales.

La mentalidad colectiva: la tensión entre emociones y análisis

Me he detenido en estos casos y en fragmentos teóricos pertinentes, porque supongo que estos señalan un gran tema de la cultura política latinoamericana: una relación curiosa entre la esfera racional del análisis y

²⁰ Anton J. Gail, *Erasmus von Rotterdam*, 1974, Reinbek, Rowohlt, p. 73; Stefan Zweig, *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, 1968, Fráncfort, Fischer.

²¹ Johan Huizinga, *Europäischer Humanismus: Erasmus*, 1958, Reinbek, Rowohlt, p. 104.

el campo emocional de las decisiones existenciales. Los intelectuales del Nuevo Mundo tienden a menudo a aplicar los instrumentos del análisis racional con suma perspicacia sobre sus adversarios y los regímenes que detestan. Con respecto a sí mismos y a los modelos políticos que admiran estos pensadores, parecen que suspenden premeditadamente toda intención crítica. En una palabra: abrazan causas, movimientos y partidos partiendo de actos electivos existenciales que están dictados o, por lo menos, fuertemente influidos por intuiciones y sentimientos. En lo que se refiere a los enemigos ideológicos o a los sistemas que combaten, no hay duda de que utilizan los métodos racional-analíticos con gran pertinencia. En cambio cuando se adhieren a una corriente ideológica, adoptan casi siempre, como escribió Octavio Paz, la actitud acrítica de los misioneros fieles a una iglesia, quienes fácilmente se transforman en inquisidores dogmáticos.²² La mayoría de los intelectuales latinoamericanos se pliega casi exclusivamente a tendencias que están en boga, como el

²² Octavio Paz, “Cristianismo y revolución: José Revueltas”, en Paz, *op. cit.*, p. 152. Este tipo de intelectual, dice Paz, no acaricia dudas ni alimenta escrúpulos: “demuestra, adoctrina, refuta, convence, condena. Llama a los otros camaradas pero jamás habla con ellos: habla con su idea. Tampoco habla con el otro que todos llevamos dentro”. Octavio Paz, “Dostoievski: el diablo y el ideólogo”, en Paz, *op. cit.*, pp. 25-26.

NOTAS

marxismo tercermundista durante la segunda mitad del siglo XX. Acto seguido, abrazan con el mismo ímpetu el posmodernismo relativista. Rara vez ofrecen resistencia a estos movimientos doctrinarios que poseen la fuerza normativa de las grandes modas seculares. El marxismo de estos intelectuales, por ejemplo, se convirtió rápidamente en una pasión, una fe y una esperanza —es decir: en impulsos teológicos— y dejó atrás la distancia crítica e irónica que es indispensable en todo proceso cognoscitivo serio. La falta de una instancia autocrítica empuja a estos intelectuales a *identificaciones fáciles* con lo que ellos suponen que es lo positivo y lo ejemplar, lo que a menudo está personificado por el líder del propio movimiento político o el caudillo que apoyan para la conquista del poder. Estas identificaciones fáciles denotan un grave inconveniente: dejan de lado los sentimientos de culpa, responsabilidad y previsión, que han sido la base de un desarrollo cultural maduro a lo largo de milenios, y los conduce a sobrevalorar lo propio (la ideología a la que se adscriben habitualmente, los valores axiológicos que vienen de atrás, las convenciones y las rutinas de su entorno) en detrimento de lo ajeno.²³

²³ Sobre esta temática, véase el interesante estudio de Hans-Martin Lohmann, *Sigmund Freud*, 2006, Reinbek, Rowohlt, p. 80.

Para comprender este problema no es superfluo echar un vistazo a la literatura universal. Al igual que en algunas sociedades latinoamericanas y especialmente andinas, los personajes de Dostoievski no tienen una moralidad de la medida y la prudencia (*phronesis*), acompañada por una reflexión acerca de la proporcionalidad de los medios. Están poseídos por un ansia de la intensidad. No buscan racionalmente normas de vigencia razonable, sino que anhelan la experiencia simultánea de lo bueno y lo malo. El trasfondo histórico y sociopolítico no es una atmósfera reflexiva, calculadora y, al mismo tiempo, tolerante, sino la convicción colectiva de estar ante un destino y vivir una tragedia. Es un estado de ánimo que desea la intensificación, la exasperación, no el diálogo o la negociación. La violencia es sagrada, el amor surge vinculado al odio, la felicidad al sufrimiento.²⁴

Con muchas precauciones se puede hablar de una mentalidad social, compartida por una buena parte de la sociedad respectiva, o de un “alma colectiva”,²⁵ como la llamó Sigmund Freud. Y si esa mentalidad colectiva preserva por periodos

²⁴ Stefan Zweig, *Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski*, 1992, Fráncfort, Fischer, pp. 116-117, 127-130.

²⁵ Sigmund Freud, “Tótem y tabú”, en *Obras completas*, 2003, Buenos Aires, El Ateneo, vol. II, p. 1848.

muy largos sus rasgos arcaicos y si sus grandes pensadores insisten en explicar su “esencia” por medio de doctrinas arcaizantes, entonces el peligro es la aparición de un infantilismo ético y político.²⁶ Esto es lo que puede resultar de una actitud generalizada que sobrevalora la dimensión de los sentimientos y las intuiciones y que, al mismo tiempo, menosprecia el ámbito del racionalismo aplicado a asuntos históricos, culturales y políticos mediante el fácil argumento de declarar que este ámbito pertenece a la herencia del colonialismo occidental.

Isaiah Berlin constató una relación de amor y odio simultáneos de los intelectuales rusos con respecto al modelo civilizatorio de Europa Occidental. Algo muy similar puede detectarse en América Latina. Berlin afirmó que desde comienzos del siglo XIX, los funcionarios y pensadores rusos han admirado los logros occidentales en muchos rubros (casi todos cercanos a la llamada razón instrumental), pero han exhibido hostilidad, desconfianza y desprecio²⁷ hacia la cultura occidental en muchos terrenos, como la organización familiar, el funcionamiento de la opinión pública y la estructura de la moderna democracia pluralista. Esta última fue

²⁶ Sigmund Freud, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *Obras...*, vol. II, pp. 2123-2412.

²⁷ Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, 1980, México, FCE, pp. 342-343.

y aún es considerada por sus detractores como un orden social débil y sin sustancia, antiheroico, mediocre y corrupto, similar al ámbito de los comerciantes y administradores, donde escasean los designios eminentes y los propósitos sublimes.

Berlin nos recuerda que desde las primeras décadas del siglo XIX, los intelectuales rusos empezaron a comprender “la profundidad y la riqueza espiritual de los eslavos” en comparación con el “decadente y putrefacto Occidente, corrompido por [...] el más sórdido materialismo”.²⁸ El tratamiento de la civilización occidental por los románticos y los nostálgicos, pero también por pensadores socialistas, populistas e indianistas en América Latina es sorprendentemente similar. A comienzos del siglo XXI, casi todos ellos se consagran ahora, olvidando las lecciones de Marx, a revitalizar el poder de la intuición, la sabiduría profunda de los ancianos y la verdad auténtica que reside en las emociones y las corazonadas y otros factores esencialistas similares, que presuntamente han resistido incólumes el paso del tiempo y los avatares de la conquista española. Frente a la razón instrumental, a la cual se le atribuye ahora un origen exclusivamente “occidental” y unas consecuencias estrictamente negativas, en el área andina se intenta revalorizar la *memoria afectiva* de las comuni-

²⁸ *Ibid.*, p. 314.

