

# ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS



# E S T U D I O S

---

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

133

VERANO 2020

**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: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)**

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana  
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana  
45 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, Ciudad de México  
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903  
correo electrónico: estudios@itam.mx  
www.estudios.itam.mx



**DOI fascículo: 10.5347/01856383.0133.000299226**

**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.

La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

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

# ÍNDICE

## TEXTOS

¿DE QUÉ TE RÍES, DEMÓCRITO?  
GENIALIDAD Y MELANCOLÍA (SEGUNDA PARTE)  
*Carlos J. McCadden M.*  
*Federico G. Durand Guevara* 7

LAS CREENCIAS RELIGIOSAS  
COMO CREENCIAS COSMOVISIVAS  
*Winfried Löffler* 47

HOMO RISIBILIS  
*Lydia Amir* 71

**Premio Alonso Lujambio**  
¿A QUIÉN LE IMPORTA LA CORRUPCIÓN?  
*Cristian Márquez* 91

## SECCIÓN ESPECIAL

LA ANTROPOLOGÍA DENTRO  
DE LA FORMACIÓN HUMANÍSTICA  
*Diego Prieto Hernández* 115

**DIÁLOGO DE POETAS**  
*Jessica Salfia* 135

## CREACIÓN

*Rubem Fonseca* 139

## NOTAS

UNA ECONOMÍA POLÍTICA  
PARA PERSONAS DE DIFÍCIL ACCESO  
*Joseph Wong* 145

ALBOROTO Y MOTÍN DE MÉXICO  
DEL 8 DE JUNIO DE 1692  
*Danaé Torres de la Rosa* 159

## RESEÑAS

CARLOS. J. McCADDEN Y JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY,  
*Decir y contradecir. El principio más firme  
de la filosofía primera*, Mauricio Beuchot 177

LYDIA B. AMIR, *Humor and the good life  
in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann,  
Kierkegaard*, Federico G. Durand Guevara 183

JAVIER ESPINO MARTÍN, *Ideas educativas a través  
de los planes de estudio de los colegios del Sacré-Coeur.  
Pedagogía humanista para las mesdemoiselles*,  
*Carlos Mariscal de Gante Centeno* 188

GIORGIO AGAMBEN, BYUNG-CHUL HAN ET AL.,  
*Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo  
en tiempo de pandemias*, José Manuel Orozco Garibay 191

# ¿DE QUÉ TE RÍES, DEMÓCRITO? GENIALIDAD Y MELANCOLÍA (SEGUNDA PARTE)

---

*Carlos J. McCadden M.\**

*Federico G. Durand Guevara\*\**

RESUMEN: Demócrito ha sido etiquetado como “el filósofo que ríe”. El propósito de este artículo es reflexionar acerca de los motivos que llevaron a este genio a reír. El encuentro con Hipócrates, el famoso médico, lleva a cuestionar conceptos como locura, cordura y verdadero conocimiento.



WHAT ARE YOU LAUGHING AT, DEMOCRITUS?  
GENIUS AND MELANCHOLY (PART TWO)

ABSTRACT: Democritus has been labeled “the laughing philosopher”. The purpose of this article is to reflect on the reasons that led this genius to laugh. The encounter with Hippocrates, the famous physician, leads to questioning concepts such as madness, sanity and true knowledge.

PALABRAS CLAVE: Apariencia, enfermedad, filosofía, locura, soberbia.

KEY WORDS: Appearance, arrogance, illness, madness, philosophy.

RECEPCIÓN: 12 de junio de 2018.

APROBACIÓN: 8 de noviembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299227

\* Jefe del Departamento de Estudios Generales, ITAM.

\*\* Médico cirujano, doctor en psicoanálisis y profesor del Departamento de Estudios Generales, ITAM.



# ¿DE QUÉ TE RÍES, DEMÓCRITO? GENIALIDAD Y MELANCOLÍA (SEGUNDA PARTE)



Peter Paul Rubens (1636-1638), *Demócrito*, óleo sobre tela, Museo Nacional del Prado, Madrid.  
Imagen tomada de <<http://www.sonria.com/glossary/democrito/>> [consultado el 23 de marzo de 2018].

Demócrito ha sido etiquetado como “el filósofo que ríe (o riente)”.<sup>1</sup> El propósito de este artículo es reflexionar acerca de los motivos que llevaron a este genio a reír. Recordemos que Hipócrates fue llamado por los habitantes de la ciudad de Abdera para diagnosticar y sanar a Demócrito, a quien los abderitas consideraban el “más ilustre de sus ciudadanos”, pero creían que padecía una preocupante e insidiosa locura.

El encuentro<sup>2</sup> entre estos dos grandes hombres del mundo antiguo, Hipócrates y Demócrito, puso de manifiesto un paradigmático problema

<sup>1</sup>W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, 1993, Madrid, Gredos, trad. de Alberto Medina González, p. 395.

<sup>2</sup>Cfr: *Los filósofos presocráticos*, II, 1980, Madrid, Gredos, p. 472.

vigente hasta el día de hoy: el de confundir al “hombre melancólico y genial” con el “enfermo abatido y deprimido”. Demócrito, si bien melancólico, es visto prejuiciadamente como un loco, entre otras razones, por su comportamiento aparentemente desmesurado frente a sus conciudadanos.<sup>3</sup>



Salvator Rosa (1615-1673), *Demócrito en meditación* (1650-1651), óleo sobre tela, Galería Nacional de Dinamarca, Copenhague. Imagen tomada de <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Salvator\\_Rosa\\_-\\_Democritus\\_in\\_Meditation\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Salvator_Rosa_-_Democritus_in_Meditation_-_Google_Art_Project.jpg)> [consultado el 8 de junio de 2018].

<sup>3</sup>“Se contaban de él [Demócrito] numerosas anécdotas, ninguna de las cuales tiene visos de acomodarse por completo a la realidad, ni de servir siquiera para exponer la reputación que tuvo en la antigüedad. Algunas de estas las comparte con otros filósofos famosos como Tales, Anaxágoras o Protágoras. La impresión general que aportan es, sin embargo, la de serenidad, buen humor y fortaleza, lo que concuerda a la perfección con sus preceptos éticos conservados. Se le etiquetó como ‘el filósofo que ríe (o riente)’, tentado a la risa por las locuras de la humanidad, al igual que Heráclito lo estaba a las lágrimas.” *Los filósofos presocráticos*, II, pp. 394-395.

Hipócrates, perito en medicina, ensoberbecido por su saber y gran fama, no reconoce la verdad *prima facie* de Demócrito, quien realmente distaba mucho de estar enfermo. Hipócrates no permite que afloren en él sus propios recuerdos de dolor originados en otros momentos de su vida y, al reprimir su pasado doloroso, no surge en él la nostalgia que le desbride el corazón humano. Hipócrates vive de realidades que ya no son ni serán, y cree estar frente al loco que los abderitas le impusieron cuando solicitaron su auxilio. Antes de conocer a Demócrito y tener con él un encuentro clínico, el médico de Cos habría necesitado confrontarse a sí mismo; de allí que Demócrito haya sido en un principio erróneamente diagnosticado. Así, no solo no nace en Hipócrates la inédita sorpresa que cada nuevo paciente ofrece, sino que tampoco reconoce al asombroso e insólito Demócrito de carne y hueso que se encuentra.

En un inicio, Demócrito es visto por Hipócrates como un hombre viejo y bizarro,<sup>4</sup> pero lúcido. A pesar de que Demócrito es descrito como generoso al momento del encuentro con Hipócrates, Hipócrates realmente se proyecta, no se da cuenta de que se describe a sí mismo y este espejeo no le permite descubrir al otro. El médico de Cos registró este encuentro en una carta cuyo destinatario es su discípulo Damageto. Así inicia la carta que escribe rememorando el encuentro:

TENÍA RAZÓN [yo], Damageto: lejos de tener el espíritu dañado, Demócrito consideraba todo desde una gran altura. Me dio una gran lección de sabiduría y, a través de mí, a todos los hombres. Querido amigo, te envié un barco [cargado de sabiduría médica], verdaderamente digno de Asclepio [dios griego de la medicina]. Habrá que añadir, a la insignia del sol<sup>5</sup> que ya tiene, la de la salud [esto es, el símbolo de Asclepio, representado por el caduceo (vara con serpiente) que hace recordar al médico que es mortal y debe temer a la enfermedad insignia de la medicina].<sup>6</sup>

<sup>4</sup>El término “bizarro” en su sentido original castellano quiere decir “valiente”. Es incorrecto usarlo como sinónimo de raro o extraño, significado en francés, y por ende en inglés.

<sup>5</sup>Este símbolo lo llevaban los barcos en su vela en honor al dios Sol (Helios).

<sup>6</sup>Aristóteles e Hipócrates, *De la melancolía*, 1994, México, Heliópolis, trad. de Conrado Tostado, p. 73.



Hendrick ter Brugghen (1588-1629), *Demócrito* (1628), óleo sobre tela, Rijksmuseum, Amsterdam. Imagen tomada de <[https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Hendrik\\_ter\\_Brugghen\\_-\\_Democritus.jpg](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Hendrik_ter_Brugghen_-_Democritus.jpg)> [consultado el 8 de junio de 2018].

12 Lejos de tener el espíritu dañado, Demócrito está pletórico del principio griego que repara la vivacidad y el ingenio, gracias al aliento divino ( $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ : *pneuma*). Hipócrates, como todo médico, debió haber guardado silencio ante el primer instante de encuentro con su paciente. Pero no lo hizo, sino que se identificó con los prejuicios de los abderitas y en un primer momento vio a Demócrito como un loco. El silencio es tierra fértil, porque permite que el paciente hable y pueda volver sobre su memoria, la memoria de sí mismo que inicialmente está escondida. El silencio ofrece la posibilidad de que el paciente recuerde poco a poco su biografía y describa su dolor. Un médico es en cierto sentido un Sócrates del dolor, pues el paciente debe dar a luz la verdad de su dolor, y para ello necesita un partero. Demócrito debió haber tenido la oportunidad de manifestar sus síntomas al médico, y en un inicio no la tuvo. Esta capacidad para averiguar la historia de cada paciente y que es esencial para ejercer el arte del médico es la anamnesis ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ , “recuerdo”). Crear la ocasión de evocar el pasado de cada paciente permite que él mismo le dé un nuevo significado a su vida, en cuanto doliente, y que el médico se sorprenda o se admire ante la distancia existente entre no-recuerdo (amnesia) y el recuerdo (anamnesis)

del paciente que remite al origen de la causa de su enfermedad. El médico ve dónde el paciente infringió las reglas de la salud o cuándo se fracturó por sí misma la norma de la salud, de la paz o del sosiego. Así alcanza el médico el diagnóstico (δια-γινώσκω, “encontrar el conocimiento”), lo cual requiere dos personas, una que calla (el médico) y otra que relata (el paciente). Esta distancia entre el saber del paciente y la capacidad de asombro del médico son dos conocimientos distintos que permiten tanto al médico como al paciente apropiarse en el presente del origen del dolor y de la dolencia (πάθος, *páthos*).

Un diagnóstico es un diálogo invertido, y el diálogo es un diagnóstico inverso. En este sentido, el diálogo filosófico es aquel en el que una persona pensante, después de su propia introspección, busca un interlocutor con el cual entrar en tensión para problematizar una materia, y se plantea la cuestión con precisión. Así se alcanza ya una meta que tiene dos vertientes discursivas: o bien se da respuesta a la pregunta, o bien se descubre la reciedumbre y lo complejo de la cuestión, la cual puede quedar sin respuesta. Estas dos vicisitudes, sin ser callejones sin salida, concluyen el diálogo y son un alto en el camino que otros filósofos eventualmente retomarán.

La dirección del diagnóstico clínico es opuesta a la del diálogo filosófico; el médico y el paciente averiguan a través del silencio y el relato del recuerdo el origen de la pérdida de la salud. Logran un acuerdo que consolida la confianza y la relación entre paciente y médico, y alcanzan una alianza terapéutica. Se inicia una relación que no se extingue ni es retomada por otro perito. El paciente no busca otro médico porque este deviene experto en la historia del paciente. Esto va en contra de la división del trabajo en el estudio del cuerpo humano que se ha hecho en la modernidad, que fragmenta lo indivisible del cuerpo y de la mente. Esta fragmentación de lo humano se produce cada vez con más frecuencia en las especialidades médicas, las cuales impiden un verdadero vínculo clínico y resulta técnicamente antihipocrática. La deshumanización que provoca ver por separado lo psíquico (ψυχικός) de lo corporal (σωματικός) y de lo espiritual (πνευματικός), impide en el médico el asombro ante la biografía única e irrepetible del paciente y le impo-

sibilita encontrar el origen de su mal. El cuerpo humano no es una máquina compuesta por una infinidad de micromecanismos separables entre sí, ni cada enfermedad es una entidad comprensible de manera aislada. Tampoco es el ser humano un cuerpo separado de la mente. El médico general recurre a la enciclopedia científica médica sin sacrificar el vínculo presencial con el paciente.

La meta del médico al problematizar consiste exclusivamente en regresar al paciente a la vida. Aquí también solo hay dos opciones: regresar a vivir gracias a la recuperación de la salud o enfrentar la realidad de que la vida está ya concluyendo, si la enfermedad es incurable. El diálogo clínico identifica problemas del vivir, y el ejercicio de la anamnesis para alcanzar un diagnóstico regresa al paciente al origen de su dificultad actual que le impide vivir sanamente. La diferencia entre el diálogo clínico frente al diálogo filosófico es que este último solo plantea las cuestiones cardinales de la vida sin buscar primariamente regenerarla, sino afinar y comprender sus fundamentos.

La opinión del paciente sobre su situación y su mismidad es lo más significativo para el médico. Él indaga en el pasado de su paciente para buscar y alcanzar su curación. Esta consiste en que el paciente recupere la salud y logre disfrutar su vida, de nueva cuenta o acaso por primera vez. La autociencia del paciente es subrayada por el clínico en un sentido visceral o dionisiaco en el que no predomina lo apolíneo racional. Lo subjetivo impera sobre lo objetivo, el paciente manifiesta que siente dolor, independientemente de que sea ilógico o incongruente con su realidad. Una vez sano, el doliente podrá continuar esculpiendo su biografía.

Por otro lado, el diálogo del filósofo se aleja de la opinión (δόξα, doxa), duda y sospecha de ella, porque no es ciencia (ἐπιστήμη, epistēmē). La opinión del paciente que es “doxa”, tan valorada por el médico, incluye la imaginación (εἰκασία, eikasía), la fe (πίστις, pistis) y la fantasía (φαντασία) del mismo paciente para alcanzar su salud. Que el paciente imagine el origen de su mal y fantasee sobre sus deseos, que por desmedidos causaron su enfermedad, es la esencia del acompañamiento del médico. Y en esto coinciden la filosofía socrática y la medicina hipocrá-

tica: ambas son un parto. El consultorio médico y el seminario filosófico son una sala de labor. En uno y otro se da a luz, en uno al neonato sano y en el otro a la verdad. Usan el método peripatético, el médico se pasea en los recuerdos de su paciente y el docente dialoga paseándose por las ideas de su discente. El médico y el maestro callan para escuchar al otro, dejándose sorprender por lo novedoso que le relatan, y aparecen sus discordancias. El diálogo con el paciente es insustituible, los auxiliares de diagnóstico, como los exámenes de laboratorio, de gabinete, de electrofisiología, de psicometría, etc., solo aclaran o ratifican la primera impresión diagnóstica que se impone en la clínica.

Así, se contraponen los métodos del médico y del filósofo, puesto que en este último prima siempre el conocimiento puro (ἐπιστήμη) acerca del mundo sensible, lo empírico. El diagnóstico médico es arqueológico, es un diálogo socrático invertido. Si bien Sócrates es un perito en partos, el médico ejerce un antiparto en el que el “embrión” (el comienzo), que en un momento dado es un hombre enfermo que padece el dolor, recuperará la salud mediante el recuerdo de su pasado y regresará a su integridad somática, psíquica y a su devenir político, esto es, a su vida (ζῶον, zōon) pública (πολιτικόν).

Desde el momento que el embrión es expulsado de la madre advierte las diferencias entre la salud y sus avatares mórbidos: el primer acto de consciencia de su vida extrauterina es, una vez parido, el llanto displacentero. Que el ser humano es expulsado por la naturaleza implica tomar consciencia de las pérdidas emocionales, temporales, materiales y en general de todo tipo, que conllevan la enfermedad y, por ende, la exigencia del retorno a la salud; lo cual no es otra cosa que una exigencia de la elección de la propia e individual biografía. Somos “enfermos” al ser expulsados de la madre naturaleza y deseamos volver a la matriz. Y la cultura misma, como opuesta a la naturaleza, es parte de la enfermedad del hombre, porque no lo hace ni más feliz ni más sano; la técnica y la civilización, por más satisfactorios que ofrezcan, claudican y finalmente la enfermedad termina con la vida mortal. La salud es un estado de privilegio, un estado aristocrático, y de no elegir ese estado excepcional se cae en el mundo de lo ordinario, de lo cotidiano y de lo común y de la risa vulgar; este letargo es lo inmoral. Mantenerse en

el estado de la no-elección, de la no-determinación, es reducirse al estado animal, cuasi inmoral o amoral:

Los que se exceden en lo que hace reír son considerados como bufones vulgares, procuran hacer reír a toda costa y se proponen más provocar la risa que decir cosas graciosas o no molestar al que es objeto de sus burlas. Por otra parte, los que no dicen nada que haga reír y llevan a mal que lo hagan otros parecen intratables y ásperos [...] A la disposición intermedia [entre el bufón y el hosco] pertenece también [el que tiene] el tacto. [Ese es el hombre que recupera la salud, el que realmente vive, no el que sobrevive]. Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que cuadra a un hombre de bien y distinguir; este puede, en efecto, decir y oír cosas en tono de broma y las bromas del hombre distinguido difieren de las del hombre de índole servil, las del educado de las del que no tiene educación.<sup>7</sup>

La comprensión del hombre individual, irrepetible, solo la puede llevar a cabo el genio, y en ocasiones el médico, cuando prepara el tratamiento que le permitirá recuperar a cada humano su pleno desarrollo hasta el momento final de su vida, la muerte es la “enfermedad” final. Tanto el nacimiento como la muerte de un hombre son partos propios de un proceso del paso del no ser al ser y del descubrir el misterio de la vida hasta encontrarse con el misterio de la muerte.

Después de la vida, si es que eso existe, aparece la no alterabilidad. El ejercicio de la medicina como disciplina arqueológica, que conoce el pasado más nunca el provenir, no busca confirmar el conocimiento científico que es propio de la filosofía, sino que solo quiere recuperar la paz y el sosiego de la salud que es la esencia de la vida. Dice Ortega y Gasset:

[El ejercicio de la clínica] no es ciencia. Es precisamente una profesión, una actividad práctica. Como tal significa un punto de vista distinto del de la ciencia [...] de la ciencia toma lo que le interesa para curar o mantener la salud en la especie humana [...] entra en la ciencia y toma de sus resultados cuanto considera eficaz, pero deja el resto.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1999, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, trad. de María Araujo y Julián Marías, libro IV, capítulo 8, 1128a4 y ss.

<sup>8</sup> José Ortega y Gasset, “Misión de la universidad” (1930), en *Obras completas*, II, 1953, Madrid, Revista de Occidente, p. 29.

La vida dionisiaca, de disfrute, no es solamente un sueño, es un conjunto de estultas fantasías a la manera en la que fue descrita en los albores de la lengua española. *El Quijote* de Cervantes y *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca lo tratan. Dice Calderón:

Sueña el rey que es rey, y vive  
con este engaño mandando,  
disponiendo y gobernando;  
y este aplauso, que recibe  
prestado, en el viento escribe  
y en cenizas le convierte  
la muerte (¡desdicha fuerte!);  
¡que hay quien intente reinar  
viendo que ha de despertar  
en el sueño de la muerte!

Sueña el rico en su riqueza,  
que más cuidados le ofrece;  
sueña el pobre que padece  
su miseria y su pobreza;  
sueña el que a medrar empieza,  
sueña el que afana y pretende,  
sueña el que agravia y ofende,  
y en el mundo, en conclusión,  
todos sueñan lo que son,  
aunque ninguno lo entiende.

Yo sueño que estoy aquí,  
destas prisiones cargado;  
y soñé que en otro estado  
más lisonjero me vi.  
¿Qué es la vida? Un frenesí.  
¿Qué es la vida? Una ilusión,  
una sombra, una ficción,  
y el mayor bien es pequeño;  
que toda la vida es sueño,  
y los sueños, sueños son.<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, en *Obras completas*, 1932, Madrid, Aguilar, pp. 301-302.

Para el médico es fundamental escuchar lo que el paciente relata sobre el recuerdo de lo acaecido a sí mismo. Este recuerdo lleva al médico a sus propios discernimientos sobre la falta de salud de su paciente. Lo que dice el paciente coge al médico desprevenido. Permitir el extrañamiento le advierte del peligro de sus prejuicios y lo libera de ellos, porque lo vuelve a poner ante las cosas tal como son. El silencio del médico es recompensado por la sorpresa frente a lo irrepitible de ese hombre que se encuentra frente a él y que le confiere el ánimo para emprender un nuevo y fresco camino en el relato médico del misterio humano que lleva a recobrar la salud. El médico es simplemente otro hombre ordinario y vulgar, pero a la vez es un experto, un perito en medicina, sorprendido y por lo tanto valioso para su paciente.

Cuando el médico advenedizo confunde a su paciente con otros y no ve la individualidad de su dolor, lo prejuzga. Entonces no logra discernir el diagnóstico que le podría venir de la anamnesis y le impone un estado mórbido preconcebido. Sería así un médico sin paciente o un sujeto sin objeto. El sujeto se debe al objeto y por ello el sujeto deviene inexistente cuando no reconoce al objeto. El “médico” narcisista es no-médico de un no-paciente, no hay interacción sujeto-objeto. El médico se equivoca cuando impone el “diagnóstico” y no contempla la particularidad de un individuo libre e irrepitible, al cual simplemente no entiende. Un médico no es verdaderamente médico sino hasta que entabla una relación única médico-paciente en el tiempo y en el espacio que coinciden a causa de la enfermedad. Cuando la relación clínica deja de existir cambia radicalmente, deviene una relación humana. Deja de ser una relación médico-paciente, para regresar a una relación entre personas iguales, en la que la genialidad médica se deja de desempeñar.

Es así como Hipócrates, en la primera parte de su encuentro con Demócrito, no lo reconoce como paciente, no co-nace (*connaître*) con Demócrito; lo prejuzga. ¡No lo conoce! No nace, no da a luz al verdadero Demócrito en el alma de Hipócrates, se da un “falso parto”.

Hipócrates prejuzgó a Demócrito con base en lo sugerido por sus conciudadanos abderitas, quienes le imponían la categoría nosológica de “locura” a Demócrito como diagnóstico preexistente. La conciencia

colectiva que imputa este cuasi diagnóstico impide a Hipócrates preguntar a Demócrito lo que sí sabe y recuerda. La primera pregunta que le hace Hipócrates es torpe: ¿de qué te ríes, Demócrito? Y equivale a decirle a un loco: ¿de qué te ríes, loco? No hay invitación a la anamnesis, y los abderitas, como falsos médicos, proyectan masivamente su locura colectiva sobre Demócrito.

Los abderitas quedan al lado de la verdad (paranoia, de παράνοος “demente”) e inventan un pretendido persecutor que desvela esta verdad: Demócrito. La locura colectiva es inmoral, en la medida en que la realidad de la maldad es negada por todos. Hipócrates no logrará discernir entre enfermedad y salud sino hasta que guarda silencio y se admira ante la genialidad melancólica de Demócrito.

La relación de tensión entre el abatimiento, o depresión (duelo), y el recuerdo de los errores, o genialidad, es la tirantez que existe entre la depresión y la melancolía. Los abderitas repiten como hombres ordinarios los errores ancestrales de sus antepasados y por eso están enfermos y no reconocen su enfermedad. No la reconocen pero la proyectan. Por lo que habría que diferenciar entre lo que realmente vivió Demócrito y el dolor del diagnóstico social que le cae encima y lo aplasta.

Sócrates confrontó a su detractor Ánito,<sup>10</sup> un rico depravado que no era mejor que sus padres, con su desmesura. Este hombre inmoderado se hizo acaudalado explotando esclavos en las minas, los cuales morían miserables prematuramente. Por haberlo enfrentado, Ánito llegó a ser el peor de sus acusadores en el juicio más relevante al que jamás haya comparecido la filosofía occidental,<sup>11</sup> y que llevó a Sócrates a su muerte.

<sup>10</sup> Ánito (Ἄνιτος) era un hombre rico que pertenecía al grupo de nuevos políticos que hicieron fortuna rápida mediante la explotación de la mano de obra de esclavos. Para Ánito, todos los que se metían a filosofar representaban un peligro; prefería como ejemplo a los grandes hombres del pasado. Sócrates le contestó que ninguno de esos tuvo un hijo a su medida, con lo que probó la imposibilidad de enseñar la virtud y el bien.

<sup>11</sup> Confucio es el equivalente a Ánito, en tanto que mandó matar a un genio. Al igual que en Grecia, donde florecieron genios filosóficos y literarios entre los siglos IV y VI a.C., en China ocurrió algo similar. Se dice que el mismísimo Confucio (551-479 a.C.), padre de la filosofía china clásica, en la época en que era ministro de justicia condenó a muerte a muchos funcionarios con pretexto de que eran capaces de juntar en torno suyo a grandes masas, que sus argumentos eran seductores y que podían volver respetable el mal. El más célebre de esos intelectuales

Ánito, el más influyente de los tres acusadores, era un “señorito”, un “junior”, en la Atenas de Pericles. Ánito era hijo de un gran señor. Sócrates reconoce su abolengo y su riqueza, pero habla sobre la imposibilidad de transmitir la virtud a un hijo simplemente gracias al legado de un gran padre o un gran ascendiente. Repetir el pasado no garantiza que el descendiente sepa fundamentar y que pueda vivir de un sistema de creencias justo y acertado, en el que las características del pasado pueden no reproducirse, pues contradirían las “nuevas” conclusiones del vástago. Así, el joven olvida su historia y repite los errores de aquellos que se desviaron de la verdad.<sup>12</sup>

Los abderitas son acusadores desmedidos de Demócrito. El miedo de los abderitas ante la autenticidad de lo que vive Demócrito es apaciguado y evadido por medio de la reiteración del errado diagnóstico: ¡Está loco! Realmente este falso diagnóstico es una defensa, una proyección que saca al exterior lo que no quieren reconocer como propio. Esta proyección es retomada por Hipócrates y la hace suya. Se contagia del prejuicio en los primeros momentos del encuentro con Demócrito. Hipócrates actúa como un inocente pubescente, como un pendejo (del latín *pectinicūlus*, de *pecten*, *-īnis* “vello púbico”), al aceptar el estado público de interpretado que padecía Demócrito. Actúa como un hombre ordinario más, que no se diferencia de otros.

La ordinariez del hombre que no se inspira para lograr la genialidad es la distancia que se da entre repetir errores sin recordarlos, en vez de evocarlos. No puede haber progreso si no se recuerda la historia. La historia exige la conservación del pasado. Esto explica el vacío que provoca la reproducción de lo falso y la falta de creatividad de cualquier hombre ordinario. Ante la “locura” de Demócrito, el más grande de los ciudadanos de Abdera, sus conciudadanos están abatidos y descorazonados porque su más grande ciudadano se ha vuelto “loco”, y por ello acuden a Hipócrates en busca de tratamiento. El médico ciertamente no

rebeldes, Teng Shih (circa 522-502 a.C.), fue juzgado, condenado a muerte y ejecutado. Teng Shih enseñaba la relatividad del bien y del mal. Como “sofista chino”, era capaz de apoyar las tesis más opuestas. En <[https://www.ancient.eu/Teng\\_Shih/](https://www.ancient.eu/Teng_Shih/)> [consultado el 19 de abril de 2018].

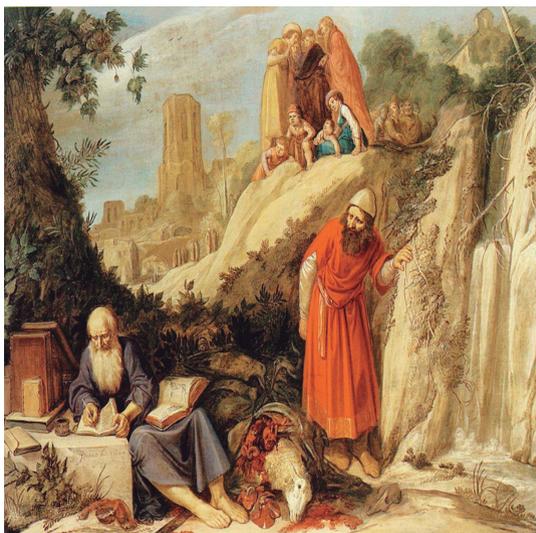
<sup>12</sup>Véase Platón, *Menón*, 93a-94e.

fue requerido por Demócrito, lo que es una gran transgresión a su libertad. No solamente la presencia de Hipócrates es una agresión para Demócrito, sino que se corre el riesgo de una iatrogenia. Los abderitas, como masa enajenada, reprimen la verdad de sus errores vitales, que son locura, proyectándola en sus miedos. Son hombres ordinarios que en vez de reconocer la realidad de sus incongruencias cotidianas, inventan la categoría calificativa que dice: “Demócrito está demente, no sabe de sí”, cuando los que no saben de sí son los mismos abderitas, porque están alienados.

Hipócrates inicia el encuentro con el mismo prejuicio y repite la interpretación: “Demócrito ha de estar demente”, porque es contagiado por los criterios de “normalidad abderita” y hace un diagnóstico inicial “burdo” para excluir un estado mental de salud. Sin embargo, pronto corrige su error para concluir que en grado máximo “Demócrito está realmente sanísimo”. La locura diagnosticada nace de la *doxa* y no de la *episteme* ante un estado de salud extraordinario. El miedo de los abderitas a perder la razón, a volverse locos, los lleva a proyectar como enfermedad lo que realmente resulta ser el ejercicio de la genialidad democritea. He aquí el relato original del prejuicio hipocrático antes de enfrentar a Demócrito como paciente, cuando Hipócrates pide a su discípulo Cratevas medicinas para curar a un supuesto enfermo:

Conozco, querido amigo, tu gran talento de herborista, que obtuviste, a la vez, por tu práctica y por tus gloriosos antepasados; tu capacidad iguala a la de tu abuelo [el médico] Cratevas. Te ruego que recolectes ahora mismo —después será demasiado tarde: la necesidad apremia, las mejores plantas que encuentres, envíamelas: son para un hombre que vale, por sí mismo, una ciudad. Se trata de un abderita, es cierto, pero es Demócrito. Dicen que está enfermo y que su locura requiere una purga. A decir verdad, espero que los remedios sean inútiles, pero hay que estar prevenidos para cualquier eventualidad.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Carta de Hipócrates a Cratevas, escrita poco tiempo antes de embarcarse hacia Abdera, en Aristóteles e Hipócrates, *De la melancolía*, p. 68.



Jan Pynas (1582-1631), *Hipócrates visitando a Demócrito en Abdera* (1614). Imagen tomada de <<https://www.getdailyart.com/22094/hippocrates-visiting-democritus-in-abdera>> [consultado el 08 de junio de 2018].

22

Una vez que Hipócrates se encuentra físicamente con Demócrito, se da una suerte de *sesión psicoanalítica primigenia* que concuerda en principio con un escenario clínico, cuya sugerente etimología viene del griego κλινική, de κλίνη, “lecho o cama”. Demócrito se halla en una banca, sentado, con una copa de vino y apartado de sus libros, reflexionando. Si bien había prejuzgado e incluso había sido advertido por los abderitas de la necesidad de administrarle tratamiento, en un primer momento, ya ante Demócrito, el médico calla y escucha, aplica la máxima médica *primum non nocere*, “no dañar antes que nada” y recién llega a donde está Demócrito, Hipócrates inicia su interrogatorio clínico de la siguiente manera:

—Y para comenzar, explícame: ¿qué estás escribiendo? [Ante lo cual Demócrito] Guardó silencio antes de responder:

—Escribo sobre la locura.

—¡Por Zeus, rey de los dioses! —exclamé— ¡Qué tema y qué réplica a las acusaciones de la ciudad!<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 76.

Esto causó en Hipócrates una gran impresión, no solo por la genialidad de la respuesta de Demócrito sobre el misterio de la condición humana en general, sino porque además le mostró que la melancolía y la genialidad en un ser humano podían cohabitar sin exigir la necesidad de tratamiento.

Demócrito observó, con enojo, tristeza, decepción y resentimiento, cómo sus conciudadanos estaban cometiendo la estupidez (del latín *stupidus*, “aturdido”) de denunciarlo ante Hipócrates. La sorpresa lo deja estupefacto y pasa por lo que todo genio padece: experimenta todos los estados de ánimo soportables por la psique frente a la miseria del error humano evitable. Demócrito parece estar diciéndole a Hipócrates: “piensa y sufre antes de juzgar”. Demócrito resulta ser atalaya melancólica y nostálgica que vigila en nombre de los abderitas, o de toda la humanidad, lo que los abderitas, a ras del suelo, no quieren ver.

Los abderitas no pueden ni quieren ver su cotidianidad y lo ponen en el otro, en este caso en Demócrito. Los abderitas buscan bloquear a Demócrito proyectando en él sus culpas. Buscan deshacerlo dictaminándolo de loco. La excepcionalidad del estado mental de Demócrito que no cae en paranoia, por ser genial, lo inmuniza contra la peor de las enfermedades mentales. Este estado excepcional del hombre genial favorece cambios bruscos e impredecibles en su ánimo y en su conducta, pero no se afianzan como síntomas, no se convierten en algo estable y patológico; lo cual sí ocurre en el enfermo paranoide. Esos mismos cambios bruscos e impredecibles cuando son desequilibrios constantes y no adaptativos del estado emocional son signos de psicosis o locura, y consolidan entidades patológicas que el paciente expresa como síntomas. El médico los confirma como signos de su diagnóstico psiquiátrico. Este último no es el diagnóstico correcto de Demócrito, porque aunque sus estados de ánimo fluctúan y lo vuelven inestable, él logra restituir sus emociones sin caer en el exceso de la razón que es locura. En Demócrito se estabilizan las conductas sorprendentes como la risa, el llanto, la cólera y muchas más, dando cohesión y ánimo a un hombre superlativo y melancólico.

Demócrito muestra un signo de locura “evidente” que asusta a los abderitas: su risa constante. Cuando Hipócrates inicia el diálogo con Demócrito, este nostálgico individuo le atiza una sospecha casi cierta del supuesto diagnóstico de locura. En la tradición hipocrática, la risa ha sido un signo clínico que confunde lo “normal” y lo patológico, pues la risa maniaca es un signo indubitable de locura. Sin embargo, cuando Hipócrates disecciona esa risa demócritea, mesurada y melancólica, advierte que es obra de una introspección genial basada en las burdas incoherencias que acaecen en la vida de los abderitas, los cuales por cierto, pueden ser locos, ordinarios y tristes. Con su risa, Demócrito pone en evidencia que los seres humanos dicen una cosa y hacen otra. Este famoso encuentro es descrito en la carta XVII a Damageto.<sup>15</sup> Se llevó a cabo en las afueras de la ciudad de Abdera, entre el año 400 y el 370 a.C.<sup>16</sup> Hipócrates lo describe así:

Encontramos a los habitantes [de Abdera] reunidos en la puerta de la ciudad, donde como debe ser, habían venido a esperarnos: no solo los hombres, también las mujeres, los viejos, los muchachos y los niños. [...] todos estaban sumergidos en la tristeza. Su actitud se explicaba por la supuesta locura de Demócrito [La] ciudad es pequeña y la casa no quedaba lejos. Llegamos cerca de la muralla donde vive Demócrito. Me guiaron con suavidad detrás de la torre, hacia una colina sombreada de álamos frondosos, desde donde se veía la casa de Demócrito, quien estaba sentado en una banca de piedra al pie de un plátano grueso y muy bajo, con una túnica burda, solo y sucio, con la tez muy amarilla, el cuerpo descarnado y las mejillas cubiertas de una barba demasiado larga. [...] Demócrito había colocado, con mucho cuidado, un libro sobre sus rodillas; otros cubrían el suelo, por todas partes, cerca de un montón de animales disecados. A veces se inclinaba para escribir con aplicación, otras permanecía interminablemente en suspenso, perdido en sus pensamientos. Al cabo de un rato se levantaba para dar una vuelta, examinaba las vísceras de los animales, las dejaba y volvía a sentarse.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Según varios filólogos, Hipócrates vivió durante algún tiempo al lado de Demócrito como discípulo y no fue especialmente este encuentro el único que tuvieron ambos hombres.

<sup>16</sup> Entre las Olimpiadas 93 y 99.

<sup>17</sup> Aristóteles e Hipócrates, *De la melancolía*, pp. 73-74.

La seriedad de esta presunción diagnóstica habla de “la tez muy amarilla”, que hoy se conoce como *facies hipocrática*, que advierte la proximidad de la muerte de un paciente por la gravedad de la enfermedad. Tampoco se debe pasar por alto el énfasis que hace en los signos de desaliño: “con una túnica burda, solo y sucio”, signos de patología mental. Esto es lo que prejuiciosamente supuso Hipócrates al adelantarse al pronóstico de la supuesta enfermedad de Demócrito cuando lo examinó frente a sus conciudadanos.

Hipócrates relata a Damageto lo que decían sus conciudadanos de Demócrito:

Los abderitas, sumergidos en una tristeza que casi los hacía llorar, me dijeron: “Ese es, Hipócrates, Demócrito; está loco, no sabe ni lo que quiere ni lo que hace”. Uno de ellos, para señalar su locura con más claridad, gimió de un modo largo y agudo, como si se le hubiera perdido su carga. Demócrito sonrió al oír al primero y soltó una carcajada al escuchar al segundo: dejó de escribir y movió la cabeza.<sup>18</sup>



François-André Vincent (1746-1816), *Demócrito entre los abderitas*, óleo sobre tela (c.1790). Imagen tomada de <<https://collections.lacma.org/node/201930>> [consultado el 8 de junio de 2018].

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

Hipócrates inicia el estudio de los signos y síntomas recordados (anamnesis) por el paciente, con el fin de integrar un diagnóstico, y dijo:

Tenía razón [yo], Damageto: lejos de tener el espíritu dañado, Demócrito consideraba todo desde una gran altura. Me dio una gran lección de sabiduría y, a través de mí a todos los hombres. [...] se entregaba, escrupulosamente a la filosofía en sumo grado.<sup>19</sup>

Me quedé quieto [dice Hipócrates] y esperé una pausa [*primum non nocere*: lo primero es no hacer daño] poco después dejó su estilo [στῦλος: cálamo] y levantó su mirada hacia mí. Me dijo: “Te saludo, extranjero”. “Yo también te dirijo mil saludos, Demócrito, el hombre más sabio”, le dije. Me parece que se avergonzó de no llamarme por mi nombre y respondió: “Y tú, ¿cómo te llamas? Te llamé extranjero porque no conozco tu nombre”. “Mi nombre, le dije, es Hipócrates, el médico”. Él respondió: “Conozco bien la nobleza de los hijos de Asclepio y tu gran reputación de médico sabio. ¿Qué te trajo por acá, amigo?”.<sup>20</sup>

Hipócrates inició la evaluación del estado de la homeostasis, *krasei* (κράσει: la mezcla adecuada y constantemente cambiante de los humores del cuerpo), así como los procesos de la autoexpulsión, *kénosis* (κένωσις: el vaciamiento del cuerpo que le permite volver a ser receptivo) y de incorporación de todo aquello que se necesita, *plérôsis* (πλήρους, el llenado que restaura para repetir la vida sana de todo mortal por medio de una nueva *kénosis*). Este es el adecuado estado dinámico (δύναμις, “fuerza”) y homeostático, que cambia según cada organismo lo requiera. Lo primero que hace un recién nacido es expulsar (*kénosis*) por medio del llanto el fluido que tienen sus pulmones y da cuenta del inicio de su propia vida, que lo diferencia de la vida de su madre y de la de los demás. Con el llanto quedan vacíos sus pulmones para quedar pletóricos de aire, *pneuma* (πνεῦμα: “espíritu, soplo o aliento divino”, que mientras lo posea tiene vida) para empezar a incorporar libremente su propia biografía.

Este *continuum* en Demócrito, en cuanto proporción justa de vaciamiento y llenado, explica sus estados de risa, llanto, enojo, hambre, aste-

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 75.

nia, adinamia y, eventualmente, su estado melancólico creativo. Así continúa Hipócrates:

“¿Conoces a Filomeno, uno de tus conciudadanos?” “Perfectamente, dijo, te referes al hijo de Damón, quien vive cerca de la fuente de Hermes” [...] “Y para comenzar, explícame: ¿qué estás escribiendo?”. Guardó silencio antes de responder: “*Escribo sobre la locura (Τρέλλα)*”.<sup>21</sup>

Las cursivas son nuestras y tienen como fin mostrar la provocación de Demócrito que logra llevar a Hipócrates a un estado en que aparece el fenómeno conocido como “confusiones geográficas”, que normalmente se da al inicio de un proceso analítico y que involucra a Hipócrates, que formalmente es el médico y que ahora se convierte en paciente, y empieza a padecer los síntomas que prejuiciaba en Demócrito, y a Demócrito, convertido en médico, que lleva a cabo la anamnesis de Hipócrates. El paciente se convierte en médico y el médico en paciente. Se invierten los papeles geográficamente.

“¡Qué tema y qué réplica a las acusaciones de la ciudad!” “¿De cuál ciudad hablas, Hipócrates?”, me preguntó. “De ninguna Demócrito, no sé<sup>22</sup> por qué dije eso.”<sup>23</sup> Pero, ¿qué escribes sobre la locura?” “¿Qué podría

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>22</sup> Ante este “no sé”, Freud diría que el paciente sabe, “solo que no sabe que lo sabe y por eso cree que no lo sabe”. “Sexta conferencia. Premisas y técnicas de la interpretación”, en *El sueño. Conferencias de introducción al psicoanálisis*. El origen de este descubrimiento “freudiano” proviene del filólogo Karl Abel, que explica el verdadero sentido antitético del lenguaje que se encontraba en las lenguas primitivas, que mantiene los dos sentidos, y que las modernas han perdido.

<sup>23</sup> “no sé por qué dije eso”. Hipócrates está tratando de enmendar un lapsus (un resbalón), porque intuye que tendrá que reconocer una dolorosa verdad (*déjà vu*) respecto de su propia locura. Siempre el “no es” (la negación) es un lapsus; es el mecanismo psíquico más primitivo que existe para defendernos de la verdad. Pero es una negación infructuosa que pretende ocultar la verdad que resulta intolerable, no vemos en ello un bien. Neurológicamente estamos predispuestos para no decir mentiras, el sistema serotoninérgico nos dificulta mentir porque se activa el neurotransmisor serotonina en diversos lugares del sistema límbico (encéfalo) y se genera una nueva actividad neuronal y la consecuente plasticidad. De allí el éxito de los “detectores de mentiras” que perciben los “superfluidos”: sudor, palidez, taquicardia, desviación de la mirada, constricción pupilar (miosis de μύειν). Los seres humanos negamos siempre que nos tensionamos por una confusión empantanada que busca dentro de nosotros evitar devenir verdad. Estaremos en una posición de persecución (paranoide) mientras no nos atrevamos a confrontar

escribir, me respondió, si no lo que es, cómo le da a los hombres y cómo se puede calmar? No diseco esos animales que ves allí por odio a la creación divina, sino porque busco el carácter y el lugar de la bilis [negra] que, como sabes, es lo que daña al espíritu de los hombres cuando se produce en exceso: existe de un modo natural en todos pero algunos la producen en menor cantidad y otros en abundancia; en este último caso, sobrevienen las enfermedades.”<sup>24</sup>



Luca Giordano, llamado Fa Presto (1634-1705), *Demócrito* (ca. 1660), Pinacoteca Tosio Martinengo, Brescia. Imagen tomada de <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%27Democritus%27\\_by\\_Luca\\_Giordano,\\_called\\_Fa\\_Presto.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%27Democritus%27_by_Luca_Giordano,_called_Fa_Presto.jpg)>: [consultado el 8 de junio de 2018].

Es notable cómo Demócrito se convierte en el maestro en medicina de Hipócrates, haciéndole entender la noción de mezcla dinámica y cinética de los humores en el cuerpo que llevará a Hipócrates a entender

---

nuestra verdad y aceptemos una posición depresiva o melancólica, que lamenta la verdad que duele. La verdad duele porque lo que fue no puede repetirse y eso es el reto de vivir. No estar detenidos en el pasado, nos permite vivir. Julio Moizeszowicz y Mirta Moizeszowicz, *Psico-farmacología y territorio freudiano*, 2000, Buenos Aires, Paidós, p. 40.

<sup>24</sup> Aristóteles e Hipócrates, *De la melancolía*, pp. 75-76.

el concepto de *pax* (“paz, salud, paciente”, en griego, ήσυχία) que permite conocer la mismidad del sujeto en el espacio y en el tiempo, que equivale al término alemán utilizado por Freud *selbst*, mismo, y no *Ich*, yo, y que no tiene el mismo sentido en español al ser traducido como “yo” o como sí mismo. Conviene recordar que para alcanzar la paz es necesario alcanzar el autoconocimiento que deriva finalmente del original indoeuropeo “*mn*”, de donde derivan los actuales términos latino (*mens*, “mente”) y germánico (*mind*), y se refieren al conocimiento cierto de la vida que se construye a favor de un sentido de identidad. Así se expresa Hipócrates:

“¡Por Zeus, Demócrito, dices la verdad y hablas con sabiduría! ¡Qué suerte tienes de disfrutar esta tranquilidad, ¡No todos lo hacemos!” “¿Por qué no?”, me preguntó. “Porque la casa, los campos, los niños, las deudas, las enfermedades, los muertos, los esclavos, las bodas y todo lo demás nos impiden el ocio.”

Al oír esto, Demócrito recayó en su actitud acostumbrada: rio a carcajadas. Se rio de todo y luego guardó silencio. Hipócrates hizo una ingenua evaluación de prueba de realidad. Así, preguntó: “¿De qué te ríes, Demócrito? ¿Te hablé de bienes o de males?”.

Rio Demócrito con más fuerza y algunos abderitas que los observaban desde la colina se golpearon la frente o la cabeza, otros se arrancaron los cabellos, pues, según le dijeron más tarde los abderitas a Hipócrates, su risa era estruendosa. Retomó la palabra Hipócrates, mostrando una vez más la testarudez del falso perito cuando se percibe confrontado ante una realidad que teme por desconocimiento de su propia condición de hombre:

Demócrito, el mejor de los sabios, muero por saber qué te pone en ese estado. ¿Qué te pareció ridículo: yo o lo que dije? Una vez informado, suprimiré la causa de tus burlas. O bien, si te convengo de que no tienes razón, tendrás que renunciar a tu risa inoportuna.

A lo que Demócrito respondió:

“¡Por Heracles! Si pudieras convencerme de que no tengo razón, Hipócrates, habrás hecho una curación que nadie ha logrado jamás.” Le dije, “¿no te resulta extravagante reír de la muerte de un hombre, de una enfermedad, de los trastornos del espíritu, de la locura, de la melancolía, del asesinato o de cosas peores? O bien, ¿de las bodas, de los discursos, de los partos, de los misterios, de las magistraturas, de los honores y de cualquier otro bien? Ríes de lo que hay que lamentar y lamentas lo que da alegría: ya no distingues entre el bien y el mal.”

Hipócrates es así cuestionado no solo como médico, sino como persona. Él se escondía en su “profesionalismo” proyectando su ignorancia y su diagnóstico de locura en Demócrito en representación de los abderitas, todos los hombres y la “tradicción médica”. Lo que está en cuestión es la humanidad de Hipócrates y su incapacidad para reconocerla en Demócrito antes de pretender escudriñar la causa del dolor. Demócrito continuó:

Muy bien dicho, Hipócrates, pero ignoras de qué río; estoy seguro de que, cuando sepas, añadirás a tu equipaje una medicina mejor para la patria que tu propia embajada: podrás enseñar la sabiduría a los demás. A cambio, quizá me enseñes el arte de la medicina. Los hombres se interesan en cosas que carecen de interés; se esfuerzan y luchan entre ellos por cosas que no valen la pena; todos desperdician la vida en cosas ridículas.