NOTAS

dades indígenas, especialmente la dimensión contenida en las vivencias silenciadas de las mujeres y en su sapiencia ancestral, para así edificar un orden social más humano y ecológicamente más duradero. Los agravios de vieja data son evocados con emoción y hasta con nostalgia, utilizando una metodología (las intuiciones y las corazonadas como una vía legítima de acceso al conocimiento filosófico y sociológico) que con los años se ha transformado en un instrumento muy popular en el seno de los estudios posmodernistas y relativistas.²⁹ La voluntad en pro de la acción revolucionaria, basada en un impulso emotivo, es decir, noble, profundo, auténtico, desinteresado, emerge entonces como la precondition necesaria para el conocimiento auténtico.

En un estudio muy favorable a estos puntos de vista, pero preservando una mirada crítica, Mercedes Prieto y Verónica Guaján aseveran al comentar uno de los estudios de esta corriente:

[A] tratarse de experiencias tejidas en una cosmovisión andina, su reflexión inicial no le permite dar

²⁹ Cfr: Patricio Guerrero, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser*, 2010, Quito, Abya-Yala; Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, 2007, Quito, UASB/Abya-Yala; Luz María de la Torre, *Un universo femenino en el mundo andino*, 1999, Quito, Fundación Hanns Seidel.

cuenta de las tensiones y jerarquías existentes dentro de los pueblos indígenas. [...] en suma, estamos ante una mirada esencialista de la cultura indígena, desprovista de relaciones de poder, pero con un valor políticamente estratégico.³⁰

Se podría afirmar que esta actitud está formada en torno a un antioccidentalismo conservador, católico, integrista y anticosmopolita, de inclinaciones ruralistas, partidario de revitalizar las costumbres y los credos ancestrales, actitud que ahora adquiere una dirección antiimperialista y, simultáneamente, un tinte paternalista favorable al autoritarismo caudillesco de las tradiciones populistas.³¹ Este antioccidentalismo posee una inclinación antiimperialista muy vigorosa y popular, pero pasa rápidamente por alto la formación de jerarquías piramidales privilegiadas, la existencia de estructuras sociales y mentales de índole antidemocrática y la carencia del Estado de derecho en su propio seno. Para el caso de los intelectuales rusos del siglo XIX, especialmente los eslavófilos que detestaban la civilización europea sin conocerla adecuadamente bien, Berlin

³⁰ Mercedes Prieto y Verónica Guaján, "Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas", *Nueva Sociedad*, núm. 245, mayo-junio de 2013, p. 145.

³¹ Ian Buruma y Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: Penguin Press 2004.

señaló que el antioccidentalismo estaba edificado sobre un fondo de ignorancia y arrogancia y sobre un “feroz antiintelectualismo”.³²

El trasfondo religioso y las intuiciones políticas

El factor religioso es fundamental para comprender la situación contemporánea de la cultura política en América Latina. Los intentos revolucionarios han estado impregnados desde un comienzo (la Revolución Mexicana de 1910-1917) por una retórica y unos contenidos derivados de un credo católico popular con notables elementos proféticos y quiliásticos.³³ Simultáneamente este credo puede ser calificado como conservador: no solo su cimiento agrario-ruralista, sino su carácter anticosmopolita, antiliberal y antirracionalista lo ha conducido a despreciar casi todo modelo de democracia deliberativa, de resolución negociada de conflictos y de Estado de derecho.

Durante un tiempo muy largo, tanto en la época colonial como bajo

³²Berlin, *op. cit.*, p. 546. Sobre todo este contexto, véase la brillante hipótesis de Berlin sobre la debilidad de la tradición liberal rusa en: *ibid.*, pp. 480-552. En esta constelación cultural pudieron crecer los fanáticos de Dostoevski.

³³Cf: Enrique Krauze, *Redentores. Ideas y poder en América Latina*, 2011, Barcelona, Debate, pp. 69, 170, 178, 347, 349, 352-357.

los regímenes republicanos, la mayoría de la población estuvo sometida a pautas de comportamiento que favorecerían una identificación fácil de la sociedad respectiva con los gobiernos y los sistemas culturales imperantes. Estas normativas no fomentaban la formación de consciencias individuales autónomas con tendencia crítica. Hasta la segunda mitad del siglo XX, la Iglesia católica promovió esas actitudes con la fortaleza que su autoridad intelectual y su prestigio cultural le brindaban. Se puede afirmar que la atmósfera general estaba impregnada por enseñanzas dogmáticas de origen religioso, que poco a poco han cedido su lugar a ideologías políticas de distinto contenido, las que, sin embargo, rara vez han abarcado una orientación racional, pluralista y tolerante. Aunque el orden social respectivo haya experimentado paulatinamente desde comienzos del siglo XX la importación de tecnologías modernas de variado tipo, la llamada *inercia cultural* contribuye a preservar una continuada vigencia de esos valores conservadores, junto con la persistencia de viejas rutinas y convenciones en el plano político. Someramente se puede describir esta constelación como un dogmatismo provinciano, dentro del cual no estaba y no está bien vista la curiosidad por otros modelos civilizatorios, ni tampoco se impulsa el ejercicio efectivo del libre albedrío. En este contexto

NOTAS

de poca información y mucho adoc-trinamiento, lo usual es la repro-ducción de las prácticas políticas tradicionales. La más habitual ha sido el culto del hombre fuerte, el pastor que guía sabiamente a su grey, el cau-dillo que gobierna con mano dura sin mucha consideración por el Estado de derecho y con la aquiescencia de gran parte de la población. Este consen-timiento colectivo prelógico conduce al infantilismo político de las masas, las que al mismo tiempo temen y aman a sus gobernantes.

Considerando este trasfondo, se puede entender mejor cuán expandi-da y profunda resulta ser la resisten-cia popular en América Latina a las formas modernas de la democracia. Hay que considerar la alta posibilidad de que una creación fundamental-mente racionalista, como es la demo-cracia contemporánea, sea extraña a segmentos sociales que solo han recibido influencias culturales muy convencionales y de carácter prerracional, como han sido los valores re-ligiosos colectivistas en la época co-lonial española y las normativas con-servadoras y provincianas de buena parte de la era republicana. Un ejemplo de ello es el localismo cultural y re-ligioso que conlleva, por ejemplo, la revitalización de los credos animistas andinos. En los últimos años, la *inven-ción de la tradición* en el caso de las religiones andinas ha significado, en

el fondo, la utilización ideológica e instrumental de prácticas religiosas, reconstituidas artificialmente, en pro de metas políticas prosaicas y usua-les.³⁴ De manera explícita, las doc-trinas que subyacen a estas tenden-cias propagan el reemplazo de la democracia liberal-pluralista y del Estado de derecho por el restable-cimiento de formas arcaicas y auto-ritarias de ordenamiento social.