Entonces exclamó Hipócrates:

¡Expíciate, en nombre de los dioses! Pues me temo que el mundo entero está enfermo sin saberlo y no puedo enviar a nadie a buscar remedio a ninguna parte, pues ¿qué podría encontrar fuera del mundo?

Hipócrates acude a los dioses para seguir afirmado su diagnóstico pero ahora con omnipotencia divina, ante lo cual Demócrito replicó:

Hipócrates, existe una infinidad de mundos;<sup>25</sup> no empequeñezcas la riqueza de la naturaleza.

<sup>25</sup> Estos mundos se parecen a las mónadas de G. Leibniz (1646-1716), pero provienen de Demócrito, quien en este punto retoma a su maestro Leucipo (450-370 a. C.). Tanto a De-



Jacob Backer (1608-1651), *Hipócrates visitando a Demócrito en Abdera*, Colección Alfred e Isabel Bader, Milwaukee. Imagen tomada de <<https://www.pubhist.com/w3384>> [consultado el 15 de mayo de 2019].

### Responde Hipócrates:

Ese problema, Demócrito lo veremos más tarde; por ahora, le dije, quiero evitar que te pongas a reír incluso al explicarme la infinitud: tienes que explicar al mundo en el que vives las razones de tu risa.

---

mócrito como a Leucipo se les atribuye la fundación del atomismo (ἄτομον, “lo que no puede ser dividido”) mecanicista, según el cual la realidad está formada tanto por átomos, que son partículas infinitas, indivisibles, de formas variadas y siempre en movimiento, como por el vacío. Demócrito afirma que existe el ser y el no-ser: el primero está representado por los átomos y el segundo por el vacío, “que existe no menos que el ser” (Simpl., *Fís.* 28, 4), siendo ambos imprescindibles para que exista movimiento. Véase *Los filósofos presocráticos III*, 1986, Madrid, Gredos, trad. de Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz de Prunes y Néstor Luis Cordero, p. 186. Si se aplica a la condición del hombre, este también estaría conformado por partículas infinitas, indivisibles y en constante cambio, lo que muestra el misterio humano sin que se pueda jamás formular ni explicar, como pretendía Hipócrates antes de su sesión con Demócrito. Véase *ibid.*, p. 169. Esto generó que Hipócrates, después de este encuentro, quisiera mantener correspondencia con Demócrito. Véase *ibid.*, p. 175. Aristóteles también fue influido por Demócrito al considerar a los elementos, a lo sólido y al vacío. *Metafísica*, libro 1, capítulo 4, 985b.

Escribe Hipócrates: Demócrito “me miró con ojos penetrantes y respondió”:

Atribuyes dos causas a mi risa: los bienes y los males. Pero mi risa tiene un objeto único: el hombre, lleno de sinrazón, vacío de obras rectas, pueril en todos sus proyectos; el que sufre, sin motivo, sacrificios sin fin; a quien sus deseos inmoderados han llevado hasta los límites de la tierra y a las inmensas cavidades; el que funde la plata y el oro y no cesa de adquirirlos; el que lucha todo el tiempo para tener más, con el fin de no decaer; el que no siente ningún remordimiento al declararse feliz una vez que ordenó a esclavos encadenados excavar las profundidades de la tierra. Algunos de esos esclavos morirán en derrumbes de terrenos poco sólidos, otros, interminablemente sometidos a esa obligación, verán en el castigo una patria. El hombre busca oro y plata, examina las huellas de polvo y las raspaduras, amontona aquí la arena que extrajo de allá, abre las venas de la tierra, pulveriza terrones para enriquecerse: nuestra tierra materna se volvió una tierra enemiga. Se le admira y se le pisotea, a ella, que siempre es la misma. ¡Qué risa me dan esos enamorados de una tierra fatigosa y llena de secretos cuando, una vez que la tienen frente a sus ojos, la violentan! Unos compran perros, otros, caballos; aquellos circunscriben un amplio terreno y le ponen marca de propiedad: quieren ser amos de grandes dominios, pero no se dominan a sí mismos. Les urge casarse con mujeres que luego repudian; aman y más tarde execran; desean procrear y una vez que sus hijos crecen, los expulsan. ¿Por qué todo ese esfuerzo, inútil y sin razón, idéntico a la locura? Se declaran la guerra, no intentan vivir en paz: a las emboscadas de los reyes responden con contraemboscadas. Son homicidas. Escarban la tierra para descubrir plata y una vez que la encuentran, quieren comprar tierras; cuando las tienen, venden sus frutos y una vez sin frutos, vuelven a echar mano de la plata. ¡Qué inestables son! ¡Y qué malos! Cuando no son ricos, desean riqueza; una vez adquirida, la esconden, la ocultan de la mirada de los demás. Sus fracasos me dan risa, sus infortunios son ridículos porque transgreden la leyes de la verdad; compiten en odio; combaten a sus hermanos, a sus padres, a sus conciudadanos, y todo eso por bienes de los cuales, al morir, nadie será dueño; se masacran mutuamente; se desentienden de las leyes, miran por encima del hombro a sus amigos o a su patria cuando están en dificultades; admiran lo indigno e inanimado:

gastan sus fortunas comprando estatuas con el pretexto de que casi hablan, pero execran a los que de veras hablan. Solo desean lo que está fuera de su alcance: cuando están en tierra, quieren mar; cuando están en las islas, les falta el continente. Deforman todo para que corresponda con sus deseos particulares. Parecen apreciar la virilidad en la guerra, pero día tras día sucumben al desenfreno, al amor al dinero, a las pasiones que los enferman. Todos son Tersites<sup>26</sup> de la vida. ¿Qué tiene de malo mi risa, Hipócrates? Nadie ríe de su propia sinrazón; las burlas solo son mutuas: unos ríen de los borrachos, si se consideran a sí mismos sobrios; otros, de los enamorados, cuando una enfermedad todavía los afecta; unos ríen de los navegantes y otros de los agricultores. No están de acuerdo ni en las artes ni en las obras.

Interviene Hipócrates:

¡Es necesario decir esas verdades, Demócrito! Y no hay mejor lenguaje para expresar la miseria de los mortales. Sin embargo, los problemas nos obligan a actuar en la economía doméstica, en la construcción de barcos, en el gobierno de la ciudad; el hombre no se puede sustraer a la acción. La naturaleza no lo trajo al mundo para el ocio. Con todo, la ambición perdió a muchas almas rectas que se ocupaban de las cosas creyéndose inmunes al fracaso: no tuvieron la fuerza de prever lo imprevisible.

Dime, Demócrito, ¿quién, al casarse, pensó en la separación y en la muerte? ¿Y, al educar a sus hijos, en su posible pérdida? Lo mismo ocurre con la agricultura, la navegación, la realeza, el mando y todo lo que implica la vida: nadie supone que fracasará; por el contrario, todos conciben grandes esperanzas y olvidan lo que les parece más pequeño. Tu risa, entonces, ¿no es inconveniente?

El soberbio es áspero e intratable, y no puede ser melancólico porque no se ríe con autenticidad de sus incoherencias. No obstante, aparenta ser melancólico por sus lamentos y por su sonrisa, Hipócrates busca no reírse de sí mismo ante la confrontación a que lo obliga Demócrito al hacer referencia a la incongruencia humana. El soberbio es más bien

<sup>26</sup> “...soldado aqueo. En la *Iliada* aparece como ‘el hombre más feo’. Se burla de todo e injuria a todos”. Aristóteles e Hipócrates, *De la melancolía*, p. 89, nota 10.

depresivo y desmesurado debido a sus excesivas fluctuaciones. Ese grandioso y violento narcisópata termina lamentándose de su propio infortunio y es incapaz de sensibilizarse por la desdicha del otro. Hipócrates es intratable, áspero, se victimiza y no soporta reconocer que el sufrimiento que padece y que proviene de su repetitivo error, emula, una y otra vez, al atribulado Sísifo. Así lo dice Camus: “No te afanes, alma mía, por una vida inmortal, pero agota el ámbito de lo posible”.<sup>27</sup> Así como los dioses condenan a Sísifo por necio y soberbio a repetir su condena de empujar una enorme roca hasta la cumbre de una montaña, y antes de llegar, la piedra volvía a rodar hacia abajo, Hipócrates padece por momentos la condena de Sísifo porque se resiste a ser humano y por ello incongruente.

Demócrito respondió:

¡Qué espíritu tan pesado tienes, Hipócrates! Te pierdes lejos de mis ideas y olvidas, por ignorancia, examinar los límites de la calma y la agitación. Cuando esos problemas de los que hablas se resuelven con buen sentido, cuando las dificultades se solucionan con facilidad, no río. Pero los hombres dejan que las preocupaciones de la vida trastornen sus espíritus, como si tuvieran alguna consistencia; permiten que el humo del orgullo confunda sus inteligencias, desprovistas de razón; el andar desordenado de las cosas no los mueve a reflexión. Con todo, la mutación universal [generada por los átomos y el vacío] debería servirles de advertencia, pues suscita desarrollos bruscos e inventa todo tipo de giros súbitos. Olvidan que hay acontecimientos que afectan sin cesar a las cosas, siempre de un modo distinto; actúan como si la vida fuera firme y estable. Desean lo que los aflige, buscan lo que no sirve de nada, se rodean de todo tipo de desgracias. Es cierto que algunos, por el contrario, se preocupan por hacer todo en función de sus propios recursos y de ese modo protegen sus vidas contra el fracaso; se conocen perfectamente a sí mismos, tienen una conciencia clara de su propia armazón, no derrochan indefinidamente el ardor del deseo y se contentan con la contemplación de la opulencia de la naturaleza, nodriza de todo. Y así como una salud demasiado buena es un

<sup>27</sup>“O mon âme, n’aspire à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible. Pindare 3e Pythique”. Con esta cita de Píndaro inicia Albert Camus (1913-1960) su propio ensayo sobre el mito griego. *Le Mythe de Sisyphe*, 1942, París, Gallimard, p. 9. La traducción es nuestra.

peligro para los obesos, la grandeza del éxito representa un grave peligro: las gentes más visibles llaman la atención de todo el mundo cuando cambia su fortuna. Otros conocen mal las historias antiguas y mueren, víctimas de sus propios errores, por no haber previsto cosas visibles o invisibles, siendo que una larga experiencia les indicaba lo que podía ocurrir o dejar de ocurrir; si las conocieran bien, habrían reconocido el futuro. De eso río: de los hombres insensatos, a quienes condeno a expiar su maldad y su avaricia, sus deseos insaciables, sus odios, sus triquiñuelas, sus conjuras, sus envidias —ruda tarea [la de Sísifo, por terco], la de pasar lista a todo lo que inventa la habilidad del mal: ¡aquí también hay una especie de infinito! Río de los hombres que rivalizan en la pérdida de sus maquinaciones y cuyos pensamientos son tortuosos; lo peor, para ellos, es la virtud: mienten y elogian la búsqueda del placer para despreciar las leyes. Mi risa condena su falta de un proyecto bien meditado: no tienen ojos ni orejas, siendo que solo los sentidos del hombre, iluminados por un pensamiento firme, pueden anticipar lo que es y lo que será.<sup>28</sup> Esa gente, hastiada de todo, se siente atraída por las cosas que le desagradan: si se niega a embarcarse, navega; si renuncia a la agricultura, se vuelve sembradora; si expulsó a su esposa, toma otra; entierra a los hijos que crio y, tras haberlos enterrado, engendra otros para criarlos; gime cuando llega la vejez, después de haberla deseado; es incapaz de constancia, en cualquier situación en la que se encuentre. Los jefes y los reyes creen que los simples particulares son más felices; estos aspiran a la realeza. El político envidia al artesano, a quien siente protegido de cualquier peligro; el artesano envidia al político, a quien supone omnipotente. Los hombres no ven el recto camino de la virtud, ese camino sin mancha ni aspereza, donde no se corre el riesgo de tropezar: nadie quiere seguirlo, se

<sup>28</sup> Curiosamente, Erasmo de Róterdam (1466-1536) concuerda con la visión democritea de la locura, y comenta sobre la desmesura de la arrogancia del ser humano, de la adulación, y en el encomio de la adulación. Los locos estultos son soberbios: “Esta [la desmesura] que veis con las cejas arrogantemente erigidas es el Amor Propio. Allí está la adulación con ojos risueños y manos aplaudidoras. Esta que veis en duermela y que parece soñolienta, es el Olvido, esta, apoyada en los codos y cruzada de manos, se llama Pereza. Esta, coronada de rosas y ungida de perfumes de pies a cabeza, es la Voluptuosidad [complacencia de los placeres sensuales]. Esta de ojos torpes y extraviados de un lado para otro, es la Demencia. Esta otra de nítido cutis y cuerpo bellamente modelado, es la Molicie [blandura, delicadeza de las cosas]. Veis también dos dioses, mezclados con esas doncellas, de las cuales a uno llaman Como y al otro ‘Sublime modorra’”. *Elogio de la locura o encomio de la estulticia*, 1963, Madrid, Austral, p. 30.

prefiere la vía ruda y tortuosa, el camino pedregoso, resbaladizo, lleno de tropiezos; la mayoría cae, jadea como si fuera perseguida, pelea, avanza y retrocede todo el tiempo. Unos se deslizan como ladrones en la cama del otro, víctimas de un amor insensato y confiado en su impudicia; a otros los consume el amor al dinero; su mal es insaciable. Se ponen trampas unos a otros; el peso de la maldad arroja en un abismo de perdición a quienes su gusto por la gloria elevó hasta las nubes. Los hombres destruyen y reconstruyen; se arrepienten de los servicios que presentan; descuidan los deberes de la amistad; llevan su mala conducta hasta el odio; declaran la guerra a sus familias. Y todo este absurdo, por amor al dinero. ¿Qué distingue a estos hombres de los niños que juegan y, por falta de juicio, se divierten con todo lo que ocurre? En cuanto a los apetitos: los animales, desprovistos de razón, ¿tienen algo que envidiarles? Hasta las bestias se saben contentar con lo que las satisface. ¿Alguien ha visto a un león esconder oro en la tierra? ¿Existe algún toro que luche por codicia? ¿O alguna pantera con deseos insaciables? El jabalí bebe, pero no más que su sed; una vez que devoró a su presa, el lobo se abstiene de llevar más allá su alimentación. Pero el hombre no se cansa de festejar, días y noches enteros. Las temporadas ponen término al celo de los animales, pero el tábano de la lujuria pica constantemente al hombre. ¿No tengo razón, Hipócrates, al reír de los que sufren penas de amor? Por fortuna, se puso un límite a sus deseos. Y sobre todo, ¿debo reprimir mi carcajada frente a los temerarios que se lanzan a los precipicios o a los abismos del mar? ¿Por qué no burlarme de quienes, después de botar al mar un barco cargado en exceso, acusan a las olas de tragarse su cargamento? Por mi parte, creo que no río lo suficiente. Me gustaría que algo los afligiera [obsérvese el sentido terapéutico de realidad de Demócrito]; no que una medicina los curara, ni que un peón les preparara remedios: medita la lección de Asclepio [dios de la medicina asesinado por Zeus como castigo por revivir a los hombres que mueren], tu antepasado. ¿No lo fulminaron, como pago de los cuidados que tuvo a los hombres? Y yo mismo, ¿no doy un paso en falso, al matar y disecar animales para encontrar las causas de la locura? Habría que buscarlas en el hombre. ¿No ves cómo el mundo está lleno de enemistad hacia el hombre? Reunió, contra él, una infinidad de males.

Demócrito recupera aquí el sentido de la caja de Pandora<sup>29</sup> que muestra que el peor de los males del ser humano es la esperanza<sup>30</sup> y que se retoma en la medicina como la enfermedad radical del hombre. La esperanza que mata al hombre es la esperanza de no morir. Es la esperanza que considera la vida intramundana como el mayor de los valores donde no hay arrebol debido al ocaso de la existencia. Es tan solo una falsa esperanza el pretender vivir en el mundo, como decía Calderón de la Barca,<sup>31</sup> y otra peor es esperar vivir en el mundo inmarcesiblemente.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Pandora (Πανδώρα) fue la primera mujer mortal, creada por mandato de Zeus. Se le confrieron cualidades como la belleza, la gracia, la habilidad manual, la persuasión; pero Hermes puso en su corazón la mentira y la falacia. Pandora fue el regalo que todos los dioses ofrecieron al género humano, para su desgracia. Pandora abrió imprudentemente una vasija que contenía todos los males de la humanidad, pero logró cerrarla antes de que escapara el último de estos males: la esperanza. Esta vasija también contenía los bienes, pero no pudieron quedarse entre los hombres porque al abrir la caja se dispersaron y regresaron con los dioses. Solo quedó el pobre consuelo de la esperanza entre los mortales. Véase Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 1994, Barcelona, Paidós, trad. de Francisco Payarols, p. 405.

<sup>30</sup> En las distintas etapas de la vida el hombre se enfrenta con su inmarcesible estulticia. El “niño eterno” que todo ser humano ostenta, es terquedad, no cesa y conforme avanza en el tiempo cronológico atenta sus vivencias contra la esperanza infantil que nunca se materializará en su biografía: “En principio, ¿quién ignora que la edad más alegre del hombre es con mucho la primera, y que es la más grata a todos? ¿Qué tienen los niños para que los besemos, les abracemos, les acariciemos y hasta de los enemigos merezcan cuidados, si no es el atractivo de la estulticia que la prudente naturaleza ha procurado proporcionarles al nacer para que con el halago de este deleite puedan satisfacer los trabajos de los maestros y los beneficios de sus profesores? Luego, la juventud, que sucede a esta edad, ¿cuán placentera es para todos, con cuánta solicitud la ayudan todos, cuán afanosamente la miran y con cuánto desvelo se tiende una mano en su auxilio? Y, pregunto yo, ¿de dónde procede este encanto de la juventud sino de mí, a cuya virtud se debe que los que menos sensatez tienen sean, por lo mismo, los que menos se disgusten? Mentiré si no añado que a medida que ofrecen y empiezan a cobrar prudencia por obra de la experiencia y el estudio, descaece la perfección de la hermosura, languidece su alegría, se hiela su donaire y les disminuye el vigor. Cuanto más se alejan de mí, menos y menos van viviendo, hasta que llegan a la vejez molesta que no solo lo es para los demás, sino para sí mismos. Tanto es así que ningún mortal podría tolerarla si yo, compadecida nuevamente de tan grandes trabajos, no les echase una mano, y al modo como los dioses que hablan los poetas suelen socorrer con alguna metamorfosis a los que están apurados, así yo, cuando les veo próximos al sepulcro, les devuelvo a la infancia dentro de la medida de lo posible. De aquí viene que la gente suela considerar como niños a los viejos.” Erasmo de Róterdam, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>31</sup> La verdadera vida sería despertar de la vida intramundana.

<sup>32</sup> La Biblia sanciona el deseo de inmortalidad. Así, al ser expulsados Adán y Eva del paraíso “dijo Yahveh Dios: ‘¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre.’ Y le echó Yahveh Dios del Jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado”. Gen. 3, 22-23. Biblia de Jerusalén.

Así, la enfermedad es la misma vida que nos llevará sin duda alguna a la muerte, y la cual no tiene cura, como lo sabe el verdadero médico. La salud verdadera solo se alcanzaría en la paz eterna, que es la verdadera salud que curaría la tragedia humana de la falsa esperanza. Continúa Demócrito:

Por naturaleza, el hombre entero no es sino una enfermedad: cuando es pequeño, es inútil y suplica que lo ayuden; al crecer se vuelve presuntuoso e insensato, con la aprobación de sus maestros; en la madurez es arrogante y al declinar, lamentable: cosecha los males que sembró su sinrazón.

Esto es en extremo melancólico por la dificultad y el dolor que supone el sostener la paz en los diferentes momentos de la vida. El ser humano tiene que preguntarse constantemente qué es el ser humano, como la esfinge de Tebas<sup>33</sup> lo preguntó a Edipo en la *Teogonía* de Hesíodo. Jorge Luis Borges (1899-1986) fortalece la reflexión sobre las etapas de la vida del hombre y de la historia del envejecimiento de cada individuo enunciado en su texto sobre *Edipo y el enigma* [de la esfinge]:

38

Cuadrúpedo en la aurora, alto en el día  
Y con tres pies errando por en vano  
Ámbito de la tarde, así veía<sup>34</sup>  
La eterna esfinge a su inconstante hermano,

<sup>33</sup> “Entonces también los mortales, semejantes al de tres pies cuya espalda va encorvada y la cabeza mirando al suelo, semejantes a este van de un lado para otro tratando de esquivar la blanca [535] nieve.” Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 2014, Madrid, Gredos, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, p. 84.

<sup>34</sup> Edipo descifra el acertijo que la Esfinge le impone como condición para entrar a Tebas. El acertijo dice así: “Solo tiene una voz, y anda con cuatro pies por la mañana, dos al mediodía y tres por la noche. Cuantos menos pies tiene, más veloz corre. Si lo conoces, te ama, pero si no lo conoces, lucha contra ti y te destruye”.

En el último párrafo del *Edipo Rey*, ya que está devastado por todo lo que hizo y dejado de hacer, el coro entona: “¡Oh habitantes de Tebas, mi patria! ¡Considerad aquel Edipo que adivinó los famosos enigmas y fue hombre más poderoso, a quien no había ciudadano que no envidiara al verle en la dicha, en qué borrasca de terribles desgracias está en vuelo! Así que, siendo mortal, debe pensar con la consideración puesta siempre en el día, y no juzgar feliz a nadie antes de que llegue al término de su vida sin haber sufrido ninguna desgracia.” *Cfr.* Patrick Mullahy, *Edipo: Mito y complejo*, 1953, Buenos Aires, Librería El Ateneo, pp. 323-325 y 377.

el hombre, y con la tarde un hombre vino  
que descifró aterrado en el espejo  
de la monstruosa imagen, el reflejo  
de su declinación y destino.

Somos Edipo y de un eterno modo  
la larga y triple bestia somos, todo  
lo que seremos y lo que hemos sido.

Nos aniquilará ver la ingente  
forma de nuestro ser; piadosamente  
Dios nos depara sucesión y olvido.<sup>35</sup>

Edipo fue narcisista hasta que la Esfinge, a modo de espejo, le reflejó su finitud como mortal: “El espejo del bestial Narciso reflejará su personalidad egoísta y ocultará su parte más abominable, la que niega al ‘otro’ y solo le permite ‘verse’ a sí mismo en el espejo, imaginando que el ‘otro’ no es sino en función de sí mismo”.<sup>36</sup> La imaginación del narcisista mórbido desdibuja sus límites o los límites del “otro” para fundirlos en sí mismo y pretender controlarlos buscando así la omnipotencia. Pretende controlarlo todo cuando realmente no puede, ambiciona ser *dominus*, señor. El narciso enfermo es peor que una bestia, puesto que desconoce la existencia del “otro”. En cierto sentido, todo ser humano es jumento de carga, y el conjunto de los humanos comparten su fardo, son naturalmente solidarios; son esencialmente altruistas. Saben del ser del otro, actúan en consecuencia y necesitan a los demás para aligerar el peso de su existencia. Negar la existencia de los demás y pretender no necesitarlos es la definición de la máxima perversión social y el origen de la violencia. Dos o más narcisistas juntos que interactúan generan violencia y no agresión. La parte agreste, rústica, del ser humano le permite cosechar, *legere*. Por ello “leer” es cosechar cada reglón, cada palabra. Mientras que la violencia es un ariete, una máquina que rompe y destruye la libertad y la fertilidad del otro. En la mente narcisista no hay

<sup>35</sup> Jorge Luis Borges, *Obra poética 1923 / 1985*, 1995, Buenos Aires, Emecé, p. 261.

<sup>36</sup> Carlos J. McCadden, “Domus Aurea: Vivir como seres humanos”, *Estudios*, 122 (2017), p. 13.

espacio para el obrar ajeno; el otro no debe producir, y si produce, es menester destruir violentamente su fruto. Esto se distingue del agredir al otro, que es hacerlo fértil, hacerlo creativo. El narcisista patológico teme al otro y particularmente su crítica porque teme que se convierta en el reflejo de sus propios fantasmas que lo persiguen. El temer al “otro” es otra manera de no reconocer su propia existencia y de hacer del otro un falso acompañante. El “otro” es considerado una mente (voûç) una acompañante paralela (pará). Narciso sufre paranoia, porque delira que la mente del “otro” es su contrario. Y, sin embargo, es adicto a la crítica del “otro” porque anhela continuamente que en esa crítica no existan sino alabanzas, y que jamás expresen errores sobre él. Esto es resultado de la seria y profunda reflexión crítica que hizo Demócrito sobre la condición narcisista del hombre mórbido, del hombre loco.

Sigue Demócrito hablando de la desmesura y de la decadencia de los hombres, de todos los tiempos, que con los años se acerca a la enfermedad del narcisista autorreferenciado, que confunde su persona con su propio reflejo en el espejo. El narcisista que no reconoce al otro en cuanto tal, sino que ve y escucha del otro solo lo que infantilmente le place, es megalomaniaco. Es el originador único de un supuesto diálogo con el “otro” sin darle cabida a persona alguna. Dice Demócrito:

40

Así salió [el hombre] de la sangre impura de su madre [que también es humana]. Por eso los irascibles, llenos de una cólera desmedida, viven en la desgracia y el combate; otros, en la corrupción y el adulterio; aquellos, en la ebriedad; los de aquí envidian los bienes de los de allá; a esos se les priva de lo que les pertenece. ¡Si pudiéramos ver el interior de las casas y observar lo que sucede! Veríamos que unos comen mientras otros vomitan; estos torturan mientras aquellos preparan venenos, urden intrigas, se entregan a cálculos, gozan, se quejan, redactan actas de acusación contra sus amigos o se pierden en los sueños de una gloria insensata. Y si vamos más al fondo, veríamos los actos que disimulan en el alma. Todos lo hacen: jóvenes y viejos, los que piden y los que niegan, los que viven en la miseria y los que disfrutan de lo superfluo, los que sienten el aguijón del hambre y los que viven en la lujuria, los sucios, los presos, los que se enorgullecen de sus desenfrenos, los que educan a sus hijos, los que degüellan, los que entierran, los que desprecian lo que tienen, los que corren

con la esperanza de enriquecerse, los impúdicos y los parsimoniosos, los insaciables, los asesinos, los golpeados, los desdeñosos, los presos en la pasión por la gloria, los que sienten inclinación por los caballos, o por los hombres, o por los perros, o por las piedras, o por los árboles, o por la tierra, o por los dibujos; los que cumplen una embajada, los estrategas, los sacerdotes, los que ciñen coronas o los que ciñen armas, los condenados a muerte: todos corren hacia algún lugar, a los combates navales, al servicio militar, a la vida rural o al comercio marítimo, al ágora o a la asamblea, al teatro o al exilio, cada quien procura su beneficio; unos, impulsados por el amor de los placeres, la blandura y la intemperancia, otros, por la pereza y la despreocupación.<sup>37</sup>

De qué diablos me están hablando, diría Demócrito: ¡oh, párvulos abderitas! A Demócrito se le acusa de loco y él contesta diciendo: ¡Si pudiéramos ver el interior de las casas y observar lo que sucede! De ahí la sonrisa de Demócrito ante los abderitas que tanto lo temen por loco, pues si se vieran y encontraran a sí mismos se sorprenderían. Si dejaran por un momento su narcisismo descubrirían al genial Demócrito. También verían la etiología secundaria de su violencia en el propio narcisismo social o colectivo; que no solo busca robarle al “otro” lo suyo, sino asesinarlo. Demócrito le reclama a Hipócrates que confunda la sabiduría con la locura, por ello dice:

Cuando se ven tantas almas indignas y miserables, ¿cómo no reírse de la intemperancia de sus vidas? Creo que ni tu medicina merece su agradecimiento: todo desagrada a esos intemperantes que confunden la sabiduría con la locura. Por lo demás, sospecho que tus conocimientos despiertan su ingratitud y su envidia: apenas se sienten curados, los enfermos atribuyen

<sup>37</sup> Los testarudos son incontables en el Eclesiastés (1, 13-18). Dice Cohélet: “He aplicado mi corazón a investigar y explorar con la sabiduría cuanto acaece bajo el cielo. ¡Mal oficio este que Dios encomendó a los humanos, para que en él se ocuparan. He observado cuanto sucede bajo el sol y he visto todo es vanidad y atrapar vientos. Lo torcido no puede enderezarse, lo que falta no se puede contar. Me dije en mi corazón: Tengo una sabiduría grande y extensa, mayor que la de todos mis predecesores en Jerusalén, mi corazón ha contemplado mucha sabiduría y ciencia. He aplicado mi corazón a conocer la sabiduría, y también a conocer la locura y la necesidad, he comprendido que aun esto mismo es atrapar vientos, pues: Donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia, acumula dolor.”

su salud a los dioses o a la fortuna: muchos agradecen a la naturaleza y detestan a su benefactor (si sienten que le deben algo, ¡se irritan!). [No hacen sino negar sistemáticamente al “otro”] Y puesto que la mayoría carece de la menor noción del arte, condena, por ignorancia, lo que les traería más beneficios: el voto está en manos de gente que no tiene buen sentido. Y, al igual que los enfermos, se niegan a reconocer su deuda, los cófrades se niegan a atestiguar, pues la envidia se los impide. Tú mismo has probado estas lindezas: sé que muchas veces has tenido que soportar tratos indignos, sin que el dinero o la envidia te hayan hecho condenar a otros. Nadie conoce la verdad exacta; nadie da testimonio de ella.

La locura es un exceso de “razón”, porque la razón puede acercarse a comprender el dolor, pero no es solo por medio de la razón que se aprehende esa experiencia perniciosa. Y cuando se busca entender el dolor solamente por medio de la razón, se excluye toda la riqueza de la experiencia vivida que no coincide siempre con la razón. La demasiada racional hace al ser humano estuporoso y estulto, y le muestra el mundo extremadamente encerrado en el que vive. No considera muchas más variables, no piensa en la posibilidad de su error. No considera su propia falsedad. Como dice San Lucas, médico de cuerpos y almas:<sup>38</sup> “¿Cómo es que miras la brizna que hay en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en tu propio ojo?” (6, 41-42). Lo primero es verse para después ver al “otro”. El loco es egoísta en cuanto que solo ve su ilusorio mundo, que para los demás no existe. Lo que está haciendo Demócrito es contradecir la lógica “racional”, que también está presente en el pensamiento del médico y que puede ser un obstáculo en su comprensión de la enfermedad física y mental.

Los abderitas creen en su vida ficticia, una mentira fabricada por ellos mismos, por la apariencia de la supuesta sana cordura que los aleja de la salud y del sosiego. Proyectan en Demócrito todas sus impurezas y se hacen al pensamiento paranoico, que es una forma falsa y paralela por medio de la cual se califica al egodistónico e incómodo Demócrito de loco. La insoportable verdad consiste en señalar críticamente lo que

<sup>38</sup>Taylor Caldwell, *Médico de cuerpos y almas*, 2002, México, Martínez Roca.

se vive en Abdera en lo particular, y, en lo general, en el mundo humano. Por ver y hablar de verdades se le ve como loco.

El asalto de la genialidad democritea encuentra dos limitantes. *Ad extra*, la envidia de los otros, porque el envidioso desea tener lo que no tiene y responde con violencia. En este caso, la proyección es violenta y se acusa a Demócrito de enfermo de locura. Por otro lado, *ad intra*, la soberbia, que padece la desmesura en la autocrítica. El soberbio no goza de su propio talento innato (*ingenium*), los abderitas no gozan de lo que verdaderamente tienen, y si lo hicieran, alcanzarían naturalmente la genialidad. Sin fineza alguna atribuyen groseramente sus mentiras delirantes, que aparentan ser verdades racionales, al estado emocional de Demócrito; quien no padece la enfermedad endémica de sus conciudadanos, y por ello resulta anormal. El malestar de los abderitas se decanta gracias al ejercicio de la genialidad de Demócrito. Esta etiqueta nosológica se le atribuye a Demócrito como la más terrible de las enfermedades mentales, la paranoia.

Demócrito afronta el dolor del recuerdo de muchos hombres, la memoria de la edad inscrita en su cuerpo, que es amnesia para otros. Demócrito sufre al recordar lo olvidado por sus conciudadanos, que debería de ser dolor expiatorio. Sufre de nostalgia que es la llave para recobrar la salud y que los abderitas no son capaces de soportar. El pasado contradictorio no permanece en la memoria de los hombres, solo en él, pues solo él lo evoca. Los hombres ordinarios no recuerdan los días más largos de su tiempo, que son dolorosos porque le rememoran sus errores, como los erróneos días de los abderitas. Demócrito llora y se apasiona por los días más largos y falsos de quienes no los reconocen como propios. Al afrontar esos días, Demócrito muestra el error de los abderitas y de todos los hombres, porque escapa de la alienación colectiva que niega la realidad.

El tesoro que da la identidad al ser humano mortal se origina en la memoria. La memoria permite al hombre ser consciente de sí mismo. Y sin embargo, solo hacia el final de la vida, cuando la memoria tiende a difuminarse, es capaz el anciano de entenderse y juzgar rectamente su vida. Es una verdad apodíctica que nadie podría juzgar correctamente

su vida si no recuerda cada detalle del dolor vivido. Paradójicamente, en esto consiste el reto de alcanzar y vivir dignamente la vida, el tiempo. Solo quien alcanza la vejez puede recordar y soportar la memoria. Demócrito era viejo cuando es interrogado por Hipócrates. Es un hombre senescente sano, que no solo es anciano sino un hombre sabio, porque sabe de sí y de los demás. El senador es el que sabe de sí, es un Señor. Un anciano decrepito crepita y no sabe de sí, ni de los demás, es cobarde y ordinario.

La represión hace que el hombre enfermo pretenda olvidar prematuramente, por el dolor, lo que debería llorar, y por no llorarlo, lo repite. Lo repite porque no soporta la nostalgia del recuerdo. Este es el caso del senescente imprudente que no consigue descanso ni sosiego en la vejez.

El hombre vulgar, el hombre ordinario, enferma porque no es consciente de su historia, no quiere reconocer lo vivido, no puede sentir una sana nostalgia del pasado. Toda nostalgia (del griego νόστος, “regreso”, y -αλγία, “dolor”), es sana y sanante. Es el dolor que fuerza el regreso a un pasado que no volverá, que ya pasó y está perdido. La nostalgia evita repetir los errores que se hallan en la autobiografía. El recuerdo soslaya y previene enfermedades. La nostalgia asegura la libertad porque permite escribir las siguientes páginas del diario de la vida. Al no soportar sus propias falsedades, el soberbio, el terco, el enfermo, las repite compulsivamente en vez de burlarse de sus errores, lo cual le permitiría superarlos. El soberbio no tiene la risa del genio, que se ríe de sus estupideces antes que reírse de los demás. La desmesura impide al soberbio reconocer que lo que fue es tiempo muerto y que no será jamás nuevamente presente. La nostalgia es el tiempo de vivir saludablemente con la memoria del corazón.

La memoria del pasado genera la virtud cuando no se reprime, es la capacidad de recordar para no repetir. Hipócrates concluye el relato de sus encuentros con Demócrito, en la carta a su discípulo Damageto, de la siguiente manera:

Y al decir todo esto, sonreía. A mis ojos, Damageto, Demócrito parecía un dios: olvidé su apariencia anterior. Le dije: Ilustre Demócrito, regresaré a Cos con un valioso regalo de hospitalidad: tu sabiduría me llena de admi-

ración; al volver a casa proclamaré que has explorado y descubierto la verdad de la naturaleza humana. Me diste materia para pensar. Me voy, pues la hora lo exige,<sup>39</sup> así como los cuidados que se le deben al cuerpo; pero nos veremos mañana y los días siguientes.

Así termina la epístola de Hipócrates:

Con estas palabras me levanté y él se dispuso a seguirme; [Demócrito] entregó sus libros a un hombre,<sup>40</sup> salido de no sé dónde. Me dirigí, apresurando el paso, hacia los abderitas de raza que me esperaban en la colina: “Amigos, les dije, les agradezco mucho que me hayan llamado, pues pude ver a Demócrito, el más sabio entre los sabios, el único capaz de volver sabios a los hombres”. Mi conjetura, Damageto, salió cierta. No está loco Demócrito; antes es el hombre más sabio que he visto. A mí con su conversación me hizo más sabio, y por mí a todos los demás hombres: le consideré como el mejor intérprete de la naturaleza y del mundo.<sup>41</sup>

Esto es, Damageto, lo que te quería decir, con mucho placer, acerca de Demócrito. Cuídate.<sup>42</sup>

Así termina la carta que hace referencia al encuentro de Hipócrates con Demócrito. Confirma el titubeo de Hipócrates en cuanto al diagnós-

<sup>39</sup> En un abrir y cerrar de ojos (*in ictu oculi*).

<sup>40</sup> Nunca advirtió Hipócrates que detrás de Demócrito estaba uno de sus discípulos, posiblemente el “Damageto” de Demócrito, su propio discípulo, para quien podría haber estado destinada la herencia de este encuentro. El final de la carta refleja el sentido de este artículo que no está destinado a un público o lector inmediato, sino a los discentes de hoy, reales interlocutores de Demócrito. La intención latente en este encuentro es llegar a los actuales discípulos de Demócrito, eventualmente a los de Hipócrates, y particularmente a Damageto. Una fuerte crítica a la vida de los jóvenes, quienes son naturalmente “soberbios”, pues siguen pensándose como infértiles, omnipotentes e inmortales en grado superlativo, lo cual se manifiesta en sus comportamientos repetitivos de párvulos “estultos”, en el sentido de Erasmo. Es la situación en la que se encuentra todo joven que no se enfrenta con la ipseidad, sino hasta que se atreve a criticar constructivamente a las generaciones pasadas y se conduce aceptando sin conflictos los arquetipos de sus ancestros. El joven deviene adulto cuando se conduce con los valores que le han enseñado sus padres por convicción y no por temor al castigo paterno.

<sup>41</sup> “Hoc erat illud, Damagete, quod conjectabamus. Non insanit Democritus, sed super omnia sapit, et nos sapientiores effecit, et per nos omnes homines”. Benito Gerónimo Feyjoo y Montenegro, *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, 1765, Madrid, Imprenta Real de la Gaceta, tomo primero, p. 7.

<sup>42</sup> Carta xvii de Hipócrates a Damageto, en Aristóteles e Hipócrates, *De la melancolía*, p. 77-87.

tico de Demócrito, que oscila entre la locura y la salud genial, lo cual llegó a revolucionar las intuiciones del anciano médico de Cos.

En una carta posterior,<sup>43</sup> dirigida a Demócrito, Hipócrates lo reconoce como el mayor filósofo natural del orbe: “Optimum naturae, ac mundi interpretem te judicavi”.<sup>44</sup>

En ese entonces Hipócrates, ya bastante anciano, como lo dice la misma carta: *Ego enim ad finem medicinae non perveni, etiamsi iam senex sim*,<sup>45</sup> y por lo tanto, capacitadísimo para hacer recto juicio, habla maravillas de la genialidad y del pensamiento de Demócrito.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Carta xx de Hipócrates.

<sup>44</sup> Feijoo y Montenegro, *op. cit.*, p. 6.

<sup>45</sup> “Aunque ya soy viejo, no llegué al límite de la medicina.”

<sup>46</sup> Feijoo y Montenegro, *op. cit.*, pp. 83-84.

# LAS CREENCIAS RELIGIOSAS COMO CREENCIAS COSMOVISIVAS

---

*Winfried Löffler\**

RESUMEN: En este artículo defiendo una visión cognitivista moderada de las creencias religiosas. Las creencias religiosas se interpretan como “creencias cosmovisivas”, que explico como indispensables para nuestra práctica cotidiana y científica; sin embargo, mi lectura es distinta de las lecturas no cognitivistas de la “creencia cosmovisiva” que aparecen ocasionalmente en la bibliografía.



## RELIGIOUS BELIEFS AS WORLD-VIEW BELIEFS

ABSTRACT: In this paper, I defend a moderately cognitive account of religious beliefs. Religious beliefs are interpreted as “worldview beliefs”, which I explain as being indispensable to our everyday and scientific practice; my reading is nonetheless distinct from non-cognitivist readings of “worldview belief” which occasionally appear in the literature.

PALABRAS CLAVE: argumento *kalam*, epistemología religiosa, libre certeza, teísmo.

KEY WORDS: free certitude, *kalam* argument, religious epistemology, theism.

RECEPCIÓN: 29 de julio de 2019.

APROBACIÓN: 17 de septiembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299228

\* Universidad de Innsbruck, Austria.



# LAS CREENCIAS RELIGIOSAS COMO CREENCIAS COSMOVISIVAS\*

## Introducción

Comienzo con un breve análisis de una reciente contribución alemana al debate que, por un lado, insiste (con justicia) en la prioridad de las razones epistémicas a favor o en contra de las creencias religiosas, pero que, por el otro, sostiene que las creencias religiosas son creencias cosmovisivas (sección 1). Esto me lleva a explicar un sentido especial de las creencias cosmovisivas, así como su papel cognitivo (sección 2). Después, arrojo algo de luz sobre una característica epistemológica especial de las creencias cosmovisivas, a saber, la fuerte participación de la “libre certeza” en su aceptación. Exploro las implicaciones para el posible papel de los argumentos a favor de las creencias cosmovisivas, especialmente para las relacionadas con el teísmo (sección 3).

\*Traducción de Carlos Gutiérrez Lozano. Artículo publicado originalmente como “Religious beliefs as world-view beliefs”, *European Journal for Philosophy of Religion*, 10/3 (2018), DOI: 10.24204/EJPR.V10I3.2592, pp. 7-25. Traduzco “world-view beliefs” por creencias cosmovisivas basándome en las indicaciones de la Real Academia Española, que recoge tanto el término “cosmovisión” (como calco del alemán *Weltanschauung*) como el adjetivo “visivo”. Si bien es cierto que en la internet pueden encontrarse otras opciones, como cosmovisional o incluso cosmovisionario, me parece que cosmovisivo reproduce de manera gramatical y semánticamente correcta el adjetivo alemán *weltanschaulich*, que está detrás de la expresión inglesa citada (N. del T.).

## Beckermann acerca de las creencias religiosas

La monografía de 2013 de Ansgar Beckermann sobre las creencias religiosas<sup>1</sup> ha recibido una amplia atención en los círculos de filosofía de la religión de habla alemana, ya que se encuentra en una serie prominente de libros introductorios y proporciona al lector un punto de vista decididamente antirreligioso, que puede corresponder con los sentimientos de la mayoría del público al que se dirige. Sin embargo, a diferencia de muchos tratados antirreligiosos contemporáneos, el libro de Beckermann evita polémicas innecesarias y se desarrolla con argumentos filosóficos serios e informados. Y hay varios puntos en el tratado de Beckermann que también serán (o deberían ser) respaldados por pensadores religiosos. El principal es la petición de Beckermann de que se dé prioridad a las razones epistémicas para reforzar la (ir)racionalidad de las creencias religiosas. Así, Beckermann puede, por ejemplo, ahorrarse a sí mismo y a sus lectores la discusión de los argumentos de la utilidad o inutilidad de las creencias religiosas que caracterizan a muchos tratados polémicos prorreligiosos y antirreligiosos, que pueden resultar muy plausibles *prima facie* para muchos lectores, pero que no se sostienen filosóficamente.<sup>2</sup> En segundo lugar, Beckermann toma como objetivo a las religiones en su mejor momento, en lugar de atacar

50

<sup>1</sup> *Glaube*, 2013, Berlín/Boston, De Gruyter.

<sup>2</sup> Tales argumentos de utilidad o inutilidad (por el lado antirreligioso, véanse, por ejemplo, los conocidos tratados de los “nuevos ateos” Dawkins, Dennett, Hitchens y Harris, y por el lado prorreligioso piénsese en los argumentos familiares de las inspiraciones culturales de las religiones y su efecto benéfico sobre la estabilidad psicológica individual) son insostenibles filosóficamente por razones obvias: en primer lugar, la cuestión (no epistemológica) de la utilidad/inutilidad de las creencias es categóricamente diferente de la cuestión (epistemológica) de su racionalidad, justificación, garantía o verdad. En segundo lugar, no hay criterios obvios para sopesar los beneficios y los daños que las creencias pueden tener a veces (por ejemplo, ¿cómo se puede sopesar la belleza de la música sacra de Palestrina y de la Catedral de san Pedro contra la crueldad de la Santa Inquisición? ¿Cómo se sopesa el rescate de los escritos de Aristóteles por parte de los eruditos musulmanes antiguos y medievales contra el terror islamista de nuestros días? ¿Es, por lo tanto, útil la creencia cristiana o musulmana en general o no?). En tercer lugar, los efectos de utilidad o inutilidad de las creencias religiosas a menudo vienen unidos a otras creencias: por ejemplo, las “guerras de religión”, como los conflictos de Irlanda del Norte, suelen tener en cuenta también sus sólidas causas étnicas, económicas e históricas, y muchas veces, los beneficios de la religión florecen solo en condiciones culturales adecuadas.

la irracionalidad de las formas pervertidas (como en la falacia del hombre de paja).<sup>3</sup> En tercer lugar, el libro de Beckermann contiene muchas críticas bien aceptadas de argumentos y posiciones problemáticas que serían de hecho innecesarias o poco recomendables incluso para aquellos que apoyan la racionalidad de la religión: por ejemplo, el argumento de Anselmo, el argumento del diseño inteligente y la teología negativa.

Beckermann no adopta el conocido argumento carnapiano de que las creencias religiosas carecen de sentido cognitivo. Les atribuye un significado más o menos claro, pero ve dos objeciones esenciales a su racionalidad. Uno es el o los problemas del mal (en los que Beckermann argumenta que ni siquiera el problema lógico ha sido resuelto, y mucho menos el problema de la evidencia). La otra es la supuesta falta de apoyo empírico de las creencias religiosas. Considera que las creencias religiosas son empíricamente comprobables en un sentido amplio y sostiene que su puntuación es baja: la oración de petición es ineficaz, como lo es poner las insignias de san Cristóbal en la cabina del coche, usar agua de Lourdes y prácticas similares (sin embargo, cabe preguntarse si tales prácticas son realmente centrales para la religión). Una línea de pensamiento subsidiaria en el libro de Beckermann es que el otro vínculo tradicional entre nuestras creencias más empíricas y las creencias religiosas, a saber, ciertos argumentos teístas con premisas empíricas (como los argumentos cosmológicos y teleológicos), no son concluyentes.<sup>4</sup>

En resumen, Beckermann sitúa las creencias religiosas muy cerca de las creencias empíricas o incluso las asimila a creencias empíricas.

<sup>3</sup>“Gläubige sind keine Deppen” (aproximadamente “los creyentes no son idiotas”). Beckermann, *op. cit.*, p. 152.

<sup>4</sup>Aquí, Beckermann tiende a focalizar los argumentos notoriamente precarios y a presentar su rechazo como logros importantes, mientras que los argumentos más fuertes, como el argumento *kalam*, no reciben la atención que merecen. Además, las interpretaciones de Beckermann de la *primera vía* de Tomás de Aquino y de la apuesta de Pascal son defectuosas. Para un análisis crítico más detallado del libro de Beckermann, véase mi artículo “Weltbildsätze: Nicht beweisbar, aber auch nicht irrational”, en R. Jaster y P. Schulte (comps.), *Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus?*, 2019, Paderborn, Mentis, pp. 79-104.

Según él, no son “creencias cosmovisivas” en el sentido de Moore.<sup>5</sup> (Está claro que esta noción de “creencias cosmovisivas en el sentido de Moore” es la posible caracterización alternativa de Beckermann de las creencias religiosas; para más información, véase la sección 2.2.) No quiero discutir si la lectura que hace Beckermann de Moore es históricamente adecuada y solo la tomaré como está presentada. Y a diferencia de Beckermann, defenderé la tesis de que, en un sentido diferente de “creencia cosmovisiva”, las creencias religiosas son de hecho mejor consideradas como creencias cosmovisivas. Como tales, no son “demostrables” en ningún sentido fuerte, pero tampoco son irracionales.

## Las creencias cosmovisivas y sus funciones cognitivas

*Preliminares: ¿Cuál es el lugar lógico del teísmo?*

Es interesante que a las creencias teístas se les hayan asignado características lógicas muy diferentes, y por lo tanto, lugares muy diferentes en nuestro sistema de creencias. Para ilustrarlo, comencemos con un análisis (vagamente quineano) de los diversos componentes de nuestro sistema de creencias. En el siguiente diagrama, en la primera columna se enumeran algunos de estos componentes.<sup>6</sup> En la segunda columna se anotan intentos conocidos de ubicar las creencias teístas entre estos componentes respectivos (y de justificar brevemente estas colocaciones). En la tercera columna se resumen los comentarios de Beckermann sobre estos intentos (en parte son evidentes en su libro y en parte los he extrapolado).