Las intuiciones y las corazona-das configuran ahora el fundamento teórico de posiciones *indianistas* en la región andina. La evocación emo-tiva del memorial de agravios condu-ce a postular un paradigma de la vida, un modelo de “verdadera patria”, que solo puede ocurrir mediante la “des-trucción de los estados ocupantes vigentes en la actualidad”, lo que significaría “volver a la edad dora-da de nuestros antepasados”, a ese “paradigma ancestral”, que es el “reen-cuentro de nosotros con nuestros antepasados”.³⁵ Aquí tenemos unos de los núcleos de la problemática: las tendencias indianistas se refugian en una concepción ejemplar de la

³⁴ Para una opinión básicamente diferente, véase Josef Estermann, *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, 2008, La Paz, ISEAT; *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 2007, La Paz, ISEAT; *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, 2010, La Paz, ISEAT.

³⁵ Iván Apaza Calle, *Colonialismo y contribu-ción en el indianismo*, 2011, El Alto, Pachakuti/Awqa, pp. 70-71, 76, 87, 90, 119.

vida social y política, que es imaginada explícitamente como el retorno a la Edad Dorada de los antepasados, la cual pasa así a conformar el modelo indiscutido del futuro. Iván Apaza Calle describe el conflicto entre el anhelo por la dignidad y por el reconocimiento, que ciertamente prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas andinas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona según los parámetros de los *Otros*, de la civilización occidental.³⁶

La importancia de los textos de la corriente indianista radica en que articulan una temática de alto valor emocional y por ello muy importante para las comunidades involucradas. Estos enfoques pueden ser calificados como conservadores porque presuponen la existencia de *esencias colectivas*, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas, esencias que no son explicitadas racionalmente, sino evocadas con mucho sentimiento, como si ello bastara para intuir las correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población respectiva. Estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folclore y misticismo

(la música, la comida, la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según Adolfo Gilly —el destacado representante del marxismo radical heideggeriano—, el núcleo de la identidad colectiva andina y de su dignidad ontológica superior.³⁷ Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo, hay que tomar partido por él, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas. Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad popular.³⁸ Este principio doctrinario conlleva, empero, el peligro de que comprender abarque también las funciones de perdonar y justificar.

Esta corriente de pensamiento recurre a una visión simplificada del desarrollo histórico: los indígenas harían bien al inspirar un odio profundo a los representantes del colonialismo interno, a los terratenientes, al Estado manejado por los blancos y mestizos, a los extranjeros, pues ese

³⁶ *Ibid.*, pp. 52-79.- El autor supone que la radicalidad extrema del texto o del enunciado es ya un testimonio de un pensamiento auténticamente indio.

³⁷ Adolfo Gilly, “José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas”, *Nueva Sociedad*, núm. 238, marzo-abril de 2012, pp. 60-75.

³⁸ *Ibid.*, pp. 70-73.

NOTAS

odio —dice Gilly— sería sagrado, vivificante y una forma superior de afirmación ante uno mismo. La voluntad de sacrificio que nace de ese odio constituiría una especie de acción heroica e histórica, que se convertiría en amor al pueblo, a los pobres y marginados.³⁹ La compensación por la dignidad perdida, que se quiere alcanzar revolucionariamente, se revela, empero, como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica, aunque se puede argumentar que los ajenos a esta cultura ofendida no pueden comprender el alcance y la verdadera significación de esos actos y gestos. De todas maneras, llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento colectivo de reivindicación histórica, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción, por el otro. Adolfo Gilly concluye que el odio y la voluntad de sacrificio de los humillados “se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres”.⁴⁰ Esta concepción conservadora propugna al fin y al cabo la restauración del orden social anterior a la llegada de los españoles, orden

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75 (siguiendo una intuición de Walter Benjamin). Hay que mencionar aquí que numerosos intelectuales de la región combinan sin problemas un marxismo tercamente ortodoxo con un arcaísmo ruralista, con doctrinas esotéricas y elementos folclóricos de dudoso origen.

considerado como óptimo y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la fraternidad permanente, como en numerosas utopías clásicas. Este retorno significaría *in praxi* reescribir la historia universal y negar sus resultados tangibles.

Conclusiones provisionales: el peligro del maniqueísmo político

Las posiciones y doctrinas aquí criticadas pueden ser calificadas como básicamente conservadoras. Ellas comparten una pretensión elitista, no universalista, que atribuye a los iniciados el comprender e interpretar correctamente las esperanzas y los anhelos del pueblo. Solo los puros de corazón lo pueden hacer, porque ellos sienten y viven los sufrimientos de la población. Menciono este contexto a causa de la popularidad y aceptación de estas concepciones en América Latina (y en buena parte del Tercer Mundo): como lo señaló Gordon Childe, desde la más remota prehistoria las acciones simbólicas y las creencias sociales han resultado tan importantes como los hechos y los recursos materiales.⁴¹ Las posiciones mencionadas aquí han sido difundidas ampliamente en la literatura, pero en el seno de las ciencias sociales y políticas han

⁴¹ Gordon Childe, *What happened in history*, 1965, Londres, Penguin, p. 21.

tenido una acogida mucho más reducida. Ello se debe probablemente a su trasfondo teológico-religioso: los autores de esta corriente, como Enrique Dussel, no analizan los aspectos específicos de la vida cotidiana en los regímenes populistas que celebran, y prefieren más bien construir una amalgama compuesta por los saberes ancestrales, algunos aspectos de la teoría marxista y una buena dosis de Martin Heidegger.⁴²

Estas doctrinas enseñan un dualismo severo entre el bien (verdad, colectivismo, solidaridad de los pobres y explotados, lo nuevo absoluto, utopía brillante) y el mal (mentira, individualismo, egoísmo de las élites, realidad detestable, la propiedad privada como fuente de todos los males). Se trata un verdadero maniqueísmo fundamentalista —fuerzas mutuamente excluyentes— que induce a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas, las cuales poseen identidades múltiples y cambiantes y relaciones complejas con el mundo

⁴² Enrique Dussel, *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz*, 2008, La Paz, Rincón Ediciones, pp. 150-155; Rafael Rojas, “De la crítica a la apología. La izquierda latinoamericana entre el neoliberalismo y el neopopulismo”, *Nueva Sociedad*, núm. 245, mayo-junio de 2013, pp. 106-107. En el siglo XXI, las doctrinas “progresistas” se han transformado en una curiosa mixtura: la gran concepción racionalista y emancipatoria del padre fundador Karl Marx se ha diluido en una especie de comentario posmodernista hermenéutico sin un contenido discernible.

occidental. De todas maneras, en América Latina esta corriente tiene una fuerte implantación *romántica*, cuyos elementos antirracionalistas, antiliberales y anticapitalistas se han reproducido a nivel mundial, con las consecuencias conocidas en la primera mitad del siglo XX.⁴³ El maniqueísmo, una importante religión de origen gnóstico, tuvo una concepción dualista de la divinidad: la lucha perenne entre la luz y las tinieblas.⁴⁴ Estos dos factores, que pueden ser movimientos políticos o tendencias de pensamiento, se hallan sumidos en una pugna permanente, condenados a eliminarse mutuamente. La idea rectora del maniqueísmo es muy simple: “Quien no está conmigo, está contra mí”. Lo más significativo del maniqueísmo político-ideológico reside en el principio siguiente. La estrategia política más conveniente, que fue enunciada brillantemente por Carl Schmitt, no es impulsar una programática propia, clara y distinta, sino tratar de suprimir o, por lo menos, debilitar al contrario, con lo que ya se habría avanzado considerablemente en la consecución de los fines propios.⁴⁵ En otras palabras, en la praxis

⁴³ Cfr: Axel Honneth, “Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne” en Axel Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, 1999, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 84-85.

⁴⁴ Cfr: Fernando Rubio Bermejo, *El maniqueísmo: estudio introductorio*, 2008, Madrid, Trotta.

⁴⁵ Cfr: los excelentes ensayos de Reinhard Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, 2001, Ham-

NOTAS

202

cotidiana no sería prioritario hacer buenas acciones concretas en sentido colectivo-social ni formular propuestas de políticas públicas específicas, que, además, podrían tener la desventaja de tener que ser debatidas abierta y racionalmente. Preferible sería el ataque constante al enemigo, visto como irreconciliable, quien debe cargar toda la culpa por las injusticias de la historia y las carencias del subdesarrollo. Así, por otro lado, se apela a los sentimientos colectivos y a las emociones profundas, para todo lo cual no se necesita ni análisis racionales ni entrar al campo discursivo del adversario. Como se sabe, el peligro inherente a las emociones, a las intuiciones y a mística en el campo político es el surgimiento de élites privilegiadas de iluminados que interpretan la realidad —siempre complicada, plural y opaca— en nombre de las masas. Los sentimientos son extremadamente importantes en la vida íntima de las personas, pero cuando son transferidos al campo político se exponen con relativa facilidad a ser manipulados por los expertos en cuestiones públicas. Solo ellos, como sacerdotes contemporáneos, pueden producir los efectos exegéticos que, a su vez, transforman las cuestiones complejas en doctrinas simples y com-

burgo, Junius, p. 41; Thomas Blanke, “Carl Schmitt ein intellektueller Antiintellektueller”, en Jung y Stefan Müller-Doohm (comps.), *op. cit.*, pp. 254, 259.

presibles para el entendimiento de las masas populares.

La insoportable carencia de solidaridad y fraternidad en el mundo moderno ha generado en América Latina y a comienzos del siglo XXI una considerable demanda por explicaciones que interpretan la realidad política y cultural acudiendo a conocidos métodos que simplifican todos los contextos sociales. Para ser exitosa, esta operación debe situarse dentro de la *plausibilidad hermenéutica* que exigen los estratos con menores ingresos y bajos niveles educativos. Estos aparatos doctrinarios están hoy representados por una gran variedad de corrientes intelectuales, entre las que se encuentran concepciones indianistas, teorías reivindicacionistas y programas populistas. El núcleo de todas ellas contiene una oposición binaria: por un lado se halla la esfera del sentimiento religioso, de los sueños y anhelos de la sociedad, y por otro se encuentran el mundo laboral, los negocios y la política convencional, es decir, los terrenos basados en el principio del cálculo, el rendimiento y la eficacia. La primera esfera se acerca a la calidad de lo divino y por ello no puede ser comprendida ni descrita adecuadamente mediante esfuerzos racionales. Es el espacio del amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y de la amistad sin

conjeturas materialistas, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y la violencia política ante las grandes injusticias históricas.⁴⁶ Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras actividades y creaciones humanas. Por contraposición, el segundo ámbito puede ser descrito muy fácilmente, pues corresponde al reino terrestre y pedestre de la racionalidad instrumental y la proporcionalidad de los medios. Es el campo de las instituciones, los estatutos y las leyes, pero también de los intereses particulares. Constituye el plano del egoísmo y de los cálculos mezquinos. Y así queda degradado *a priori* para una buena porción de la opinión pública. De acuerdo con esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene carácter de pureza religioso-ética y dignidad ontológica superior, y no puede ser juzgada por mezquinas conjeturas de proporciones y habituales reflexiones de toma y daca. Las revoluciones genuinas y la violencia popular, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda

crítica proveniente del liberalismo racionalista. Las emociones, los sentimientos y las intuiciones pertenecen a ese espacio privilegiado y no pueden, por ello, ser sometidas a un mero análisis racional. Todo esto les proporciona una notable fortaleza ontológica frente a una opinión pública convencional que no ha conocido una tradición racionalista de igual vigor y magnitud.

Ante estas aporías, ¿cómo orientarnos? Desde la Antigüedad clásica, uno de los métodos acreditados en estos casos es el estudio de los nexos entre teoría y praxis, entre retórica y realidad. Uno de los grandes temas de la ensayística latinoamericana ha sido el análisis de las actividades públicas de los intelectuales. Los que hablan en nombre de las poblaciones involucradas y descifran las emociones y las intuiciones para el uso cotidiano contemporáneo reiteran las prácticas elitarias tradicionales y las rutinas políticas de vieja data. Por ello estos movimientos y sus dirigentes —que tienen una genuina aversión a ser percibidos como disidentes con respecto a las tendencias convencionales de pensamiento y acción— no pueden ser exonerados del reproche de perpetuar valores conservadores de orientación. Debemos, por consiguiente, seguir el ideal socrático: tratar de diluir los prejuicios prevalecientes, sin establecer nuevos dogmas.

⁴⁶ Desde posiciones marxistas ortodoxas, Georg Lukács criticó esta concepción por acercarse a un comportamiento religioso que habría creado su propio mundo y su propia subjetividad humana. Georg Lukács, *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus in der deutsche Politik*, 1966, Fráncfort, Fischer, p. 140.

©ITAM Derechos Reservados.

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

RESEÑAS

Giovanni Reale, *Mi sono innamorato della filosofia*, 2014, Milán, Bompiani, 310 pp.

RECEPCIÓN: 16 de mayo de 2016.

APROBACIÓN: 1 de septiembre de 2016.

Para honrar la memoria del gran filósofo italiano Giovanni Reale, recién fallecido (1931-2014), quiero presentar este libro suyo que acaba de publicarse en Italia. Reale ha sido uno de los grandes estudiosos de la filosofía antigua y de Platón en particular. Sus obras han sido traducidas a trece idiomas.

El formato del libro puede sorprender, dado que se trata de una serie de artículos y entrevistas que Giovanni Reale escribió o concedió al diario *Il Corriere della Sera* entre 2004 y 2014 (entre ellos se encuentra un texto inédito con el título “In che senso la filosofia ci può salvare”). Pero además de acercarnos a la personalidad y a los intereses de este pensador, se revela su opinión sobre temas actuales que aborda a la luz de la sabiduría antigua y de su fe católica.

Reale toca temas muy variados que van de la filosofía y la bioética, a la historia del arte y la literatura, o que simplemente comentan algún acontecimiento. En el prefacio, Armando Torno nos avisa que estos múltiples intereses de Giovanni Reale son tratados siempre con la extrema libertad que derivaba de su profunda fe católica y que es acompañada siempre por un sentido de maravilla ante la realidad. La capacidad de apasionarse por la realidad nunca lo abandonó.