<sup>5</sup> Beckermann, *op. cit.*, p. 14.

<sup>6</sup> El presente análisis no pretende ser exhaustivo. Me ocupo más detalladamente de la estructura de los sistemas de creencias en “An underrated merit of Plantinga’s philosophy”, en D. Schönecker (comp.), *Plantinga’s ‘Warranted christian belief’. Critical essays with a reply by Alvin Plantinga*, 2015, Berlín/Boston, De Gruyter, pp. 65-81.

<i>Componentes de nuestro sistema de creencias</i>	<i>Intentos prominentes de ubicar las creencias teístas allí</i>	<i>(Presumible) comentario de Beckermann sobre estas ubicaciones lógicas de las creencias teístas</i>
Verdades <i>a priori</i> .	El argumento de Anselmo (siempre que sea realmente <sup>7</sup> <i>a priori</i> ). El argumento ontológico de Gödel. El argumento ontológico de Plantinga.	Argumentos erróneos.
Creencias empíricas (de la vida cotidiana y de la ciencia).	Argumentos de milagros y experiencias religiosas extraordinarias.	Si el teísmo se encuentra aquí, está empíricamente mal fundado.
Creencias cosmovisivas de primer tipo (no razonablemente dudosas) (Beckermann las etiqueta como “tipo Moore”).	(Probablemente:) “Wittgensteinianismo” en la filosofía de la religión.	El teísmo no puede ser localizado aquí, ya que es razonablemente dudoso.
Creencia cosmovisiva de segundo tipo (razonablemente dudosa y justificable).	Argumentos cosmológicos, teleológicos y posiblemente otros.	(Presumiblemente:) Si el teísmo se encuentra aquí, los argumentos a su favor son muy débiles.
Creencias cuya única función es práctica.	La apuesta de Pascal, Kant (la creencia en Dios como condición para la comprensión de la moral y el deber), argumentos de los beneficios individuales o sociales de la creencia religiosa.	Estos son argumentos de razones no epistémicas; por lo tanto, son irrelevantes.
“Creencias” sin significado cognitivo.	(Probablemente:) Teología negativa.	Esta reconstrucción de las creencias religiosas es inadecuada desde un punto de vista religioso, ya que los creyentes rechazarían (con razón) la idea de que sus creencias no tienen contenido.

<sup>7</sup>A menudo se pasa por alto que el argumento del *Proslogion 2* de Anselmo contiene una premisa empírica (y falsa): que todo el mundo, incluso el tonto, entiende la palabra “Dios”, “(aliquid quo maius cogitari nequit”, es decir, “aquello/algo más grande de lo que nada puede ser concebido”. Como ya lo señaló Tomás de Aquino en *Summa Theologica* I, 2,1 ad 1, esto es claramente falso.

*Beckermann sobre las creencias cosmovisivas de tipo Moore y por qué las creencias religiosas no son así*

Según Beckermann, una maniobra familiar para salvaguardar las creencias religiosas de la crítica empírica, es decir, declararlas como creencias cosmovisivas tipo Moore, es poco recomendable. Beckermann caracteriza las creencias cosmovisivas tipo Moore de la siguiente manera:<sup>8</sup> 1) no admiten errores normales, es decir, son “sin alternativa”; 2) no son hipótesis, por lo tanto no son empíricamente justificables; 3) son las “piedras angulares” de la práctica epistémica del creyente y, por lo tanto, no están sujetas a duda: si alguien dudara de ellas en serio, su práctica epistémica se derrumbaría; 4) no son objeto de “conocimiento” en el sentido estricto de la palabra; y 5) gozan de aceptación general.

Beckermann sostiene que las creencias religiosas no comparten algunas de estas características, y por lo tanto no son creencias cosmovisivas de tipo Moore. Justifica esta afirmación más o menos con las siguientes razones: 1) obviamente, las creencias religiosas no son sin alternativa (ni siquiera para la persona individual); la pluralidad de religiones ofrece muchas alternativas, y los seguidores de un conjunto de creencias religiosas a menudo afirman que otras están equivocadas; 2) Beckermann ve las creencias religiosas como empíricamente comprobables en un sentido más amplio (véase arriba sobre los efectos de la oración de petición, las insignias de san Cristóbal, etc., y el pobre

54

<sup>8</sup> Beckermann, *op. cit.*, pp. 9-16. Si se mira más de cerca, la dialéctica general es algo complicada aquí: Beckermann desarrolla su exposición de las creencias tipo Moore a partir del ensayo de Christoph Jäger “Wittgenstein über Gewissheit und religiösen Glauben”, en F. Uhl y A. Boelderl (comps.), *Die Sprachen der Religion*, 2003, Berlín, Parerga, pp. 221-256. Este último se centra principalmente en Wittgenstein, adopta una postura parcialmente comprensiva con Wittgenstein y trata con Moore solo indirectamente. Por lo tanto, hay varios estratos de posibles cuestiones hermenéuticas e históricas que merecería la pena investigar (si Beckermann presenta a Jäger / Wittgenstein / Moore correctamente; si Wittgenstein realmente defendió una visión de la religión tipo Moore, si Beckermann atribuye con razón al propio Jäger un punto de vista tipo Moore, etcétera). Para la presente tarea, pongo entre paréntesis todas estas preguntas y tomo la exposición de Beckermann sobre las “creencias tipo Moore” tal como son, sin preocuparme por la idoneidad de sus antecedentes históricos.

registro empírico de creencias religiosas); 3a) los creyentes tienen a veces dudas religiosas (y también los no creyentes a veces dudan de que pueda haber algo en la religión después de todo), y tales situaciones se asemejan a las dudas epistémicas comunes en otros campos; 3b) la práctica epistemológica normal, no religiosa, no colapsaría en absoluto si un creyente religioso considerara que sus creencias religiosas son erróneas o dudosas; 4) no existe notoriamente un consentimiento general sobre las creencias religiosas.

Como breve comentario aparte sobre las afirmaciones de Beckermann, se podría decir que tiene mucha razón.<sup>9</sup> Las creencias religiosas no son en realidad casos de creencias cosmovisivas de tipo Moore, si es que existen. Sin embargo, hay un segundo tipo de creencia cosmovisivas en nuestros sistemas de creencias, y yo diría que las creencias religiosas deberían estar mejor ubicadas allí. En lo que sigue, examinaré estas creencias con cierto detalle.

*Propuesta: Hay creencias cosmovisivas de un segundo tipo*

No solo nuestras prácticas cotidianas, sino también las ciencias operan según diversos supuestos y estructuras operativas extracientíficas o precientíficas que por lo general son tácitas o consideradas racionales sin problema, y que, de cualquier manera, casi nunca son cuestionadas.

–Hay ciertas creencias extracientíficas o precientíficas sobre lo que “realmente” existe y debe tomarse en serio.

–Hay ciertas estructuras conceptuales recurrentes que surgen en varios dominios.

–Las prácticas científicas están integradas en diversas prácticas extracientíficas o precientíficas.

<sup>9</sup>Excepto probablemente el punto 2, donde entra en juego la desafortunada asimilación de Beckermann de las creencias religiosas a simples creencias empíricas. Si esta asimilación fuera correcta, estaría la religión más cerca de las prácticas mágicas de lo que la mayoría de los creyentes aceptarían. Al menos para las formas respetables de religión, cosas como el agua de Lourdes y las insignias de san Cristóbal son fenómenos periféricos (o incluso embarazosos), y la oración peticionaria usualmente no se interpreta en un sentido empírico burdo como las danzas de la lluvia.

—Y existen formas estables y exitosas de comunicación sobre estos supuestos y estructuras.

Con un poco más de detalle, nos basamos, por ejemplo:

—En una distinción tácita entre los objetos y sus atributos en varios niveles (por ejemplo, distinguimos entre los electrones y su espín, los organismos y su temperatura, las poblaciones biológicas y sus tasas de crecimiento, las galaxias y su velocidad, etcétera).

—En ciertas suposiciones que toda disciplina académica hace sobre su campo de objetos (por ejemplo, los biólogos creen que existen células, genomas, órganos, organismos, poblaciones, etc.; los matemáticos creen que existen números, teoremas, etc.; los economistas lo creen de los suministros de dinero, tasas de interés, presiones de revalorización).

—En algunos supuestos —usualmente menos claros o completos— sobre las relaciones entre los propios campos de conocimiento. Por ejemplo, los biólogos creen que los genomas influyen en la forma y el comportamiento de los organismos y que también puede haber ciertas conjeturas de la forma y el comportamiento al genoma; los físicos creen en los átomos tanto como en esferas, espejos y baterías; y creen que las esferas, los espejos y las baterías están hechos de átomos que influyen en sus propiedades, pero también creen que no hay una explicación completa hacia arriba o hacia abajo que vincule estos reinos.

—En nuestra capacidad para distinguir e identificar especímenes normales y anormales, estándar y no estándar de objetos y situaciones; por ejemplo, distinguimos tácitamente entre plantas desarrolladas normalmente y plantas subdesarrolladas, cultivos bacterianos bien desarrollados y moldeados, movimientos corporales coordinados y descoordinados, máquinas que funcionan y chirrían, termómetros dentro y fuera de un rango de precisión aceptado, etcétera.

—En nuestra capacidad para evaluar (y a menudo predecir) las posibilidades/imposibilidades/contingencias que están relacionadas con ciertos objetos y situaciones.

—En la suposición de un principio de causalidad (según el cual los hechos y los cambios contingentes deben tener ciertas causas o conjuntos de causas).

–En la suposición de regularidad de una amplia gama de fenómenos; por ejemplo, la suposición de que causas similares tienen (*ceteris paribus*) efectos similares y viceversa.

–En nuestras evaluaciones tácitas de lo que tiene (y lo que no tiene) necesidad de explicación en ciertas situaciones y cambios de situaciones.

–En la presuposición normativa de que nuestras descripciones/explicaciones del mundo deben, en general, evitar la contradicción (o que reconocen las contradicciones como problemáticas y que necesitan una mayor clarificación).

–En “normas de colisión” tácitamente asumidas para explicaciones posibles pero contrapuestas. Por ejemplo, en el curso normal de las cosas, y siempre que no haya indicios de problemas, explicamos los movimientos de las extremidades de las personas como comportamiento intencional, digamos, como casos de causalidad del agente, en lugar de casos de causalidad ejercida por causas naturales. Sin embargo, cuando las indicaciones de problemas de coordinación y disfuncionalidad aumentan, cambiamos a explicaciones fisicoquímicas o biológicas y consideramos la influencia del alcohol, la hipoglucemia o estados similares.

Los presupuestos de la lista anterior funcionan tácitamente y casi nunca se nos ocurren explícitamente (al menos, no en el curso normal de nuestro quehacer cognitivo). Como resultado, tendemos a no formularlos como “creencias”. Sin embargo, sería fácil refundirlos como creencias, al menos en el sentido disposicional de “creencia”: son los contenidos a los que asentiríamos si se nos formularan las preguntas pertinentes. Estas creencias proporcionan el trasfondo cognitivo que opera en nuestra práctica real y son el objeto de nuestras discusiones, especialmente en casos en los que el curso normal de las cosas se ve perturbado, nuestras expectativas se ven frustradas, etc. Obsérvese además que algunas de estas creencias tienen un contenido principalmente descriptivo, mientras que otras tienen un fuerte contenido normativo o de deber; ejemplos de esto último son la evitación de contradicciones y la asunción de reglas de colisión entre posibles explicaciones.

Las creencias de la lista anterior gozan de un estatus peculiar en nuestra organización epistémica. Por un lado, no cumplen con las cinco

condiciones para las creencias tipo Moore, como se expuso en la sección anterior. Por ejemplo, admiten alternativas (digamos, hay ontologías procesuales y de tropos, hay filósofos que creen en verdaderas contradicciones y hay estudiosos que cuestionan algunas de las afirmaciones lógico-ontológicas fundamentales de sus respectivas disciplinas); a veces son objeto de dudas y disputas; y cierto grado de cambio en ellas no causaría un colapso de nuestras prácticas epistémicas. Por otro lado, las creencias en cuestión no son parte de la ciencia como tal;<sup>10</sup> por ejemplo, no son ni hipótesis ni comprobables empíricamente, por lo general no se las menciona en los libros de texto de ciencias (y si lo son, entonces nada más se las asume sin cuestionar). Pero a pesar de su condición peculiar, parece intelectualmente impecable y enteramente racional mantener estas creencias, y en general todos las mantenemos.<sup>11</sup>

### *Creencias cosmovisivas, ciencia y naturalismo*

58 Como una propuesta terminológica meramente pragmática (y sobre todo para distinguirlas de las creencias tipo Moore, pero aun así dentro de ese contexto), llamemos a estas creencias “creencias cosmovisivas de segundo tipo”. Entre las propuestas terminológicas relacionadas y familiares de la bibliografía de las últimas décadas se encuentran “marcos conceptuales”, “imagen del mundo”, “metafísica (descriptiva)” y otras. La elección exacta de la terminología no es importante,<sup>12</sup> solo es crucial

<sup>10</sup> Al menos en un sentido no expansivo y no inflacionario de las palabras “ciencia” y “científico”; véase la sección 2.4.

<sup>11</sup> Defendí la importancia de tales creencias en “An underrated merit of Plantinga’s philosophy” (véase nota 8) y en *Einführung in die Religionsphilosophie*, 2013, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, sección 5.

<sup>12</sup> Prefiero algo más el término “creencias cosmovisivas”, ya que pone de manifiesto la función unificadora y orientadora un tanto mejor que las otras propuestas terminológicas: Parece natural decir que una persona comparte más de una imagen del mundo (por ejemplo, una científica y otras más allá de ella), mientras que parece extraño decir que alguien comparte diferentes cosmovisiones. Pero como mostraré enseguida, la cosmovisión (en mi sentido) es el sistema unificador de orientación epistémicamente previo.

tener en cuenta que “cosmovisión” no se limita al frecuente, pero estrecho sentido político-religioso-axiológico que a veces parece tener la palabra. (La postura sobre los partidos y programas políticos, los derechos al aborto y la eutanasia, la existencia de Dios y de otras entidades trascendentes, etc., a veces se denominan cuestiones “cosmovisivas”; el sentido de la palabra utilizada en el presente documento es mucho más amplio y comprende contenidos que parecerían sorprendentemente triviales y vulgares a los ojos de muchas personas.)

Digamos que el conjunto de nuestras creencias cosmovisivas (en este segundo sentido) constituye la cosmovisión extracientífica o precientífica. Aunque no hay una correspondencia completa entre las visiones del mundo de diferentes personas, de hecho hay una gran superposición entre ellas, como lo demuestran nuestras (en general exitosas) prácticas sociales comunes. Contra una tendencia frecuente a considerar las cosmovisiones como dudosas y problemáticas (en comparación con los ámbitos supuestamente perspicuos y no problemáticos de las ciencias), me inclino a apoyar la tesis de que nuestras cosmovisiones precientíficas son un medio para acceder a la realidad.<sup>13</sup> Pero más que esto: no son un apéndice insignificante que cumple un papel secundario en los canales epistémicos más dignos (por ejemplo, las ciencias): las cosmovisiones proporcionan incluso la parte epistemológicamente más fundamental de nuestra comprensión de la realidad. Las disciplinas académicas especiales pueden ser consideradas como conjuntos de teorías y métodos específicos para problemas específicos y bien definidos que se originan en nuestra cosmovisión precientífica. Esto puede verse, por ejemplo, en las siguientes consideraciones:<sup>14</sup> 1) nuestras cosmovisiones precientíficas proporcionan el foro donde (*in globo*) evaluamos el éxito o el fracaso de todo nuestro cuerpo de prácticas y teorías científicas. Si la biología, la física, etc., son buenas para algo, se juzga en última instancia con base en sus consecuencias a nivel de

<sup>13</sup> Tampoco existe una línea divisoria clara entre el segmento científico y cosmovisivo de nuestra organización cognitiva, y puede haber influencias mutuas entre estos segmentos; por ejemplo, véase Stephan Körner, *Metaphysics. Its structure and function*, 1984, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>14</sup> He leído la contribución de John Greco en este número, que defiende un punto muy similar: “Transmitting Faith (and Garbage)”, pp. 85-104.

la cosmovisión: por ejemplo, si los tratamientos médicos basados en nuestras teorías biológicas son eficaces, si las construcciones técnicas (como puentes, cafeteras, aviones y televisores) desarrolladas sobre la base de nuestras teorías físicas funcionan, etc.; 2) nuestras cosmovisiones precientíficas proporcionan el foro en el que evaluamos los casos de aplicación (in)apropiados de nuestras teorías científicas, es decir, en el que elegimos qué teorías se aplican adecuadamente en determinados casos. Regresando al ejemplo de la interpretación más adecuada de los movimientos corporales: si el comportamiento actual de una persona se explica mejor como una forma de acción (quizás algo excitada) y por lo tanto como un caso para la psicología de las personas que actúan, o si es un caso para explicaciones fisicoquímicas-biológicas del estilo del patrón de hipoglucemia, no se decide por consideraciones científicas, sino más bien por nuestras expectativas de lo que es normal o anormal a nivel de nuestra cosmovisión.

De lo anterior se deduce que el naturalismo metodológico (la tesis de que solo los métodos que serían aceptables en las ciencias son conducentes a la verdad, tanto en filosofía como en nuestros otros campos cognitivos) debe estar equivocado: las ciencias (y otras disciplinas académicas) revelan la realidad solo en el contexto de todo el “paquete epistémico”, que incluye nuestra comprensión precientífica del mundo, en el que esta nos ayuda a identificar los problemas científicamente trazables y a asignar a los métodos científicos sus propios campos de aplicación.<sup>15</sup>

60

### *Sobre la epistemología de las creencias cosmovisivas tipo II*

Algunas observaciones sobre el estatuto epistemológico de las creencias cosmovisivas tipo II podrían ser apropiadas. En primer lugar, debido a su papel fundamental, no son demostrables en sentido estricto (empí-

<sup>15</sup> Por supuesto, esto solo es válido si “métodos científicamente aceptables” y “naturalismo” se definen en un sentido ambicioso, no expansivo e interesante: si “ciencia” se entiende en un sentido inflacionario, es decir, como el paquete completo que consiste en la ciencia propiamente dicha más el conocimiento extracientífico, de estilo cosmovisivo, entonces casi todo el mundo sería un “naturalista” en un sentido laxo y poco interesante.

ricamente o no), ya que cualquier prueba tendría que referirse a algo más fundamental. Sin embargo, algunas de ellas son defendibles, sobre todo por su papel omnipresente y (en general) exitoso en nuestras prácticas cognitivas, tanto científicas como cotidianas. La aparente inevitabilidad de algunas de estas creencias cosmovisivas podría incluso ser defendida por los llamados “argumentos de retorsión”.<sup>16</sup> Estos argumentos muestran que el mero hecho de negar la creencia en cuestión presupone tácitamente la creencia negada, y que tal negación conduce por lo tanto a contradicciones performativas. Ejemplos históricos famosos son la defensa de Aristóteles del principio de no contradicción (PNC) (*Metafísica* IV, 4) y la refutación de la afirmación “no hay verdad” de numerosos filósofos griegos, medievales y modernos.<sup>17</sup> Cualquiera que niegue el PNC presupondría que su declaración es verdadera y que la afirmación del oponente es falsa, y por lo tanto aplicaría tácitamente el PNC. Del mismo modo, el acto de afirmar “no hay verdad” presupone la verdad de esta misma afirmación y por lo tanto la contradice a nivel operativo. Estas no son “pruebas” del PNC o de la existencia de verdades, pero sí defensas muy fuertes de las mismas. De la lista de creencias cosmovisivas en 2.3, algunas podrían invitar a una defensa por medio de argumentos de retorsión. Por ejemplo, alguien que argumentara en contra de nuestra presuposición de objetos y atributos distinguiría por su propio argumento entre su destinatario (como un objeto relativamente estable) y sus opiniones (que necesitan ser cambiadas y por lo tanto son atributos cambiantes). De la misma manera, cualquier intento de argumentar en contra de nuestra capacidad principal para evaluar las posibilidades, imposibilidades o contingencias de los objetos haría uso de esta misma capacidad (ya que se considera que el cambio de opinión deseado en el destinatario se encuentra dentro de su rango de contingencias).

<sup>16</sup> Sobre estos argumentos (a veces también llamados “refutaciones elénticas”, mientras que el término “argumentos trascendentales” tiene un significado más genérico), véase Gaston Isaye, “La justification critique par retorsion”, *Revue Philosophique de Louvain*, 52 (1954), pp. 204-233.

<sup>17</sup> Véase, por ejemplo, William C. Charron y John P. Doyle, “On the self-refuting statement ‘there is no truth’: A medieval treatment”, *Vivarium*, 31 (1993), pp. 241-266.

En segundo lugar, hay propuestas plausibles de criterios de racionalidad para las creencias cosmovisivas, y ni siquiera difieren fundamentalmente de las de las creencias científicas. Inspirado por Alfred N. Whitehead, Frederick Ferré<sup>18</sup> desarrolló cuatro criterios de racionalidad para las propuestas metafísicas: 1) consistencia lógica, 2) coherencia interna (es decir, la ausencia de fragmentos de teoría dispersos e inconexos que requerirían un salto arbitrario entre patrones de explicación), 3) relación con la experiencia, y 4) apertura a cualquier experiencia nueva. En una inspección más detallada, estos criterios podrían constituir un punto de referencia de racionalidad muy general para cualquier empresa cognitiva, pero están abiertos a especificaciones: la “relación con la experiencia” de una afirmación podría, por ejemplo, significar, en contextos científicos, la posibilidad de probar mediante consecuencias observacionales previsible; sin embargo, para las creencias cosmovisivas podría significar un funcionamiento satisfactorio para ordenar y estructurar nuestra experiencia. La “apertura a cualquier nueva experiencia” puede significar, en contextos científicos, la validez (por ejemplo) de una teoría con respecto a una gama ilimitada de variables. De igual modo, las creencias racionales cosmovisivas deberían permitirnos integrar y dar sentido a cualquier experiencia nueva, incluso sorprendente, sin excluir arbitrariamente algunas del ámbito de lo que consideramos relevante.

En tercer lugar, aunque las creencias cosmovisivas de diferentes personas se superponen en muchos puntos (de lo contrario, el éxito general de nuestra comunicación y cooperación parecería milagroso), no necesariamente se superponen en todos. Al igual que en las ciencias, la amplia superposición de las creencias cosmovisivas y la existencia de criterios de racionalidad no excluyen cierto disenso sobre las creencias cosmovisivas. Hay, por ejemplo, varias propuestas rivales de metafísica revisionista, hay defensores y opositores de lógicas paraconsistentes y hay posturas notablemente diferentes con respecto a las

<sup>18</sup> *Language, logic and God*, 1961, Londres, Eyre and Spottiswoode. Mi uso de los criterios de Ferré está fuertemente influido por Otto Muck, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, 1999, Innsbruck-Viena, Tyrolia, pp. 41s, 242.

opciones del teísmo, el ateísmo, el pan(en)teísmo y el agnosticismo débil y fuerte. Las opiniones discrepantes en estos y otros campos no se asemejan a meras cuestiones de gusto, ni son opciones intelectuales de carácter meramente voluntario; más bien, existen argumentos a favor y en contra de estas posiciones.

En cuarto lugar, a veces las personas también cambian de opinión sobre estos asuntos, aunque estos cambios no son ni frecuentes ni fáciles. Estos cambios tienden a llegar lentamente, preparados solo por una larga consideración; de hecho, a veces estos procesos se experimentan incluso como dolorosos: la aparente similitud con las conversiones religiosas o políticas no parece demasiado inverosímil. Esta resistencia comparativa al cambio tiene que ver con un factor que muchas veces se pasa por alto en la compleja epistemología de las creencias cosmovisivas; un factor, sin embargo, que también puede ser detectado en otros contextos: el factor de la “libre certeza”. Esta se analizará en lo siguiente.