Las ideas que estimula el libro son innumerables, sobre todo porque se trata de un autor con una cultura vasta; por ejemplo, cuando habla de cómo se ha acercado al estudio de Platón por medio de Aristóteles o cuando, al abordar el pensamiento de Juan Pablo II, dice que cada pensador tiene un centro alrededor del cual dan vueltas todos los demás temas y que hay que encontrar

RESEÑAS

ese centro para entenderlo. Sin embargo, tendré que limitarme a comentar unos pocos temas. Quisiera empezar esta reseña presentando la que me parece que es la preocupación principal de Reale, habiendo sido toda su vida profesor: la educación y la importancia de la filosofía en la educación.

Al comentar la propuesta de la reforma escolar italiana, lamenta la tendencia a informar en lugar de formar a los alumnos, en la cual encuentra la huella del paradigma tecnológico-científico que se ha vuelto una forma de integrismo, de imperialismo mental que humilla la razón porque esta se alimenta de los valores verdaderos. Reale recuerda un diálogo que tuvo con Gadamer, ya centenario, en el cual este último le manifestó su desánimo frente al escepticismo y al nihilismo que privan entre los jóvenes. Reale añade a este juicio que observa en los jóvenes una falta de perspectiva debida a que la única guía de su vida es gozarla. Esta perspectiva animal de la vida humana, esta falta de valores expresa, según Reale, la derrota de la ciencia y de la técnica que no sabe ya dar respuestas a las preguntas del hombre y, en particular, de los jóvenes. La escuela, por el contrario, debería tener un valor ético consistente en ayudar a los jóvenes a volverse adultos. Esta sería su característica principal y supera ampliamente cualquier reducción a mera comunicación de contenidos.

No por ello hay que pensar que Reale esté en contra de la informatización de las escuelas, al contrario. Al mismo tiempo, está consciente de que si la red ha ampliado las posibilidades de la investigación, también ha suprimido la capacidad de asimilar el objeto de la investigación y de entenderlo en toda su profundidad. En la misma dirección nos recuerda una frase del fundador de internet, Clifford Stoll: la educación no puede reducirse a enseñar a los jóvenes a golpetear un teclado ocho horas al día.

Una libertad concebida como la mera posibilidad de gozar de la vida no puede ser considerada una libertad verdadera. Reale, en línea con el pensamiento de Platón, señala que sin los valores la misma libertad ya no sabría qué desear. Los valores representan para Reale el fundamento de la libertad misma; son como las murallas de la ciudad descrita por Platón en la *República*. Una libertad sin control se vaciaría de su contenido y se volvería en su contrario: esclavitud (individuo) y absolutismo (sociedad). Esta consideración encuentra en Baumann una confirmación: nuestros antepasados soñaban con la libertad de la que gozamos; nosotros, en cambio, estamos confundidos porque no sabemos qué desear.

¿Donde encontrar la raíz actual de esta tendencia? ¿Qué alimenta esta idea de libertad? La respuesta de Reale se encuentra en varios artículos del libro y es siempre la misma: el nihilismo contemporáneo, disfrazado de relativismo, y la idea angosta de razón que lo anima. Legitimar todo por el hecho de deseárselo es el fruto de una forma de mal en la que hemos caído. Se llama nihilismo o relativismo, pero no consiste en que cada uno afirme valores diferentes de los otros, sino en afirmar no-valores o desvalores. Esto elimina la posibilidad de que surja una libertad verdadera (adhesión al bien), porque ya no hay una relación entre los valores y las elecciones que hacemos de ellos. El concepto contemporáneo de libertad —señala Reale— ha mostrado su precio: la infelicidad. Lo nota sobre todo en los jóvenes, libres e infelices. La esperanza terrenal se ha acabado, y si se niega el trascendente, ya no hay espacio para la auténtica esperanza.

Parecería, entonces, que el problema es de ética, de encontrar nuevamente una base común de valores que rijan la nueva Europa. La respuesta de Reale no parece ir en esta dirección, y aquí su opinión se hace interesante, porque remite continuamente a la precedencia de la metafísica con respecto a la ética. Afirma que una ética sin Dios se parece mucho a aquel hombre que quiere sacarse de las arenas movedizas en las que ha caído, jalándose el pelo. En consecuencia, hay que recuperar la dimensión trascendente de la vida que el hombre contemporáneo ha perdido.

Antes de entrar en este tema hay que preguntarse cuál es, para Reale, el origen histórico de la situación en la que nos encontramos. ¿Cuándo empezó el proceso que estamos viviendo? El filósofo italiano recuerda una página de Camus en la que el escritor francés describe los valores como una pirámide engarzada, en su cúspide, a Dios. La Ilustración ha desenganchado esta construcción que era fruto de siglos y la pirámide se ha despedazado. Así, la Ilustración ha generado a una época anticristiana e irreligiosa que nunca antes se había visto (en algunas escuelas italianas ya no se estudia a Dante, explica consternado). El problema no es que la nueva época quiera ser poscristiana. El problema es que esta época ha puesto en marcha una verdadera *damnatio memoriae* del cristianismo, sin el cual Europa misma no existiría porque ni siquiera Voltaire y Nietzsche existirían, dado que no hubieran tenido nada para criticar. Según Reale, se quiere borrar el cristianismo porque revela el vacío de esta época, pone en crisis el nihilismo que hoy se presenta enmascarado de relativismo.

RESEÑAS

Este es el laicismo (y no laicidad) que domina la cultura actual y que se fundamenta en un concepto de razón que pretende explicar toda la realidad. Su error consiste —según Reale— en no comprender que la razón científica no es la única fuente de la verdad. Junto con ella está la fe, que es un método de conocimiento sobre el que se fundan el 80% o 90% de las certezas de nuestra vida, como dice san Agustín. El filósofo italiano aboga, pues, por ampliar la razón y regresar a las tres vías a la verdad propuestas por Hegel (arte y belleza, fe y religión, y filosofía), pero indica también una consecuencia importante de esta deriva racionalista. Desde Bacon se ha introducido en la ciencia la siguiente regla: si una cosa se puede hacer, hay que hacerla y sin limitaciones. De esta manera el hombre empieza a considerarse todopoderoso.

Por otra parte, le llama la atención la epistemología de Kuhn, el cual dice que los científicos pasan de un paradigma viejo a uno nuevo por una fe, por una conversión (en el sentido platónico del término), lo cual confirma en Reale la idea de que la fe siempre tiene una fuerza determinante extraordinaria.

¿Qué es la filosofía para Giovanni Reale? ¿Por qué, como señala el título de este libro, se ha enamorado de la filosofía? Para hacernos entrar en la pasión que ha movido toda su vida, el filósofo italiano cita un aforismo de Nicolás Gómez Dávila: el estúpido se escandaliza y sonríe cuando los filósofos se contradicen; es difícil hacer entender al estúpido que la filosofía es el arte de contradecirse sin anularse. Y Reale añade: sino enriqueciéndose mutuamente. En esta añadidura parece estar toda la fascinación de su vida, de un camino que, guiado por la razón, lo ha llevado a abrirse a la realidad toda con asombro y entusiasmo y a conocerla siempre un poco más.