### **Creencias cosmovisivas, libre certeza y argumentos teístas**

#### *La noción de “libre certeza”, certitudo libera*

Cualquier argumento exitoso, es decir, cualquier argumento que convenza al destinatario de aceptar la conclusión, requiere dos factores. Desde el punto de vista objetivo, requiere *razones* que puedan ser expresadas, descritas, explicadas, etc.<sup>19</sup> Pero también hay un requisito en el lado subjetivo, que podemos describir como la aprobación no exigible del argumento y su conclusión, la adopción o la aceptación de un argumento. Llamemos a este factor “libre certeza”. A primera vista, esta libre certeza puede parecer fantasmagórica, incluso una preocupante intrusión de voluntarismo epistémico: ¿no deberían ser más bien las razones las que impulsaran nuestro asentimiento, o peor aún, todo el mundo tiene derecho a seguir cualquier argumento que desee, siempre que pueda

<sup>19</sup>En aras de la simplicidad, contemos la integridad lógica del argumento entre sus razones (en un sentido más amplio), porque la integridad lógica es algo que puede ser objetivamente reclamado, explicado, etc., y en cualquier caso no es una cuestión de evaluación subjetiva.

llegar a producir suficiente libre certeza? ¿Es la libre certeza, por lo tanto, algo así como un remedio alternativo para argumentos que de otro modo serían malos? No, en absoluto. El factor de la libre certeza es efectivamente operativo en todos los casos de éxito argumentativo; sin embargo, en “situaciones epistémicas estándar” es apenas visible. En argumentos no problemáticos (sobre temas no problemáticos, en circunstancias no problemáticas, con interlocutores no problemáticos) la confrontación con buenas razones regularmente es suficiente para motivarnos a estar de acuerdo en una libre certeza; retener la libre certeza en tales situaciones sería visto incluso como problemático. Los argumentos no problemáticos suelen referirse a cuestiones “locales” o a cuestiones de detalle dentro de ámbitos del discurso profundamente arraigados, ya sean científicos o extracientíficos. Pero cuanto más toca un argumento las cuestiones fundamentales de un dominio, más se hace evidente el componente de la libre certeza. En cuestiones tan fundamentales, normalmente hay argumentos, pero no hay “pruebas” estrictas a la vista que puedan convencer a todo el mundo.

Un ejemplo ilustrativo puede encontrarse en los centenarios debates fundacionales de los matemáticos entre el realismo y el constructivismo/intuicionismo sobre la existencia y la naturaleza de los números. La forma común de los debates en este campo es la siguiente: hay argumentos de ambas partes que en muchos casos han llegado a ser conocidos por cualquiera que sea competente en la materia; los argumentos de los oponentes se perciben como comprensibles; las posiciones de los respectivos interlocutores no se consideran irracionales; incluso se admite que pueden tener un punto considerable. Sin embargo, los argumentos no convencen a los oponentes respectivos. Incluso frente a fuertes argumentos a favor del realismo, los constructivistas suelen seguir siendo constructivistas, y viceversa. Desde una perspectiva externa, ningún partido puede ser llamado irracional por mantener sus respectivas posiciones. Se pueden observar debates similares sobre los fundamentos de la ética (generalmente descritos como debates entre el consecuencialismo, el deontologismo y el universalismo) y entre las ontologías descriptivas y las diversas ontologías revisionarias.

Sin embargo, las cuestiones fundamentales con un fuerte componente de libre certeza ni siquiera son ajenas a las ciencias naturales y sociales. Un ejemplo conocido son las diversas interpretaciones de la mecánica cuántica. Otro surge en el contexto de recomendaciones conflictivas de política económica basadas en teorías económicas rivales. Por ejemplo, en la recesión económica de las últimas décadas, los partidarios y opositores de la política de bajo interés de la Reserva Federal de Estados Unidos (y otros bancos nacionales) defendieron sus posiciones con argumentos elaborados (que no parecen estar impulsados simplemente por intereses de grupos políticos simples, sino que tienen un carácter genuinamente económico). Como ocurre con frecuencia en economía, la cuestión no puede resolverse de una manera empírica simple, ya que las contingencias de la historia económica nunca proporcionan condiciones limpias, comparables y repetibles; de ahí que la cuestión parezca ser una de las suposiciones económicas profundamente fundamentales. La dialéctica en ambos casos —es decir, el de la física cuántica y el de la economía— es similar: los argumentos son mutuamente comprensibles, no todos ellos son condenados como erróneos, pero rara vez bastan por sí solos para hacer que una persona cambie de opinión.

En resumen, parece que la libre certeza se vuelve más importante cuanto más estrechamente toca un tema las convicciones y supuestos fundamentales de un área de discurso, mientras que, en cuestiones con detalles locales (abiertas al control empírico y que están insertas en otras numerosas creencias consensuadas), tiende a ser irrelevante y apenas visible. De esta manera, las cuestiones fundamentales de las disciplinas académicas se asemejan a las cuestiones relativas a las creencias cosmovisivas de tipo II.

### *Cómo la libre certeza se relaciona con los argumentos teístas*

En la sección anterior sostuve que la relevancia de la libre certeza no se limita a asuntos religiosos y otros asuntos cosmovisivos, o incluso a asuntos filosóficos en general, sino que también es un componente indis-

pensable de los argumentos en otros campos. Pero, por supuesto, los argumentos a favor y en contra de las creencias teístas son campos de aplicación primordiales para la libre certeza, y las creencias teístas (y sus alternativas) son ejemplos primordiales de las creencias cosmovisivas del segundo tipo. Cuando se trata de tales creencias, la duda y el disenso son obviamente posibles, y la duda religiosa se asemeja de muchas maneras a las dudas epistémicas; las creencias teístas no son sin alternativas y no son generalmente aceptadas; no son directamente comprobables empíricamente (dejando de lado las formas ingenuas y mágicas de la teología), sino que tienen cierta conexión con la experiencia y además cumplen un papel integrador u ordenador con respecto a ella (entre los ejemplos se cuentan creencias como “Dios es el creador del mundo experiencial” o “Dios es la razón última de las regularidades en el mundo”).

Los argumentos a favor de las creencias teístas utilizan premisas que expresan las creencias cosmovisivas de tipo II, generalmente (por ejemplo) formas de un principio de causalidad. Aunque tales argumentos pueden partir de hechos y creencias que son (en un sentido amplio) empíricamente dados, tarde o temprano cambian del reino de las creencias empíricas o de tipo científico a un discurso sobre las creencias cosmovisivas (si no lo hicieran, el “Dios” cuya existencia tratan de establecer no sería más que un objeto muy particular en el mundo, en lugar del fundamento último del mundo). En tanto que argumentos sobre las creencias cosmovisivas, están marcadamente sujetos a la libre certeza. Por lo tanto, es mejor evitar los términos “pruebas de la existencia de Dios” o “pruebas teístas”: el término “prueba” debería reservarse mejor para los argumentos cuyas premisas y cuya integridad lógica están fuera de toda duda significativa, de modo que la libre certeza desempeñe a lo sumo un papel marginal. La función potencial de estos argumentos puede caracterizarse de la siguiente manera. Aunque no sean “pruebas de la existencia de Dios” (y menos aún un instrumento para conversiones fáciles), pueden demostrar que la creencia teísta no es irracional, siempre que estos argumentos impliquen buenas razones objetivas.

*Ejemplo: el argumento “kalam”  
del modelo cosmológico estándar*

Como ilustración de las afirmaciones anteriores, una breve mirada a uno de los argumentos teístas más discutidos de nuestros días, el argumento *kalam*, podría ser instructivo. Pertenece a la familia de los argumentos cosmológicos o de contingencia (como las cinco vías de Tomás de Aquino, los argumentos de Leibniz, por ejemplo, en *De rerum originatione radicali* (1697), y muchos otros). Comienza con el actual modelo cosmológico estándar de un universo en expansión, el cual se remonta a una singularidad inicial hace aproximadamente 14 000 millones de años (es decir, un estado físico excepcional en el que ciertas cantidades llegan a cero o al infinito y las leyes naturales aún no son aplicables). William Lane Craig lo ha propuesto y defendido poderosamente contra las objeciones en numerosos libros y artículos bien conocidos.<sup>20</sup> La reconstrucción informal presentada aquí está fuertemente inspirada por Craig. He añadido un breve comentario justificativo después de cada premisa e inferencia.

1. Todo lo que tiene un comienzo en el tiempo tiene causas de su existencia (principio metodológico, ubicuo excepto en casos marginales).
2. El universo tiene un comienzo en el tiempo (premisa “empírica”, del modelo cosmológico estándar).
3. Por lo tanto, el universo tiene causas de su existencia (de 1 y 2).
4. Existen dos patrones básicos de explicación causal: la explicación en términos de las causas regidas por las leyes de la naturaleza y la explicación en términos de la acción personal (premisa de la filosofía de la ciencia).
5. Las causas del universo no están gobernadas por las leyes de la naturaleza (del modelo cosmológico estándar: no hay explicaciones en términos de ley en la singularidad inicial).

<sup>20</sup>Véase W. L. Craig, *The kalām cosmological argument*, 1979, Londres, Macmillan (hay varias ediciones nuevas); W. L. Craig y J. D. Sinclair, “The *kalam* cosmological argument”, en W. L. Craig y J. P. Moreland (comps.), *The Blackwell companion to natural theology*, 2009, Chichester, Blackwell, pp. 101-201; W. L. Craig, *Reasonable faith. Christian truth and apologetics*, 2008, Wheaton, Crossway (*Fe razonable. Apologética y veracidad cristiana*, 2017, Salem, Publicaciones Kerygma, trad. de Jorge Ostos).

6. Por lo tanto, hay causas personales del universo (de 3, 4 y 5).
7. Es ontológicamente más plausible asumir que el universo tiene exactamente una y no una multiplicidad de causas (Una premisa sugerida por el modelo cosmológico estándar [¡el universo comienza en un punto!] y consideraciones de parsimonia ontológica: para un comienzo en un punto, una multiplicidad de causas sería inverosímil).
8. Si el universo tiene una causa de su existencia, esta debe —más allá de la personalidad— tener algunos atributos adicionales: sin comienzo, poder, sin cuerpo, etc. (Craig aporta argumentos detallados para esta afirmación. La idea central es la siguiente: una explicación verdaderamente *definitiva* del universo no debe compartir los rasgos del *explanandum*).
9. Por lo tanto, hay exactamente una causa personal del universo con estos atributos (de 6, 7 y 8).
10. La única causa personal con estos atributos tiene similitudes sustanciales con el “Dios” de las religiones teístas (propuesta de identificación).
11. Por lo tanto, hay exactamente un Dios en el sentido de las religiones teístas (de 9 y 10; QED).

68

La reconstrucción anterior no pretendía ser una entrada a una discusión detallada del argumento.<sup>21</sup> El objetivo es simplemente preparar e invitar a que se hagan las siguientes observaciones: 1) el argumento tiene siete premisas (1, 2, 4, 5, 7, 8, 10) de las cuales muchas son muy plausibles y ninguna es obviamente inverosímil; 2) ninguna de estas premisas representa un espécimen claro de una creencia propiamente “científica” o puramente cotidiana; más bien, cada premisa representa creencias que están mejor subsumidas bajo el tipo II de creencias cosmovisivas; 3) la mayoría de las premisas gozan incluso de un consentimiento amplio, pero no completo; para algunas, el consentimiento es explícito (como en el caso de la premisa 2); para otras es más bien

<sup>21</sup> También doy por sentado que la lógica del argumento puede ser reconstruida por medios bastante simples de lógica elemental predicativa.

un consentimiento tácito que se desprende de su aplicación práctica (para las premisas 1 y 4, por ejemplo, la aplicación es casi ubicua); 4) todas estas premisas pueden estar o han estado respaldadas de hecho por argumentos (en parte muy sólidos), pero ninguna está completamente fuera de toda duda; 5) por lo tanto, cada premisa está hasta cierto punto sujeta a la libre certeza.

Debido al importante papel de la libre certeza, el argumento *kalam* no es una “prueba” en sentido fuerte, sino un argumento que procede dentro de un contexto de creencias cosmovisivas que pueden mostrar que la creencia teísta es racional. Otro punto que cuenta a favor de la racionalidad de la creencia teísta es el siguiente: El argumento no presupone una definición *ex ante* de la noción de “Dios” (que podría ser un punto de disputa en sí mismo), sino que conecta esta noción con varias creencias cosmovisivas que están ampliamente difundidas también entre pensadores no teístas. A partir de estas creencias, el argumento reconstruye los atributos del *explanans* causal del universo mediante una estrategia explicativa reductiva. Solo al final (paso 10) la propuesta identifica a este *explanans* con el Dios del teísmo.<sup>22</sup> Por supuesto, este paso de identificación es también una cuestión de libre certeza.

## Conclusión

Nuestra investigación ha demostrado que existe una importante capa de creencias racionales entre las creencias lógicas y “científicas” de buena reputación (así como las creencias de otras disciplinas académicas) y los campos de mala reputación, que van desde asuntos de gusto hasta creencias poco claras y simples tonterías. Las etiqueté como “creencias cosmovisivas tipo II” y argumenté que parece más plausible y más apropiado para la autocomprensión de los creyentes (y no creyentes) ubicar allí las creencias teístas (y no teístas). Por un lado, esto elimina la creen-

<sup>22</sup> Esta estrategia, por cierto, tiene un ancestro histórico en el paso final, a menudo pasado por alto, de las cinco vías de Tomás de Aquino: “et hoc omnes dicunt Deum” / “y a esto todos le dicen Dios”.

cia teísta de aquellas partes de nuestro sistema de creencias que se resisten a la objeción, pero también de aquellas que son a-rationales; por otro lado, desde este punto de vista las “pruebas” fuertes para el teísmo no parecen estar al alcance. Sin embargo, mi propuesta nos da una fuerte opción para reconstruir la racionalidad y la defensa de las creencias teístas. Este es un resultado significativo, dados los veredictos generalizados de que la creencia teísta es clara y evidentemente irracional.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Estoy en deuda con Katherine Dormandy (de soltera Munn) por sus numerosos comentarios constructivos sobre una versión anterior de este documento.

# HOMO RISIBILIS

---

*Lydia Amir\**

RESUMEN: En este artículo se propone que el humor constituye una forma de comunicación intrapersonal particularmente apta para la (auto) educación filosófica que se encuentra en el corazón de la práctica de la filosofía. Se explican los resultados epistemológicos y éticos de un uso sistemático de la risa autorreferencial. Se defienden los beneficios de una cosmovisión basada en el reconocimiento del ridículo humano, *Homo risibilis*, comparándolo con otros enfoques de la condición humana.



## HOMO RISIBILIS

ABSTRACT: This article presents humor as enacting an intra-personal communication particularly apt for the philosophic (self) education that lies at the heart of the practice of philosophy. It explains the epistemological and ethical outcomes of a systematic use of self-referential laughter. It argues for the benefits of a worldview predicated on acknowledging human ridicule, *Homo risibilis*, comparing it with other approaches to the human predicament.

PALABRAS CLAVE: autoeducación, comunicación, humor, ridiculización, tragedia.

KEY WORDS: communication, humor, ridicule, self-education, tragedy.

RECEPCIÓN: 26 de febrero de 2020.

APROBACIÓN: 19 de marzo de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299229

\* Colegio Académico Beit Berl, Israel. Profesora invitada, Universidad de Tufts.



# HOMO RISIBILIS\*

*Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur  
(¿De qué te ríes? Si cambias el nombre,  
la historia se refiere a ti)  
HORACIO, SÁTIRAS I, 1, 69*

## I

El humor autorreferencial constituye una forma de comunicación intrapersonal particularmente apta para la (auto) educación filosófica que se encuentra en el corazón de la práctica de la filosofía. Este tipo de humor crea dentro de uno mismo una división entre dos partes que mantienen “relaciones de broma” entre sí. Este último término fue acuñado por el antropólogo Radcliffe-Brown para denotar las relaciones existentes entre los miembros de la misma familia, cuyas posiciones dan lugar a conflictos potenciales. El propósito de establecer “relaciones de broma” es desahogar la agresión implicada en estas relaciones.<sup>1</sup>

Del mismo modo, postulo que un filósofo que toma la filosofía seriamente mantiene relaciones conflictivas consigo mismo. Está comprometido en un proceso de autoeducación de toda la vida cuyo propósito es moldear un carácter estable y apto para una vida filosófica; sin embargo, este carácter está mayormente en desacuerdo con los valores sociales

\* Traducción de Alfredo Gerardo Martínez Ojeda. Este artículo se traduce del inglés y se publica con el permiso de la American Philosophical Practitioners Association (APPA). Publicado originalmente en *Philosophical Practice: Journal of the APPA*, 9/3 (2014), pp. 1487-1497.

<sup>1</sup> Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society: Essays and addresses*, 1952, Nueva York, The Free Press, pp. 90-116.

y, por lo tanto, con la parte de su ser que ha sido socializada. Así, el filósofo está dividido necesariamente entre un yo mejor (más filosófico, racional, objetivo, ético, coherente, maduro) y una parte “impugnada” de sí mismo, que se resiste al cambio (un yo social, emocional, autofocalizado, errático, inmaduro).

Esta división entre un “yo mejor” y un “yo peor” puede recordar la división tradicional entre ideal y realidad, con una diferencia importante. La división tradicional es neutra con respecto a la minimización de la brecha entre lo ideal y lo real. En cambio, la división dentro del yo que el humor representa es una relación dialógica, una agresión compasiva que minimiza inmediatamente la tensión entre las partes del yo y puede conducir a un cambio interior. La agresión compasiva es necesaria tanto para el mínimo de autoaceptación que es un requisito para el autocambio, como para el cambio mismo. A su vez, el cambio interior es necesario para la plena autoaceptación, que está en la raíz de varios beneficios éticos y epistemológicos, como veremos en breve.

La contradicción entre “compasión” y “agresividad”, o entre unir y distanciar, o de nuevo, cercano y lejano, es solo una de las contradicciones que conforman el concepto de humor. La explicación es que el humor conserva unidas ideas o emociones desarticuladas y mantiene relaciones ambiguas con la verdad. Las contradicciones del humor reflejan los puntos de vista contradictorios que forman la ambivalencia que todos experimentamos como parte de nuestra constitución psicológica, y la posición ambigua que la verdad mantiene entre las ilusiones queridas y las perspectivas extremas y desproporcionadas.

Necesitamos una herramienta conceptual que mantenga las contradicciones que constituyen nuestras experiencias de nosotros mismos, de los demás y del mundo en general. Paradójicamente, hasta que no hagamos uso de esta herramienta no podremos reconocer plenamente estas contradicciones. Asimismo, necesitamos una herramienta para manejar la razón y las emociones juntas, y hasta que no la tengamos en nuestro poder no experimentaremos plenamente el punto de vista personal que son las emociones o el punto de vista más objetivo que la

razón representa, y ciertamente no los dos puntos de vista juntos. Por último, necesitamos una herramienta para manejar nuestro sufrimiento, el sentido trágico de la (nuestra) vida, sin perder el entusiasmo por la vida que permite nuestra supervivencia. La risa autorreferencial, o humor, es esa herramienta.

Desafortunadamente, experimentamos la contradicción como conflictiva y el conflicto como violento, desesperanzado e ineficaz. Como desquiciante experiencia de nuestra impotencia, preferimos evitar el conflicto a toda costa. A diferencia de los conflictos externos, que a veces pueden ser resueltos por el puro poder, los conflictos internos no pueden ser “resueltos” sin pérdidas. El acoso interno o la opresión de una parte del yo mediante la fuerza de voluntad pueden ser productivos en algún caso aislado, pero resultan contraproducente para promover el cambio.

Si fuéramos plenamente racionales, si fuéramos capaces de un cambio radical e instantáneo y si viviéramos sin conflictos con los demás, no necesitaríamos el humor. Debido a que estamos hechos de contradicciones conflictivas, el humor es una herramienta de supervivencia para la especie. Esta idea se deriva de la errónea pero prolífica caracterización del ser humano como el único animal que ríe, *Homo ridens*. Originado por extrapolación de la frase de Aristóteles, “el hombre es el único animal que ríe” (una observación empírica sobre la reacción fisiológica humana al cosquilleo), la tradición del *Homo ridens* alcanzó su apogeo en la Edad Media y en el Renacimiento. En la Edad Media, porque los estudiosos identificaban la racionalidad con la capacidad de reír, y en el Renacimiento, porque la risa se consideraba apta para un mundo que no es un valle de lágrimas y para un ser hecho de contradicciones. Julio Pólux, Galeno, Porfirio, Marciano Capella, Boecio, Alcuino, Notker Labeo, Joubert, Montaigne, Rabelais, Leopardi, Baudelaire, Voltaire, Schopenhauer y Sartre, entre otros, pertenecen a esta tradición.<sup>2</sup>

La risa autorreferencial, tan útil como rara, es la forma más potente de humor. Ya lo había notado Demócrito, el risueño filósofo del siglo V a.C., quien señala este punto ciego como su principal razón para reírse de la humanidad: “Ustedes no se ríen de su propia estupidez,

<sup>2</sup> Cfr: Amir, “Philosophy’s attitude toward the comic—A reevaluation”, *The European Journal of Humor Research*, 1/1 (2013), pp. 6-21.

sino que cada uno se ríe de la de los demás”.<sup>3</sup> Desde la advertencia de Demócrito, la risa autorreferencial es adoptada por sus seguidores. “Nadie es el hazmerreír de sí mismo”, dice Séneca.<sup>4</sup> También defendida por Montaigne<sup>5</sup> y por More, según Erasmo,<sup>6</sup> la risa autorreferencial fue popularizada por Nietzsche<sup>7</sup> y Santayana.<sup>8</sup> También es característica del emblemático profesor de filosofía Sócrates. Dado que por lo regular leemos los diálogos de Platón y entendemos a Sócrates con el prejuicio de la definición moderna de la ironía, esta característica puede ser pasada por alto. Permítanme, por tanto, desarrollar el humor autorreferencial de Sócrates.

Como en la Antigüedad no se asociaba la ironía con la broma,<sup>9</sup> el humor de Sócrates difiere de su ironía. Si en los *Diálogos* Sócrates es considerado irónico en el sentido griego de la ironía (por decir lo contrario de lo que es cierto), no por ello es menos gracioso (bromea incluso sobre sí mismo). En *La risa griega*, el gran erudito en la Antigüedad clásica Stephen Halliwell sostiene que el Sócrates platónico se caracteriza por la “burla de sí mismo”. El tema del ridículo interiorizado se menciona fugazmente cerca del final de *Fedón*, pero también se atisba en varios pasajes en los que Sócrates ofrece una crítica de argumentos que había defendido, como el final del *Carmides* y en el *Protágoras*, 361a. La risa autorreferencial también se encuentra en el famoso discurso de las leyes en el *Critón* y en la risa que Diotima, el *alter ego* de Sócrates, le dirige a Sócrates en el *Simposio*.<sup>10</sup>

Así, aunque al Sócrates de Platón no le falta la capacidad de ridiculizarse él mismo, en los escritos de otro discípulo reputado, Jenofonte,

<sup>3</sup> Hippocrates, *Pseudepigraphic writings*, 1990, Leiden, Carta 17, línea 5.

<sup>4</sup> Séneca, *On firmness*, 16.3-17.4, en *Moral and political essays*, 1995, Cambridge, Cambridge University Press, trad. de John M. Cooper y J. R. Procope.

<sup>5</sup> Montaigne, *The complete essays*, 1958, Stanford, Stanford University Press, trad. de Donald Frame, p. 503.

<sup>6</sup> Erasmo, *Opus epistolarum de Erasmi Roterodami*, Epístola 999, 4.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, 1954, Nueva York, Vintage, IV, 12, 18 y 20.

<sup>8</sup> George Santayana, *Dialogues in limbo*, 1948, Nueva York, Scribner's, pp. 44 y 45.

<sup>9</sup> Dilwyn Knox, *Ironia: Medieval and Renaissance ideas on irony*, 1989, Leiden, E.J. Brill, p. 102.