¿Cuál es su opinión sobre la situación de la filosofía contemporánea? Comparte la opinión de Habermas: la filosofía contemporánea huye de los problemas y se ha vuelto sencillamente un método. Pero el método, por sí mismo, no sirve si no se tiene un objetivo, señala Reale. Dos grandes crisis atraviesan la filosofía actual: una ideológica, por la desaparición del marxismo, del que el filósofo está consciente de que influyó culturalmente en todos, y otra que define como la del “pecado del cientismo”, la crisis de la epistemología moderna que ha llevado a la ciencia a no saber ya lo que sea la verdad. La filosofía tendría que volver a ocuparse del hombre, de su espíritu, de la cura de su alma, como lo era entre los antiguos, y en este contexto cita Reale una tajante afirmación de Gadamer, según la cual los poetas resuelven más problemas que las soluciones que se puedan encontrar en Wittgenstein. De esta

manera, Reale se explica también el surgimiento en nuestros días de los filósofos “estrellas”: la gente busca ideas fuertes en un mundo en donde las ideas fuertes escasean. Los programas de televisión parecen confirmar la verdad del mito de la caverna de Platón: hombres encadenados que ven solo sombras.

La crisis de nuestra cultura, según Reale, es mundial y abarca múltiples aspectos de nuestra sociedad: cultura, economía, política. Para salir de esta crisis, propone una nueva forma de pensar, de ver las cosas, que se remonta a la filosofía antigua e implica tres condiciones: entender el cosmos, entendernos a nosotros mismos y nuestro lugar en el universo, y querer solo las cosas proporcionadas a lo que es y al lugar en el que nos encontramos. Querer pasar del aparecer al ser, del consumo a la sustancia de la vida, es el camino para este cambio de mentalidad.

ROBERTO ZOCCO

Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Marco Estrada Saavedra y María Teresa Muñoz (comps.), *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, 2015, México, El Colegio de México, 344 pp

RECEPCIÓN: 30 de marzo de 2016.

APROBACIÓN: 19 de septiembre de 2016.

210

La travesía biográfica e intelectual de Hannah Arendt suscita hasta hoy amplio interés por desiguales razones. Algunas remiten a sus filosas indagaciones en asuntos como la índole y evolución de los regímenes totalitarios, la gramática del poder y de la violencia en países que protagonizaron la revolución industrial y las *kafkianas* vivencias en los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial. Otras, ponen el acento en episodios biográficos, desde sus relaciones íntimas con su mentor Heidegger hasta sus difíciles experiencias como refugiada judía en Francia y en Estados Unidos, experiencias que redefinirá al dar y darse testimonio como observadora en el proceso seguido a Eichmann en Jerusalén en 1961.

Las monografías que componen este libro convergen en uno de los temas arendtianos: la dialéctica entre violencia y revolución atendida en términos más filosóficos que históricos. Con diferentes matices, estos aportes coinciden en que categorías y fenómenos como *poder, fuerza, autoridad, violencia* albergan significados desiguales, que *poder y violencia* retratan fenómenos opuestos, y que el alcance del poder implica el alejamiento de la violencia. Estas posturas distancian radicalmente a Arendt de autores como Sartre, Sorel y Fanon, que predicaron en sus textos las virtudes de la violencia en la formación y en las posturas de grupos secularmente marginados.

María Teresa Muñoz subraya en la apertura del volumen que los textos reunidos constituyen reflexiones críticas que se presentan a la atención pública “como instrumentos que nos permiten pensar nuestro presente e imaginar nuestro futuro”. Atienden en particular estas preguntas: ¿Cuáles son

los límites y las limitaciones de la violencia? ¿Cuándo su ejercicio se justifica moral y políticamente? ¿Se puede emprender una revolución sin violencia?

Estas cuestiones despiertan en el lector expectativas —congruente con el espíritu y los escritos de Arendt— de encontrar aquí referencias empíricas a tendencias y sucesos que han modelado la escena social contemporánea, incluyendo la latinoamericana. Pero esas expectativas no quedan satisfechas. Los autores se limitan a una hermenéutica desprovista de alusiones explícitamente históricas y sociológicas.

En su aporte, Macedo Duarte estudia “el entramado entre política y violencia” y el intento de Arendt dirigido a “deconstruir teóricamente la vinculación tradicional entre poder, gobierno, comando, coerción y violencia”, razonamiento que lleva a concluir que el poder no presenta necesariamente orígenes violentos (p. 32). El autor puntualiza que Arendt “recusa enfáticamente [...] las corrientes de pensamiento y prácticas políticas que glorifican la violencia”. Para esta pensadora, “la política es intrínsecamente conflictiva, y está marcada por relaciones agonísticas e incluso de antagonismo, en las cuales a menudo explotan la violencia y la guerra”. Sin embargo, puntualiza que “esta distinción entre política y violencia no debe hacernos olvidar que muy frecuentemente las relaciones políticas traen consigo el fenómeno de la violencia”. En conclusión, “el legado político de Arendt es pensar y repensar el espacio público y la acción política, sin pretender ofrecernos respuestas prontas y cerradas” (p. 62).

Claudia Hilb se centra en la noción de *principios*, un concepto que está presente en toda la obra de Arendt. Para aclararlo, distingue entre una modalidad *montesquiviana* que considera instituido o vigente el principio de acción de un régimen y otra que llama *inaugural*. Hilb explica que, “a fin de ganar intelección”, Arendt alude a Montesquieu para ampliar el espectro de regímenes políticos y, en particular, incluir el totalitario (p. 75). En un pasaje que algunos lectores considerarán esotérico, explica “la noción inaugural del principio que [...] remite a la distinción agustiniana entre *principium* como comienzo del mundo e *initium* como comienzo del hombre”. La *sobreimpresión (sic)* de estos conceptos “tenderá a cumplir un papel [...] que llamaré *salvífico*, esto es, estará llamado a salvar al comienzo de la arbitrariedad” (p. 85). La autora sintetiza sus consideraciones confiando en que tendrá un lector familiarizado con este lenguaje: “En la remisión a una función salvífica, acaso debamos oír los ecos de la negativa a abandonar toda diferenciación entre el bien y el mal en política. En sus paradojas irremediables,

quizás resuene el reconocimiento de la precariedad sobre la cual se sostiene esta imprescindible diferenciación” (p. 101).

Di Pego sintetiza los contenidos y las implicaciones del texto de Arendt *Sobre la revolución*, concepto que implica un “cambio político llevado a cabo mediante la violencia” (p. 107). El proceso revolucionario debe atender la cuestión de su legitimidad; de esta depende la obediencia o no a sus principios, y en cuanto tal, persigue “la emergencia de un nuevo comienzo con su impronta de novedad y la fundación de un cuerpo político preocupado por la estabilidad y la duración” (p. 111). La autora observa que a pesar y más allá de la extendida secularización de las sociedades contemporáneas, ninguna revolución puede prescindir “de la necesidad de lo absoluto en el seno mismo de la política”. Un absoluto que pone en tensión la necesaria “pluralidad como norma del acontecer posterior”. El reparto de la gestión política es una manera de moderarlo, pues si se anhela preservar la libertad entendida como posibilidad de nuevo comienzo, debe impugnarse cualquier “absoluto trascendente” que pretenda justificar el acto revolucionario, un asunto que involucra esta cuestión que la autora apenas atiende: quién y cómo vigilará esta indispensable libertad.