<sup>10</sup> Stephen Halliwell, *Greek laughter: A study of cultural psychology from Homer to early Christianity*, 2008, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 291-292.

encontramos las evidencias más claras del humor socrático. Jenofonte describe a su maestro como aficionado a la risa, el baile y los juegos de palabras: “Cuando bromeaba —informa Jenofonte— no era menos provechoso para los que pasaban tiempo con él que cuando era serio”.<sup>11</sup> Del mismo modo, Jenofonte comienza su *Simposio* con la siguiente afirmación: “En mi opinión, vale la pena relatar no solo los actos serios de los grandes y buenos hombres, sino también lo que hacen en sus momentos más ligeros”. La asistencia de Sócrates a la representación de *Las nubes* para que el público ateniense pudiera juzgar qué tan bien había captado Aristófanes su imagen —según cuenta Diógenes Laercio—,<sup>12</sup> atestigua ciertamente su sentido del humor.<sup>13</sup>

Sin embargo, la contribución de Platón a la risa sobrepasa su representación de Sócrates. El ojo perceptivo de Platón hizo de la autoignorancia de los individuos impotentes (la mayoría de nosotros) lo verdaderamente cómico.<sup>14</sup> Revela así sus diálogos como comedias filosóficas y a sí mismo como el escritor de la tragedia y de la comedia que Sócrates elogia al final del *Simposio*.<sup>15</sup> De hecho, todas las obras de Platón reflejan el drama cómico actual y utilizan técnicas cómicas,<sup>16</sup> y, mientras que algunas de las obras de Platón son tragicomedias (*Simposio*, *República*), otras, como el *Cratilo* y el *Eutidemo*, están infundidas con un espíritu de comedia tan visible que se convierten en burlesque.<sup>17</sup> Sin embargo, tendemos a reírnos de aquellos que son blanco de Platón creyendo que no llevamos nuestra propia ración de autoignorancia. Ahí radica la distintiva ironía platónica sugerida por el epígrafe de Horacio que abre este artículo: “¿De qué te ríes? Si cambias el nombre, la historia se refiere a ti”.

<sup>11</sup> Jenofonte, *Memorabilia* IV, 1, 1.

<sup>12</sup> Cf: Diógenes Laercio, *Lives of eminent philosophers*, 1925, Cambridge, Harvard University Press, trad. de R.D. Hicks.

<sup>13</sup> Cf: Amir, “The value of dissatisfaction—Maintaining the tension that unites desires and reason”, *Axiology and Ethics*, número especial por la 23ra. Reunión Mundial de Filosofía (2014), pp. 46-57.

<sup>14</sup> Platón, *Filebo* 48a – 50b.

<sup>15</sup> *Simposio* 223d.

<sup>16</sup> Roger Brock, “Plato and Comedy”, en E.M. Craik (comp.), *“Owls to Athens”: Essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*, 1990, Oxford, Clarendon Press, pp. 39-49.

<sup>17</sup> Charles L. Griswold, “Irony and aesthetic language in Plato’s Dialogues”, en Doug Bolling (comp.), *Philosophy and literature*, 1987, Nueva York, Haven, pp. 87-88.

Cabe destacar que Daniel Dennett ve el humor autodirigido como el paradigma de todo el humor,<sup>18</sup> en oposición con Roger Scruton, por ejemplo, quien afirma que “el humor no es normalmente autodirigido”.<sup>19</sup> Sin embargo, la relativa falta de risa autorreferencial puede explicar cómo puede ser constitutiva de la conciencia filosófica: saber que uno mismo está haciendo (o siendo) ridículo te afirma como filósofo o al menos apunta al componente filosófico de tu *Dasein*. Ser ridículo ya implica una inserción filosófica, porque implica el acto de reírse de uno mismo. En *l'Essence du rire* Baudelaire define esta capacidad de reírse de sí mismo al caer (irse de espaldas, de vuelta a la infancia, de vuelta a la vejez) como el momento constitutivo de la conciencia filosófica. Lo que Paul de Man interpreta como ironía —el filósofo se divide en dos, acelerando el tiempo mientras se colapsa sobre sí mismo— se establece por la caída designando una división entre el amigo mudo, por un lado, y el que ridiculiza al ego vacilante, por el otro. Cuando el filósofo cae, provocando el acto de apertura en la *ur-scene*<sup>20</sup> (escena) de la conciencia filosófica, esto produce el doble efecto de la conciencia irónica. El sujeto se ríe de sí mismo al caer; en efecto, la caída anuncia el momento en que el sujeto se convierte en filósofo por medio, precisamente, de reírse de sí mismo, haciéndose ridículo, *sich lächerlich machen*. Afectada por la risa del otro, la conciencia filosófica se hace realidad pasando por el momento constituyente de ridiculizarse. Reírse de uno mismo distingue al filósofo del no filósofo en la medida en que se toma una posición fuera del yo desde la que este puede observarse en sí mismo. El momento acelera violentamente la historia del yo y su caída: reírse de uno mismo es reírse de uno mismo muriendo desde una posición improbable más allá o al otro lado de una vida que se ha disociado por el repentino deslizamiento en la conciencia.<sup>21</sup>

78

<sup>18</sup> Matthew M. Hurley, Daniel C. Dennett, Reginald B. Adams, Jr., *Inside jokes: Using humor to reverse-engineer the mind*, 2011, Cambridge, MIT Press, pp. 131-133.

<sup>19</sup> Roger Scruton, “Laughter”, en John Morreall (comp.), *The philosophy of laughter and humor*, 1987, Albany, SUNY Press, p. 169.

<sup>20</sup> Del alemán *Urszene*: término asociado al psicoanálisis freudiano que indica una escena original en el sentido de aquella que deja una impronta fundacional (N. del T.).

<sup>21</sup> Avital Ronell, *Stupidity*, 2003, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, pp. 298-299.

Los no filósofos se ríen de los demás, los filósofos se ríen de sí mismos. Asombrarnos ante nuestra necesaria pero imposible ridiculización, postulo, es lo que nos impulsa a filosofar.

La risa autorreferencial representa una comunicación intrapersonal que contrapone una parte con la otra, como el patiño y el bromista que juntos constituyen parejas cómicas,<sup>22</sup> como el εἶρων y el ἀλαζών de la comedia griega que Aristóteles describe en su *Ética Nicomaquea*. ¿Quién se ríe de quién, dentro del yo? Para Schopenhauer, lo irracional es lo que finalmente tiene la oportunidad de razonar. Para otros pensadores, es la razón la que se ríe del resto de nosotros mismos. En cualquier caso, la risa es imposible a menos que la persona que ríe se sienta superior o por encima de la situación de la que se está riendo. Así, para poder reírse de alguien, su opuesto necesita un punto de vista, un pensamiento con el que alinearse, una visión relativamente segura desde cuya perspectiva la otra parte parece errónea, inadecuada o inmadura.

Las teorías filosóficas proporcionan fácilmente los ideales que pueden ser utilizados como puntos de vista desde los cuales uno mismo es examinado con humor. Sin embargo, para que la risa autorreferencial sea eficaz como agente de cambio, uno tiene que alinearse sucesivamente, por así decirlo, con varias partes del yo en conflicto. De hecho, esto ejemplifica la aparentemente paradójica capacidad del humor para unir y distanciar al mismo tiempo: ¿no se ha elogiado al humor como la distancia más corta entre dos seres humanos y se ha demostrado que el ridículo es un arma mortal? A veces se dice que la resolución de este acertijo radica en la forma de humor que se usa. En efecto, la fórmula del humor exitoso cambia según la relación entre agresión y compasión: el mínimo de compasión disminuye mientras que el mínimo de agresión aumenta. Ahora bien, sostengo que cualquier tipo de humor une y distancia al mismo tiempo y que el aspecto social del humor se mantiene también en el humor intrapersonal. La unidad que el humor representa se logra principalmente a través del distanciamiento común:

<sup>22</sup> Cfr. Anna Beltrametti, “Le couple comique: Des origines mytiques aux derives philosophiques”, en Marie-Laurence Desclos (comp.), *Le Rire des grecs: Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, 2000, Grenoble, Jérôme Millon, pp. 215-226.

no solo el “yo” se alinea con una parte de mí mismo contra otra, sino que al abrazar un punto de vista contra otro “yo” se une a él debido a nuestro distanciamiento conjunto de otra parte.

Somos tan rápidos como la parte más lenta en nosotros, y tan alegres como nuestro sentimiento más melancólico. Ninguna acción puede tener éxito si nuestras fuerzas están divididas. No se puede construir ninguna alegría o felicidad duradera sobre la lucha y ninguna serenidad sobre la discordia. Mediante relaciones internas humorísticas, se puede asegurar la cooperación entre varias facciones del yo después de que se hayan emprendido procesos de introducción, reconocimiento mutuo y cercanía con vistas a la integración de la personalidad.

## II

Aunque varias contradicciones y conflictos pueden ser minimizados de esa manera, los que quedan son constitutivos de la condición humana. Definida de diversos modos, la condición humana ha sido interpretada frecuentemente como paradójica y el ser humano como contradictorio. Mientras que el humor es eficaz para reducir la tensión de estas contradicciones inherentes cuyas instancias experimentamos a diario, la base común de la mayoría de las religiones y filosofías, tanto orientales como occidentales, ha sido resolver la contradicción constitutiva. Puede definirse como la discrepancia entre nuestros deseos en los niveles instintivo, emocional e intelectual, y nuestra conciencia de la imposibilidad de cumplirlos, tanto por razones prácticas como de principios. Esta descripción de la situación humana se ajusta a la visión de Camus, Sartre, Kant y Freud de las relaciones que mantenemos con el mundo, con los demás y con nosotros mismos, aunque no las describan en esos términos.

Las soluciones a la condición humana tienen un precio. Si encontráramos una manera de soportar, si no de disfrutar, esta contradicción, sería mejor no deshacernos de nuestra humanidad renunciando a uno de los polos que la definen: los deseos, por un lado, y la (im)posibilidad

racional de cumplirlos, por el otro. Los deseos son espirituales, intelectuales, emocionales, instintivos y abarcan desde el anhelo hasta el sentido y la comprensión, desde el amor y la felicidad hasta las necesidades de sexo y comida. Y, nuestros poderes racionales o cognitivos nos iluminan sobre las razones prácticas o de principios que hacen imposible que satisfagamos nuestros deseos. La reducción de la tensión que permite el humor nos ayuda a optar por dejar deliberadamente sin resolver el conflicto humano básico.

Es posible que queramos dejar el conflicto sin resolver cuando el precio de resolverlo requiera renunciar a nuestros poderes racionales o a los deseos con los que nos identificamos en no menor medida que con nuestra razón. La mayoría de las soluciones religiosas y filosóficas al problema humano básico requiere renunciar a uno o más aspectos de nuestra humanidad tal como la conocemos. Las teorías de la redención o de la paz mental, ya sea oriental u occidental, religiosa o no religiosa, se pueden dividir en tipos generales. El primer tipo niega el deseo. Incluye, entre otros, la visión budista e hindú de la liberación, la teoría de la redención de Schopenhauer (que está influida por la primera), las escuelas helénicas de epicureísmo y pirronismo, e incluso la visión sobre la emancipación de un filósofo tan razonable como Bertrand Russell. El segundo tipo de teorías deja en evidencia las limitaciones de la razón. Incluye todas las respuestas a las preguntas metafísicas, las teorías religiosas y las diversas filosofías que fomentan la satisfacción de nuestros deseos a expensas de otros seres humanos, cuyo derecho similar nos es revelado por la razón, como el nietzscheanismo. El tercer tipo de teorías denigra tanto el deseo como la razón: es ejemplificado por el taoísmo y algunas formas de misticismo occidental, pero también por aquellas filosofías que sobrepasan el poder de la razón mientras denigran los deseos, como el estoicismo y la visión de Kant de la buena vida como una vida vivida de acuerdo con el imperativo categórico.<sup>23</sup>

He explicado en otra parte cómo se puede soportar la contradicción humana básica a través de un humor que reduce su tensión convirtiendo

<sup>23</sup> Cfr. Amir, *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, 2014, Albany, SUNY Press.

las oposiciones trágicas en incongruencias cómicas.<sup>24</sup> Permítanme argumentar ahora que esto no es suficiente. Debemos aprender la lección de una vez por todas descubriendo nuestra locura constitutiva en lugar de reírnos de la locura de los demás, como diría Michel de Montaigne,<sup>25</sup> y riéndonos de nosotros mismos mientras nos reímos de un marido traicionado que una y otra vez confía en su esposa infiel, como sugiere Giacomo Leopardi.<sup>26</sup>

Nos negamos a aprender la lección, porque el entusiasmo de la vida que condiciona los factores iniciales de nuestro éxito en la supervivencia parece depender de nuestras ilusiones. El amor a la vida, a los otros, a nosotros mismos, debería ser (para ser verdaderamente amor) completamente ciego, o eso es lo que pensamos. La alegría debería ser irracional porque creemos que está condicionada por nuestra miopía. No podemos abrazar la muerte en nuestra visión, ni la incertidumbre del mañana ni las penas del ayer en una sola mirada. Como no podemos desarrollar un gusto por la realidad, necesariamente la deformamos.

Oscar Mandel sostiene en *Tragic reality* que “el fracaso está implícito en el esfuerzo”. No solo la muerte, con su inevitable victoria sobre el esfuerzo, hace trágico el nacimiento, sino que la necesidad de vivir entre los de su especie es trágica debido a la “desarticulación entre los seres humanos, que hace que el niño se vea obligado a sufrir entre los de su propia especie”.<sup>27</sup> Mandel señala la complejidad de la locura en la sabiduría, la fatalidad en el éxito, el defecto en toda reforma social: atracción y repulsión, amor y odio, ilusión y desilusión, reforma y reacción, esperanza utópica y desesperación final; estos son los materiales bien conocidos de las tragedias modernas, que deben terminar, si el artista no ve la justicia en “los dos lados de todo”, con una nota de inutilidad y desesperanza.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Amir, “Humor in philosophy-Theory and practice”, *Philosophical Practice*, 7 (2012), pp. 1015-1029.

<sup>25</sup> *Loc. cit.*

<sup>26</sup> Cfr: Giacomo Leopardi, *Operette morali*, 1982, Berkeley, University of California Press, trad. de Giovanni Cecchetti.

<sup>27</sup> Oscar Mandel, “Tragic reality”, en Laurence Michel y Richard B. Sewall (comps.), *Tragedy: Modern essays in criticism*, 1963, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, pp. 60-61.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 101.

Muchos pensadores más describen el trágico sentido de la vida: Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, León Chestov, Miguel de Unamuno, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Clément Rosset y Emil Cioran, entre otros. Aunque los términos son diferentes, el sentimiento es el mismo. Los filósofos trágicos son raros, pero la literatura retrata a menudo el sentido trágico de la vida: *The heart of darkness* de Conrad, *Winterset* de Maxwell Anderson, *Absalom, Absalom* de Faulkner, *Long day's journey into night* de O'Neil, *Moby Dick* de Melville, *El extranjero* de Camus, y *La náusea* y *A puerta cerrada* de Sartre, por nombrar solo algunos.

Los filósofos trágicos (por ejemplo, Nietzsche)<sup>29</sup> nos inducen a aprender la lección y nos prometen alegría si lo hacemos. La alegría, a su vez, permite el conocimiento de la vida. Así como el amor solo es posible a través de la intimidad y la serenidad solo a través de la relajación, el conocimiento de la vida es necesario para alcanzar los más altos ideales éticos. Sin embargo, los filósofos trágicos no nos muestran un camino claro hacia la alegría. Nietzsche está particularmente confundido aquí, y su seguidor, Clément Rosset, describe más honestamente el estatus de gracia de Joy como similar a un regalo de Dios.<sup>30</sup>

Si encontráramos un camino hacia la alegría a través de la lucidez, tendríamos la garantía de una serenidad sostenida. En cambio, un uso sistemático del humor permite una exposición gradual a contradicciones más terribles cuya estructura incongruente observamos intelectualmente y toleramos emocionalmente gracias a la moderada tensión que el humor ofrece. Una visión objetiva, similar a aquella que busca la filosofía, ayuda a superar la tendencia a llamar trágico lo que nos pasa a nosotros, solo porque nos pasó a nosotros, mientras que nos parece cómico cuando le pasa a otro. En la misma línea, lo que será cómico en el futuro, cuando hayamos superado la situación, puede ser visto como cómico en medio de ella. Esto puede ser contrario a la psicología de la mayoría de las personas, pero también lo es la filosofía. Esto también

<sup>29</sup> Cfr: Nietzsche, *The gay science*, 1974, Nueva York, Random House, trad. de W. Kaufmann.

<sup>30</sup> Cfr: Clément Rosset, *Joyful cruelty: Toward a philosophy of the real*, 1993, Nueva York, Oxford University Press, trad. de David F. Bell.

puede ser contrario a la risa espontánea, pero una disciplina del humor debe y puede ser enseñada al servicio de la realidad.

Si aceptamos que los seres humanos están condenados a un choque eterno entre los deseos y su satisfacción, la condición humana se presta a una doble y contradictoria caracterización como cómica y trágica. La posibilidad de caracterizar la condición humana como trágica y cómica es insuficiente para favorecer la interpretación cómica sobre la trágica. Se requiere un argumento adicional: algo que es a la vez trágico y cómico, o que tiene el potencial de ser trágico o cómico, no puede, en último término, ser únicamente trágico. Lo trágico carece de la capacidad de unir las contradicciones que posee lo cómico. Esto se denomina “inclusivismo cómico, en contraste con el exclusivismo de la visión trágica”.<sup>31</sup> Del mismo modo, John Crossan sostiene que “la tragedia es absorbida por la comedia”, porque el hecho de que “el mismo mundo puede ser interpretado de estas maneras opuestas, es en sí mismo cómico”.<sup>32</sup> En *Loopholes: Reading comically*, John Burns ha intentado recientemente caracterizar la “comedia” como “fuera de las alternativas de lo trágico y lo cómico”.<sup>33</sup> Así, afirmo que una especie de visión cómica es la única visión que permite ver la condición humana simultáneamente como cómica y trágica. Si Walter Kerr tiene razón al decir que “no hay ningún acto en la vida que no sea, visto en su conjunto, a la vez trágico y cómico”,<sup>34</sup> la visión que se obtiene al incorporar los aspectos cómicos y trágicos de la vida es deseable porque es más rica y más fiel a los múltiples aspectos de la vida.

¿Cómo podemos caracterizar el nuevo nivel de conciencia cómica que incorpora tanto lo cómico como lo trágico en una visión estable? El humor que se produce al transponer las oposiciones trágicas en incongruencias cómicas es transitorio. Cuando se disuelve, el individuo se encuentra emocionalmente humillado y conceptualmente divertido por la conciencia de transmutar en forma repetida oposiciones trágicas en

<sup>31</sup> M. Conrad Hyers, *The spirituality of comedy: Comic heroism in a tragic world*, 1996, New Brunswick, Transaction Publishers, p. 40.

<sup>32</sup> John Dominic Crossan, *Raid on the inarticulate: Comic eschatology in Jesus and Borges*, 1976, Nueva York, Harper and Row, p. 21.

<sup>33</sup> John Burns, *Loopholes: Reading comically*, 2014, New Brunswick, Transaction Publishers, p. xiv.

<sup>34</sup> Walter Kerr, *Comedy and tragedy*, 1967, Nueva York, Simon and Schuster, p. 28.

incongruencias cómicas, con una capacidad siempre nueva de sufrir lo primero y sin resultados constantes de lo segundo.

Pero la repetición en sí misma es cómica, como señala Gilles Deleuze en *Difference et repetition*.<sup>35</sup> En *Laughter: An essay on the meaning of the comic*, Henri Bergson analiza la repetición como uno de los legados de lo cómico,<sup>36</sup> y es muy conocido el dicho de Karl Marx de que la historia se repite primero como tragedia y luego como farsa.<sup>37</sup> Sostengo que la conciencia que tiene lugar en vez del humor es el ridículo, la visión del ser humano como ridículo u *Homo risibilis*.

El *Homo risibilis* es una descripción adecuada de la humanidad debido a la necesaria seriedad y el consiguiente sufrimiento con el que nos tomamos a nosotros mismos y a nuestros esfuerzos, en conjunción con la opinión de que en la gran escala de cosas nosotros y nuestros esfuerzos son inútiles. A falta de pruebas de lo contrario, asumimos con razón este último punto de vista. Esto equivale a experimentar primero la realidad como trágica (la realidad es seria y causa sufrimiento) y a interpretarla luego como cómica (la realidad es inútil).

Otras teorías han intentado enseñarnos lecciones sobre humillación, frustración y la humildad que de ellas resulta. Su camino es más arduo, primero, porque implican presuposiciones metafísicas de cuyo conocimiento depende mi futuro bienestar, y, segundo, los medios que proponen no están conectados con el fin que se persigue, lo que hace que sus lecciones sean intangibles y por lo tanto menos productivas. Sin embargo, una visión que utiliza el humor garantiza cierto placer en el proceso de aplicación: al estar necesariamente azucarada, la píldora se traga más fácilmente. Además, mirar la vida a través de sus incongruencias es más adecuado para los filósofos por su sensibilidad a las contradicciones tanto lógicas como éticas. Disfrutar las incongruencias obliga al filósofo a completar las limitaciones de la razón con el resto de su ser. Lo hace coherente como hombre e intelecto, como ser social y filósofo, como amante de la sabiduría y amante de la verdad.

<sup>35</sup> Cfr: Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, 1994, Nueva York, Columbia University Press, trad. de Paul Patton.

<sup>36</sup> Cfr: Henri Bergson, *Laughter: An essay on the meaning of the comic*, 1999, Kobenhavn and Los Ángeles, Green Interger, trad. de C. Bereton y F. Rothwell.

<sup>37</sup> Cfr: Karl Marx, *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon*, 1852, Moscú, Progress Publishers.

Esta coherencia es posible porque se basa en la necesidad de estar en desacuerdo con uno mismo. Mientras que las teorías existencialistas de la autenticidad pueden afirmar lo mismo, carecen del atractivo para hacerlo realidad. En contradicción con el humor, la ansiedad, el aburrimiento, la náusea o el suicidio no son muy atractivos. En su intento de idear una ética a partir de la filosofía de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir señala la posibilidad de asumir el fracaso que es el ser humano: “El hombre se hace a sí mismo una carencia, pero puede negar la carencia como carencia y afirmarse como una existencia positiva. Entonces asume el fracaso... Para alcanzar su verdad, el hombre no debe intentar disipar la ambigüedad de su ser sino, por el contrario, aceptar la tarea de realizarla. Solo se reencuentra consigo mismo en la medida en que acepta mantenerse a distancia de sí mismo”.<sup>38</sup> No está claro, sin embargo, cómo se lleva a cabo tal cosa.

Es digno de mención que los teóricos del absurdo carecen de sentido del humor. Parecen olvidar que el absurdo es una categoría de lo cómico. Los dramaturgos del absurdo consideran que nuestro ridículo es trágico. Sin embargo, una visión cómica de la vida, fiel a sus aspectos trágicos y cómicos, está más allá de lo cómico y lo trágico. Una vez que se acepta el ridículo, desaparece.<sup>39</sup> El autoconocimiento y la autoaceptación nos liberan del ridículo. Recuperamos nuestra dignidad. Sin conflictos internos, somos libres de actuar en nombre de los demás.

Otros caminos que conducen a la alegría pueden lograr lo mismo. Sin embargo, hay una característica especial de la vida que se vive reconociendo plenamente el ridículo, ya que la dignidad personal y la autoestima no surgen de la comparación con los demás. Si Robert Solomon tiene razón al afirmar que “cada emoción es una estrategia subjetiva para la maximización de la dignidad personal y la autoestima”, más preocupada por nuestra propia seguridad y estima que por la exactitud o la justicia,<sup>40</sup> y Aaron Ben-Ze’ev tiene razón al asumir que cada emoción

<sup>38</sup> Simone de Beauvoir, *The ethics of ambiguity*, 1970, Nueva York, Citadel Press, trad. de Bernard Frechtman, p. 13.

<sup>39</sup> Cf: Charles Baudelaire, *De l'essence du rire, et généralement du comique dans les arts plastiques*, en *Oeuvres Complètes*, 1968, París, Seuil.

<sup>40</sup> Robert C. Solomon, *The passions: Emotions and the meaning of life*, 1976, Nueva York, Doubleday, pp. 222-229.

se basa en la comparación,<sup>41</sup> entonces el hombre ridículo no encuentra utilidad alguna en la envidia, los celos, la ira y otras emociones comparativas. No hay nadie que sirva de comparación, ya que el ridículo iguala. Y la única autoestima de que disponemos proviene de nuestro sentido de la verdad, que, si se convierte en nuestra máxima suprema, es, al menos según Kant, “el máximo de la valía interior”.<sup>42</sup>

Una visión igualitaria libre de los supuestos metafísicos requeridos por el cristianismo y el budismo es particularmente apta para fundar una ética de la compasión. La alegría no solo predice la ética, como indican Nietzsche, Spinoza y la investigación contemporánea,<sup>43</sup> sino que también tiene una función epistemológica. Nos permite soportar más verdades sobre la realidad, lo que a su vez asegura el terreno de nuestra serenidad.