Laura Quintana señala la actualidad de los argumentos que Arendt expone en *Sobre la revolución*, en particular, “la tan cuestionada distinción entre lo político y lo social [...] una de las columnas argumentativas” de su escrito. Recuerda que para la filósofa judeoalemana, el alcance y la diversificación de la libertad política es el objetivo de una genuina revolución, empeño en el que deben tomar parte todas las clases de la sociedad contemporánea. No es ni el orden buscado por Hobbes ni la prosperidad predicada por Bentham. Según Arendt, la gestación de un espacio público plural al lado de una acción concertada distingue favorablemente a la revolución estadounidense de la francesa o rusa, aunque es una distinción que “los acólitos actuales de las revoluciones francesa, rusa, china, cuba y otras” no han asimilado (p. 188). La autora explica que, en opinión de Arendt, la cuestión social no es el meollo de una revolución genuina; su principal intención es ampliar las esferas de la libertad.

Para enriquecer su exploración, la autora recuerda el deslinde propuesto por el venezolano Ángel Bernardo Viso entre “revoluciones terribles” y “revoluciones moderadas”. Preside a las primeras tanto una voluntad absolutista como una radical cruzada dirigida a exterminar a los vencidos. En contraste, las “moderadas” tienen conciencia de su finitud y pretenden resolver

problemas individuales sin considerar al adversario como un irremediable enemigo.

Las controversias en torno a la teología política son el asunto del ensayo de Yébenes Escardó. Se sabe que Arendt aludió en este tema a Carl Schmitt cuando consideró a la política como una teología secularizada, una postura afín al nazismo. La autora examina la actitud arendtiana respecto a los nexos entre teología y política, nexos que toda revolución genuina debería dejar atrás. Así, postula que el poder no debe proceder de una fuente exterior y trascendente; solo la comunidad debe legitimarlo. Se trata de un deslinde indispensable si se pretende salvaguardar la identidad y los límites de la política. Sin embargo, Yébenes Escardó señala que Arendt no habría vislumbrado la existencia de “una variedad de maneras de concebir la vida pública de forma religiosa” (p. 231). Añade que la religión no se reduce a una teología que alude al reino de lo eterno, puesto que abarca también prácticas sociales que remiten al mundo concreto. Sin embargo, a juicio de Arendt una revolución genuina representa una ruptura con lo teológico pues es un *initium* (un inicio radical) que un gobierno pone en marcha sustentándose en un *principium* que involucra los contenidos del pasado. En la revolución francesa habría acontecido un desfase o ruptura entre el *initium* y el *principium*, que implicó “la búsqueda interminable de una fuente trascendente de autoridad” (p. 242). En contraste, la revolución estadounidense se habría sustentado en instituciones políticas ya existentes, empujadas por un principio radicalmente novedoso. De aquí esta paradoja: la Revolución Francesa, a pesar de sus pronunciamientos secularizadores, asumió matices religiosos; en contraste, la estadounidense, con impulsos iniciales puritanos y sin pretender el deslinde de la religión respecto de la política, asumió un carácter secular. Según Arendt, esta diferencia explicaría el fracaso de la primera y los méritos de la segunda.

Estrada Saavedra pone énfasis en la violencia “como un momento paradójicamente constitutivo de la concepción de la política” y señala prejuicios que estorbarían la buena comprensión de lo político; entre ellos, los que conducen a considerar como sinónimos “experiencias y categorías tan diferentes como la autoridad, el poder, la fuerza o la violencia”. En contraste con la violencia, el poder emana de un grupo unido y comprende el intercambio libre de opiniones. No así la violencia, que puede ser muda. Como resultado, se instituye la pluralidad en cuanto fundamental condición humana; en estas circunstancias, el lenguaje implica “una conversación viva” y es el canal de la “interacción entre los actores políticos” (p. 258). El autor

RESEÑAS

puntualiza que Arendt rechaza “el prejuicio de que la política no sería sino dominación de unos sobre otros”. Alienta, por lo tanto, la deliberación colectiva que “crea, mediante el convencimiento, un fondo de solidaridad y cooperación para iniciar una empresa común”. Como en el caso de otros de los textos, el autor no indica referencias históricas —frecuentes en Arendt— que podrían sostener estas premisas.

Stefania Fantauzzi recuerda la sugerencia de Hannah Arendt a favor de levantar un ejército judío que ofreciera resistencia a las fuerzas nazis en Europa. En este contexto, exagera “la importancia de la cuestión judía como motor de *todo* el pensamiento arendtiano”. Considero que otros temas tuvieron mayor importancia, y contrariando la expectativa creada en las primeras páginas, no es el ejército judío el principal tema de Fantauzzi, sino que prefiere ocuparse del deslinde entre política y violencia, por un lado, y entre lo público y lo privado, por el otro. En estos breves comentarios se complica con afirmaciones contradictorias. Por ejemplo, alude en un párrafo a la repetida y creciente aparición de la violencia recordando “la participación del ciudadano griego en la *polis* [...] hasta llegar a las revoluciones modernas [...] y a la resistencia de los grupos partisanos durante la Segunda Guerra Mundial”. Esta afirmación se contrapone a “la acción, vivida plenamente en la Grecia clásica, que se ha reducido cada vez más hasta desaparecer casi completamente del mundo moderno”. (p. 278). En las últimas páginas, la autora retorna al tema inicial: la postura de Arendt respecto a la formación de un ejército judío. Aquí confunde algunos términos. Por ejemplo, los revisionistas no son rivales de los sionistas; son una corriente particular entre los sionistas. Por añadidura, la afirmación de que “la historia judía parece ser la historia de un progresivo volverse extranjeros en el mundo” (p. 299) se refuta fácilmente señalando la presencia y el protagonismo de los judíos (no solo los europeos) en los siglos XIX y XX en las ciencias, las artes, la literatura y las revoluciones políticas.

María Teresa Muñoz resalta el deslinde político entre la política y lo político en Arendt y procede a un repaso de sus principales ideas en este asunto. Así, mientras que la política involucra “formas burocráticas, económicas e instrumentales de la racionalidad [...] lo político [...] no es el ámbito de lo calculable, sino de la acción que es constitutivamente impredecible” (p. 305). Recuerda que la violencia como fenómeno se vincula a la lógica instrumental y que no requiere del diálogo: es muda, “a diferencia del poder que se gesta en la deliberación conjunta y en la comunalidad” (p. 308). Lo que caracterizaría

a una genuina revolución no es la violencia, sino el logro de grados mayores de libertad, esto es, la *constitutio libertatis*. La relación entre violencia y poder es inversamente proporcional: cuando el poder que sustenta a un gobierno es dilatado, la violencia se reduce notablemente, mientras que tiende a aumentar cuando el gobierno pierde poder. En síntesis: si el poder descansa en el consenso público, la violencia recula y se convierte en un fenómeno marginal en la esfera política. Estas afirmaciones, por cierto, tienen amplias porciones del discurrir sociológico y la experiencia histórica que apenas corroboran.

Recuperar los aportes filosóficos e historiográficos de Hanna Arendt es, sin disputa, una tarea indispensable, incluso cuando se abordan temas específicos como es el caso de este volumen. Desde su arribo a Estados Unidos (1941), Arendt escribió para públicos amplios con un lenguaje llano y elegante. En contraste, los trabajos de este volumen resultan francamente inaccesibles para lectores apenas familiarizados con algunas versiones del lenguaje filosófico. Además, la dificultad se acentúa por la falta de alusiones explícitas y oportunas al acontecer político e ideológico contemporáneo, en particular en los países latinoamericanos. El uso no siempre necesario de neologismos y el poco cuidado de la edición (véase, por ejemplo, la nota 5 en página 309) también reclaman enmienda.

JOSEPH HODARA

Universidad Bar Ilán, Israel

RESEÑAS

Carlos J. McCadden y Miguel del Castillo Negrete, *La clase media en México*, 2015, México, Senado de la República, LXIII Legislatura, 86 pp.

RECEPCIÓN: 28 de abril de 2016.

APROBACIÓN: 18 de noviembre de 2016.

216

El estudio que presentan Carlos McCadden y Miguel del Castillo resulta fundamental y crítico en un momento relevante y revelador del México del siglo XXI. La propuesta de la configuración de una clase media como prioridad en el desarrollo económico real de México es, más que necesaria, urgente en comparación con otros factores de crecimiento continuamente aireados en medios oficiales, como la lucha contra el hambre y la inseguridad o por el Estado de derecho. La formación de una clase media, en todos sus aspectos, limitaría y acabaría por anular muchos de esos problemas. Los autores postulan que se trata de una necesidad oculta que no se menciona en el gobierno, quizá por ignorancia o por falta de visión política y social.

El estudio se organiza en tres ejes conductores que constituyen los núcleos centrales del libro:

- a) La situación socioeconómica de México en la actualidad, expuesta con numerosos datos estadísticos que trazan el panorama social y económico mexicano detalladamente y con diversos enfoques.
- b) La teorización filosófica de la clase media, que se basa, en buena medida, en el pensamiento de Aristóteles y John Stuart Mill.
- c) La argumentación razonada y coherente de los dos puntos anteriores que, si bien se expone a lo largo del libro, se desarrolla plenamente en el capítulo final, “El encubrimiento ideológico”.

Los tres apartados se hilvanan de forma natural y exacta, de modo que aportan una perspectiva tanto teórica como técnica, con muy precisa documentación y contundentes razonamientos sobre la situación de la clase

media en el México de los, aproximadamente, últimos veinte años. Con amabilidad y frescura estilística, los datos que proporcionan los autores, a la vez que los argumentos que van entresacando al interpretarlos, nos dan claras muestras de un intenso escepticismo acerca de que haya o no una clase media en el país. Se puede afirmar que ese escepticismo lleva a los estudiosos a un desalentador pesimismo sobre el hecho de que realmente exista dicha clase media, o que si existiera, es escasa o resulta un camuflaje de una clase pobre con débiles aspiraciones al progreso socioeconómico (muchas veces —afirman los autores—, esto se debe a una mala interpretación de los indicadores internacionales).

A partir de las conclusiones que se sacan del estudio de McCadden y Del Castillo, México es un país *sui generis*: no es rico ni es pobre, tiene clase media, pero no la tiene a la vez. El estudio refleja un país económica y socialmente dicotómico, impreciso y un tanto difuso, en el que “uno no sabe a qué atenerse”. De hecho, los autores reflejan en términos técnicos la realidad de la sociedad. Desde mi perspectiva, que es la de un extranjero que reside desde hace tres años en México, es sorprendente el grado de coincidencia con las conclusiones del estudio, sobre todo, con el capítulo “El encubrimiento ideológico”, que me parece de una clarividencia y profundidad analítica de la sociedad mexicana extraordinaria, por varios aspectos: la más que atinada visión de una sociedad como una realidad de señores (la clase alta dirigente) y esclavos (la clase asalariada), donde a los señores no se les debe perturbar porque ya tienen el control político. Entre tanto, los esclavos, o empleados, son muy ignorantes y, por ende, demasiado apocados para constituir el germen de una clase media de hombres libres que sea el motor político, social y cultural del país. A partir de esa premisa, se establece una relación con el aspecto ético: siguiendo a Aristóteles, los autores suponen que no puede haber un desarrollo ético, basado en lazos de amistad y de fraternidad, si no existe una clase media robusta y sólida.

Por otra parte, el hecho de que el estudio no caiga en el tópico del “victimismo” histórico y que no se atribuyan las causas de la incapacidad de México para desarrollar una clase media al pasado colonial o a la presión estadounidense es un detalle digno de ser tenido en cuenta.

El estudio que publican McCadden y Del Castillo presenta un panorama pesimista, pero no desolador. De hecho, estudios como este contribuyen a evitar esa desolación y a que este panorama se difunda y se llegue a la

“autoconciencia” hegeliana, como afirman los autores: que despierte conciencias, que ponga el dedo en llaga y ayude a que los mexicanos se den cuenta, con números y datos, de su propia situación.

El estudio no desemboca en la autocritica destructiva a la que muchas veces está acostumbrado el mexicano de a pie, ya que puede pasar, en un momento, del nacionalismo radicalizado y casi fanatizado, al complejo de inferioridad y la autodestrucción, reflejo de cierto “masoquismo social”. Estos estudios deben hacer reflexionar y analizar los puntos críticos del país —tanto los positivos como los negativos— para la formación de esa tan deseada clase media, símbolo real del progreso de una nación. Como sucedió en la España de Unamuno, los intelectuales deben despertar esa conciencia y llamar a la autocritica reflexiva y profunda que permita salir de la situación actual y avanzar hacia una sociedad sólida y equitativa.

México debería ganarse la misma oportunidad que el Brasil de Cardoso y de *Lula da Silva* (ahora tan denostado por los casos de corrupción); ambos políticos, con sus más y sus menos, lograron realmente forjar una clase media brasileña. Si la sociedad mexicana llegara a conocer esa realidad, aunque luego se pretendiera dar marcha atrás, el pueblo no estaría a favor de abandonar ese importante triunfo social, sino que, casi con seguridad, se levantaría y se agitaría en contra de esos políticos, como sucede actualmente en el Brasil de Rouseff.

El estudio de McCadden y Del Castillo muestra que México pudo llegar a acariciar esa realidad que tuvo el Brasil de comienzos del siglo XXI, pero también se revela en su análisis que el impulso fue demasiado débil y (volvemos a los calificativos anteriores) “difuso y confuso”, ya que siempre faltaba algún indicador de la clase media. Por eso mismo, este tipo de investigaciones debe abrir las puertas a una reflexión política y cultural que permita superar el gen autodestructivo del país y encaminarlo a una situación realizable en un territorio tan rico en recursos humanos y materiales.

JAVIER ESPINO MARTÍN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
Profesor de Asignatura, ITAM