La serenidad o la tranquilidad es una meta de las filosofías y religiones orientales como el hinduismo, el budismo y el taoísmo, así como de las filosofías y religiones occidentales, como todas las filosofías helenísticas, el neoplatonismo y las filosofías de Spinoza y Santayana. Las religiones que apuntan a la redención también apuntan a la serenidad. Acabo de criticar estas filosofías y religiones por los medios que proponen para lograr este objetivo, pero creo que el objetivo es digno y está al alcance de la mano.

Entre estas filosofías destaca el pirronismo. Los pirronistas escépticos declararon gráficamente que la tranquilidad sigue a la suspensión del juicio como una sombra sigue al cuerpo: suspendemos todos los juicios debido a las dudas escépticas que socavan todas las afirmaciones dogmáticas del conocimiento, y la tranquilidad sigue a la suspensión del juicio —en términos técnicos, a la ataraxía sigue la epochē— como una “sombra sigue al cuerpo”.<sup>44</sup> Esto significa que alcanzamos la tranquilidad como resultado de suspender el juicio sin intención de hacerlo.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Aaron Ben-Ze’ev, *The subtlety of emotions*, 2000, Cambridge, MIT Press, p. 18.

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Anthropology from a pragmatic point of view*, 2006, Cambridge, Cambridge University Press, trad. de R. B. Louden, p. 195.

<sup>43</sup> Michael Argyle, *The psychology of happiness*, 2001, Hove, East Sussex, Routledge, pp. 216-217.

<sup>44</sup> Diógenes, *op. cit.* 9.107.

<sup>45</sup> Sexto Empírico, *Outline of scepticism*, 1.25-30.

Aparte de esta filosofía helenística y romana, la propuesta que aquí se esboza es la única visión escéptica del mundo que conozco que apunta a tal ideal y la única que utiliza el humor para alcanzarlo. Sin embargo, a diferencia de los pirronistas escépticos, cuya tarea es ardua, la que aquí se propone es más humilde. Además, es autocapacitante, debido al placer que el humor asegura y a la forma benévola en que uno se trata a sí mismo con humor.<sup>46</sup> Además, el tipo de humor que se describe brevemente en este artículo y con detalle en otros lugares, puede aprenderse sin necesidad de habilidades cómicas especiales. Sus beneficios son proporcionales a su uso, y la serenidad que ofrece es gradual. El trágico sentido de la vida que asume es lo suficientemente común como para que sea útil para la mayoría o para todos los que deseen utilizarlo.

Finalmente, el *Homo risibilis* equivale a una congruencia armoniosa conmigo mismo, con los demás y con el mundo, una situación que todas las filosofías tratan de establecer en su intento de superar la alienación. Al considerar los conflictos como normales porque son constitutivos del complejo ser que soy y de las complicadas relaciones con y en un mundo que no comprendo plenamente, el *Homo risibilis* se hace eco de la frase de Heráclito: “No entienden que al estar en desacuerdo con uno mismo se cohesionan con uno mismo: una armonía que se estira hacia atrás, como de un arco o una lira”.<sup>47</sup> Cooper cita la conmovedora descripción de Wordsworth de la tensión latente en las emociones conflictivas que es el acicate del pensamiento filosófico:

El fundamento de toda filosofía verdadera es la diferencia entre [...] esa intuición [...] de nosotros mismos, como uno con el todo [...] y la de nosotros mismos como seres separados, que pone a la naturaleza en antítesis con nosotros.<sup>48</sup>

Muchas de las filosofías del mundo intentan resolver esta tensión ofreciendo relatos de seres humanos que hacen justicia a la singularidad

<sup>46</sup> Cf: Sigmund Freud, “Humor”, *International Journal of Psychoanalysis*, 9 (1928), pp. 1-6.

<sup>47</sup> H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B51, 80.

<sup>48</sup> David E. Cooper, *World philosophies: An historical introduction*, 1996, Oxford y Cambridge, Blackwell, p. 5.

de la especie, pero sin convertir a sus miembros en monstruos, forasteros o extraños en el mundo. Lo que casi ningún filósofo de primer rango ha hecho es ignorar la tensión, porque “si el poeta alemán Hölderlin tenía razón y es a la vez ‘divino y bueno’ estar ‘a la par’ con el mundo, entonces el fracaso en la resolución de la tensión no es simplemente una debacle intelectual, sino una tragedia humana”.<sup>49</sup>

Si Cooper tiene razón sobre el impulso filosófico inicial, el punto de vista propuesto aquí se inserta en la historia de los intentos filosóficos para superar la alienación, y lo consigue, me parece, sin suposiciones injustificadas ni otras dificultades innecesarias.

Por medio de un proceso de múltiples etapas que involucra un uso sistemático del humor para disciplinar nuestro gusto por encontrar placer en incongruencias que no son inmediatamente divertidas para nosotros, se puede ascender por una escala de perfección que lleva a un estado que rivaliza con los más altos ideales filosóficos y religiosos. Este logro es gradual y se basa en el cambio de visiones según la capacidad de cada uno de transmutar el sufrimiento en alegría a través de la alquimia del humor. La lucidez que ganamos nos libera tanto de lo cómico como de lo trágico, al menos de esa parte de lo trágico que se ha transmutado en lo cómico y se ha convertido en constitutiva del protagonista tragicómico que nos describe a cada uno de nosotros. La libertad que resulta se caracteriza por la alegría, la felicidad y la paz.

<sup>49</sup> *Loc. cit.*



**Premio Alonso Lujambio**

**¿A QUIÉN LE IMPORTA  
LA CORRUPCIÓN?  
IMPORTANCIA Y  
DETERMINANTES DE LA  
CORRUPCIÓN DESDE  
LA PERSPECTIVA DE LA  
ÉLITE POLÍTICA  
MEXICANA (2009-2018)\***

---

*Cristian Márquez\*\**

RESUMEN: ¿Qué explica las preferencias de las élites políticas mexicanas con respecto a la importancia de la corrupción y su presencia en las instituciones mexicanas? Este ensayo ofrece un análisis empírico sobre distintos factores que contribuyen a explicar las actitudes que han tenido los legisladores mexicanos hacia la corrupción. Para ello, se realiza un análisis cuantitativo sobre la importancia de la corrupción desde la perspectiva de las élites, así como sobre su presencia en seis instituciones indispensables para la consolidación de la democracia. Con los datos de tres periodos del Proyecto Élite Parlamentarias Latinoamericanas, se abordan distintas dimensiones como posibles variables explicativas y se aportan evidencias de la asociación entre estas y la percepción que han tenido los legisladores sobre la importancia de la corrupción y su existencia en las instituciones mexicanas durante los últimos dos lustros.



\* Ensayo ganador del primer lugar de la séptima edición 2019 del Concurso de Ensayo Político Alonso Lujambio.

\*\* Universidad de Salamanca (cmarquez@usal.es).

WHO CARES ABOUT CORRUPTION?  
DETERMINANTS AND IMPORTANCE OF CORRUPTION FROM  
THE PERSPECTIVE OF THE MEXICAN POLITICAL ELITE (2009-2018)

ABSTRACT: Which factors explain Mexican political elites' preferences towards the importance of corruption and its presence in Mexican institutions? This essay offers an empirical analysis of different factors that have contributed to explain Mexican political elite attitudes towards corruption. In order to do so, we address a quantitative analysis of the importance of corruption from the perspective of the elites, as well as of the existence of corruption in different institutions that are key for democratic consolidation. Using the Latin American Parliamentary Elites Project, we assess diverse dimensions as explanatory variables, offering evidence of its correlation with Mexican elites' preferences during the last decade.

PALABRAS CLAVE: democracia, empresarios, medios de comunicación, partidos políticos, sociedad.  
KEY WORDS: Business people, democracy, political parties, society, the media.

# ¿A QUIÉN LE IMPORTA LA CORRUPCIÓN? IMPORTANCIA Y DETERMINANTES DE LA CORRUPCIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ÉLITE POLÍTICA MEXICANA (2009-2018)

## Introducción

Junto con la violencia y la inseguridad, el combate a la corrupción ocupó un lugar central en la agenda político-discursiva en los últimos comicios que se llevaron a cabo en México el 1° de julio de 2018. Todos los candidatos estuvieron obligados a posicionarse con respecto al tema, y Andrés Manuel López Obrador, el candidato que afirmó durante una larga trayectoria que “acabaría con la corrupción”, obtuvo una victoria arrasadora que lo convirtió en el líder más votado en la historia reciente de México, con una ventaja de 31 puntos sobre el segundo lugar, el apoyo de 31 de 32 estados, incluyendo los estados del norte, en los que no había tenido apoyo en elecciones anteriores,<sup>1</sup> y 53.19% del voto.

Pese a que López Obrador ha dado notables virajes en su carrera política, tanto en términos ideológicos como programáticos, ha mantenido una consigna constante a lo largo de su trayectoria, incluyendo las tres elecciones (2006, 2012 y 2018) en las que se presentó como candidato

<sup>1</sup> En 20 estados, el candidato de la coalición Juntos Haremos Historia obtuvo más del 50% del voto, y en estados como Tlaxcala o Tabasco, más del 70%. El único estado en el que fue derrotado por el candidato de la coalición Por México al Frente, Ricardo Anaya, fue Guanajuato.

presidencial: acabar con la corrupción. Tanto en su toma de posesión, el 1° de diciembre de 2018, como en su primer informe de gobierno, el 1° de septiembre de 2019, sostuvo: “nada ha dañado más a México que la deshonestidad de los gobernantes y de la pequeña minoría que ha lucrado con el influyentismo. Esa es la causa principal de la desigualdad económica y social, y también de la inseguridad y de la violencia que padecemos”.<sup>2</sup> Paralelamente, algunas de las primeras medidas del nuevo gobierno tras sus primeros 100 días de gobierno, tales como el combate al “huachicol”, llegaron a alcanzar hasta 80% de opiniones favorables, y el combate a la corrupción gozó de un 70% de aceptación en los días anteriores al primer informe de gobierno.<sup>3</sup> Todo ello refleja la importancia de la corrupción y su efecto en los resultados electorales de los últimos lustros.

¿Qué explica la percepción sobre la importancia de la corrupción y su presencia en las instituciones democráticas? En otros lugares, como Estados Unidos, Latinoamérica y Europa, la corrupción ha moldeado la percepción de la sociedad, que ha canalizado su descontento por medio de diversas opciones políticas. En España, los escándalos de corrupción en el Partido Popular apresuraron la salida del expresidente Mariano Rajoy, y se llegó por consenso a la moción de censura que sirvió para que dejara el gobierno. A la percepción de la corrupción en las instituciones democráticas fundamentales se habían sumado los efectos de la crisis económica y social, más su impacto en el cambio de actitudes y preferencias electorales y la reconfiguración de los sistemas de partidos.<sup>4</sup> En Estados Unidos, entre los embates a la corrección política por parte de Donald Trump —una de las claves para entender las elecciones de 2016—,<sup>5</sup> destacaron sus ataques a la corrupción

<sup>2</sup> Presidencia de la República, *Mensaje del Presidente de los Estados Unidos Mexicanos Andrés Manuel López Obrador*, 1° de diciembre de 2018, en <<https://www.gob.mx/presidencia/articulos/mensaje-del-presidente-de-los-estados-unidos-mexicanos-andres-manuel-lopez-obrador?idiom=es>>.

<sup>3</sup> “Los incondicionales se reducen, el conjunto resiste: La aprobación presidencial”, *Parámetros*, 30 de agosto de 2019.

<sup>4</sup> Mariano Torcal (comp.), *Opinión pública y cambio electoral en España: Claves ante el reto europeo y la crisis política y económica*, 2018, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

<sup>5</sup> Francis Fukuyama, *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*, 2018, Barcelona, Deusto.

gubernamental. El magnate llegó a afirmar abierta y públicamente que su principal rival, Hillary Clinton, era “corrupta”.<sup>6</sup> Por último, en América Latina las elecciones legislativas y presidenciales que tuvieron lugar en 2018 en Brasil, Costa Rica, El Salvador, Colombia y México, estuvieron impregnadas del discurso anticorrupción. Según datos del Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP, 2016/2017), en la gran mayoría de los países alrededor del 60% de los ciudadanos creen que todos o casi todos los políticos están involucrados en casos de corrupción. En México, junto con Colombia, Chile, Venezuela, Panamá, Perú y Brasil, la cifra asciende a más del 70% de los encuestados.

Diversos analistas han alertado acerca de la importancia y las consecuencias que esta percepción podría tener sobre las instituciones democráticas,<sup>7</sup> y sobre cómo podría allanar el camino para el resurgimiento de liderazgos autoritarios,<sup>8</sup> a cuatro décadas de la “tercera ola de la democratización”.<sup>9</sup> Por tanto, desde la Encuesta Social Europea, el Latino-barómetro, el índice de corrupción de Transparencia Internacional o el Barómetro de las Américas de LAPOP se han realizado esfuerzos por medir la opinión pública de la corrupción, con el objetivo de evaluar sus posibles consecuencias sobre la confianza y consolidación de las instituciones democráticas. No obstante, el fenómeno ha sido poco abordado al nivel de la élite política. Por consiguiente, el propósito de este ensayo es investigar la percepción que las élites políticas han tenido sobre la importancia de la corrupción y su efecto en la confianza en las instituciones democráticas, a partir de un análisis empírico longitudinal del caso mexicano. Para este fin, se acudió a la base de datos del Proyecto Élite Parlamentarias Latinoamericanas de la Universidad de Salamanca (PELA-USAL), una herramienta que permite observar la evolución de las

<sup>6</sup>“Trump llama ‘corrupta’ a Hillary Clinton en la tradicional cena benéfica de los candidatos”, *ABC*, 25 de septiembre de 2017.

<sup>7</sup>Manuel Alcántara, “Los ciclos políticos en América Latina (1978-2015)”, *Sistema*, 242-243 (2016), pp. 5-22; Torcal, *op. cit.*

<sup>8</sup>Yascha Mounk, *El pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*, 2018, Barcelona, Espasa; Steven Levitsky, *Cómo mueren las democracias*, 2018, Barcelona, Ariel.

<sup>9</sup>Samuel Huntington, *The third wave: Democratization in the late twentieth century*, 1991, Norman, University of Oklahoma Press.

opiniones, actitudes y preferencias de los legisladores latinoamericanos y mexicanos desde 1994.<sup>10</sup>

El ensayo está estructurado de la siguiente manera. Primero, se revisa la bibliografía más relevante sobre élites políticas, recalcando su papel en las transiciones a la democracia en México, así como en la importancia de la corrupción para las instituciones democráticas. Posteriormente, se realiza un análisis cuantitativo a partir de tres preguntas del PELA-USAL: 1) cuál es la importancia de la corrupción desde la perspectiva de las élites; 2) cuál es la importancia de la corrupción para la democracia; y 3) cuál es la percepción sobre la corrupción en seis instituciones indispensables para la consolidación de la democracia (políticos, Congreso, poder judicial, sociedad, empresarios y medios de comunicación). Por último, con el objetivo de analizar las preferencias de los legisladores mexicanos, se abordan dos dimensiones (sociodemográfica y trayectoria política) como posibles variables explicativas, y se aportan evidencias sobre la asociación entre estas dimensiones y la percepción que han tenido los legisladores sobre la importancia de la corrupción y su existencia en las instituciones en los últimos dos lustros. En el último apartado se comentan los principales resultados, conclusiones y futuras líneas de investigación.

## Élites, democracia y corrupción: estado de la cuestión

Desde el siglo XIX y los estudios de Gaetano Mosca,<sup>11</sup> Robert Michels,<sup>12</sup> Wilfredo Pareto<sup>13</sup> o Max Weber,<sup>14</sup> el análisis de las élites políticas<sup>15</sup> se ha

<sup>10</sup>El Proyecto Élites Parlamentarias Latinoamericanas de la Universidad de Salamanca, dirigido por Manuel Alcántara Sáez, reúne aproximadamente 8700 entrevistas realizadas a parlamentarios de 18 países latinoamericanos a partir de 1994. Este ensayo se centra en las preguntas sobre corrupción, disponibles en el caso mexicano para tres periodos (2009-2012, 2012-2015 y 2015-2018).

<sup>11</sup>Gaetano Mosca, *La clase política*, 1995, México, FCE.

<sup>12</sup>Robert Michels, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, tomo I, 1996, Buenos Aires, Amorrortu.

<sup>13</sup>Wilfredo Pareto, *Forma y equilibrios sociales [Tratado de sociología general]*, 1967, Madrid, Revista de Occidente.

<sup>14</sup>Max Weber, *El político y el científico*, 1987, Madrid, Alianza.

<sup>15</sup>Con base en la bibliografía que recorre desde los teóricos elitistas hasta el marxismo, en este ensayo se considera “élite política” a aquellos individuos que concentran y detentan

convertido en un tema central de las ciencias sociales en general y en el estudio del funcionamiento de la democracia en particular. Estos autores, algunos de ellos influidos por Maquiavelo, identificaron el surgimiento de una élite política en los países industrializados que, para algunos, ponía en duda la viabilidad de la democracia, e iniciaron una de las discusiones más relevantes para los estudios posteriores sobre democratización: *elitismo* y *pluralismo*. Siguiendo a Lipset,<sup>16</sup> lo que diferencia a autores como Mosca, Pareto o Michels, de Weber, Schumpeter o Dahl, no es la existencia de una élite, en lo cual coinciden, sino la noción sobre si su existencia y la lucha por conseguir el voto de los electores concentra o dispersa el poder y, en última instancia, posibilita o impide la consolidación de la democracia.

En su estudio clásico sobre el pluralismo, Dahl<sup>17</sup> argumenta que las élites no solo dirigen, sino que también son dirigidas, lo que pone en tela de juicio los pilares del *elitismo*. Sin embargo, en trabajos más recientes, como el de Bartels,<sup>18</sup> se sostiene que la obra de Dahl, circunscrita a Estados Unidos, resulta obsoleta tanto por la escala del análisis, como por la concentración del ingreso en los estratos sociales más altos de ese país. Este último factor, como señala Cárdenas,<sup>19</sup> es uno de los más relevantes para teorizar sobre el elitismo y el pluralismo en Latinoamérica, pues en esos países las élites cuentan con capacidades diversas para generar cohesión y organizarse a partir de la defensa de ciertos intereses.

El estudio de las preferencias políticas de la opinión pública es un área de investigación con la cual se puede evaluar la consolidación de la

---

el poder político, incluyendo a los grupos de presión, las organizaciones políticas y a los “políticos”, siguiendo la definición de político profesional de Weber, Sartori y Alcántara.

<sup>16</sup>Seymour Lipset, “Some social requisites of democracy: Economic development and political legitimacy”, *American Political Science Review*, 53 (1959), pp. 69-105.

<sup>17</sup>Robert Dahl, *Who governs? Democracy and power in an American city*, 1961, New Haven, Yale University Press.

<sup>18</sup>Larry M. Bartels, *Unequal democracy. The political economy of the new gilded age*, 2008, Princeton, Princeton University Press.

<sup>19</sup>Julián Cárdenas, “Enredando a las élites empresariales en América Latina: Análisis de redes de interlocking directorates y propiedad en México, Chile, Perú y Brasil”, *América Latina Hoy*, 73 (2016), pp. 15-44.

democracia.<sup>20</sup> En este trabajo se recurre a este marco teórico, en el que la legitimidad democrática requiere tanto la aceptación de las bases e instituciones claves para el funcionamiento de la democracia, como el desempeño de este régimen político.<sup>21</sup> La aceptación del régimen puede ser evaluada por la percepción que los individuos tienen sobre las instituciones democráticas fundamentales. En este plano, la corrupción resulta ser un fenómeno de suma relevancia. Para consolidarse, el régimen democrático requiere la legitimidad de ser percibido como menos imperfecto que sus alternativas.<sup>22</sup> La percepción de altos niveles de corrupción funciona como un estímulo para la elección de nuevos líderes que afirman ser incorruptibles,<sup>23</sup> desprestigian a las instituciones democráticas<sup>24</sup> y siembran en la opinión pública la dicotomía entre el pueblo y la élite.<sup>25</sup>

Asimismo, la percepción sobre la existencia de corrupción en las instituciones democráticas puede fungir como un termómetro para medir la salud del régimen político. En un trabajo reciente<sup>26</sup> se demuestra que, a nivel de élites políticas, los parlamentarios latinoamericanos comparten la preocupación sobre la gravedad del problema en la región (con una media de 8.36 en una escala de 1 a 10). Así, la importancia del estudio de las élites y sus actitudes hacia la corrupción se puede justi-

<sup>20</sup>Larry Diamond, “Economic development and democracy reconsidered”, en Larry Diamond y Gary Marks (comps.), *Reexamining democracy: Essays in honor of Seymour Martin Lipset*, 1992, Newbury Park, Sage, pp. 93-139; Manuel Alcántara Sáez e Iván Llamazares Valdivieco, “El análisis de los diputados latinoamericanos en el contexto de los estudios sobre la clase política. Características, objetivos y estrategias de investigación”, *América Latina Hoy*, 16 (1997), pp. 15-28.

<sup>21</sup>Russell Dalton, *Citizen politics: Public opinion and political parties in advanced industrial democracies*, 2006, Washington, CQ Press; John A. Booth y Michael A. Seligson, *Legitimacy and political participation in eight Latin American nations*, 2009, conferencia dictada en la reunión de Midwest Political Science, 2 a 4 de abril, Chicago.

<sup>22</sup>Juan J. Linz y Stepan Alfred, *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and post-communist Europe*, 1996, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

<sup>23</sup>Andreas Schedler, “Anti-political establishment parties”, *Party Politics*, 2/3 (1996), pp. 291-312.

<sup>24</sup>S. Hanley y A. Sikk, “Economy, corruption or floating voters? Explaining the breakthroughs of anti-establishment reform parties in eastern Europe”, *Party Politics*, 22 (2016), pp. 522-533.

<sup>25</sup>Steven Levitsky y James Loxton, “Populism and competitive authoritarianism in the Andes”, *Democratization*, 20 (2013), pp. 107-136.

<sup>26</sup>Joao V. Guedes-Neto y Manoel L. Santos, “¿Renovando la política o más de lo mismo? Comparando novatos y políticos tradicionales en las legislaturas latinoamericanas”, *América Latina Hoy*, 81 (2019), pp. 7-30.

ficar por distintas vías: las élites políticas ejercen una influencia al moldear las opiniones y percepciones de la opinión pública sobre las instituciones democráticas<sup>27</sup> y, al mismo tiempo —tanto a nivel de élites como de la ciudadanía—, para trascender un régimen político tiene que mantener un espacio claro de legitimidad.<sup>28</sup> Por tanto, las actitudes de las élites y los ciudadanos pueden experimentar fluctuaciones en cuanto al *descontento* político<sup>29</sup> (la percepción de que el sistema político no cumple con las expectativas) y la *desafección* (la percepción que se tiene sobre la rendición de cuentas y la representatividad del régimen y sus autoridades).<sup>30</sup>

Hay una amplia bibliografía dedicada a la influencia de factores institucionales como variables clave para evaluar la satisfacción con el funcionamiento de la democracia.<sup>31</sup> Y si bien las instituciones cumplen una función importante en esta materia, lo hacen igualmente las opiniones, percepciones y preferencias políticas y partidistas que tienen las élites y los individuos sobre el funcionamiento de este régimen político. De ahí que autores como Montero *et al.*<sup>32</sup> o Nadeau *et al.*<sup>33</sup> hayan aportado evidencias para demostrar que existe una conexión entre las preferencias políticas y el funcionamiento de la democracia a nivel de la ciudadanía.

Según esta lógica, si la percepción de la ciudadanía y su evolución es un tema clave para analizar el avance de la democratización, las opiniones y actitudes de las élites políticas resultan igualmente relevantes. Al final, las élites políticas ocupan un lugar clave no solo como

<sup>27</sup> Robert Dahl, *loc. cit.*

<sup>28</sup> Mariano Torcal, “Political disaffection in comparative perspective”, en Mariano Torcal y José Ramón Montero (comps.), *Political disaffection in contemporary democracies: Social capital, institutions and politics*, 2006, Londres, Routledge.

<sup>29</sup> Robert Dahl, *Polyarchy*, 1971, New Haven, Yale University Press.

<sup>30</sup> Torcal, *loc. cit.*

<sup>31</sup> K. Aarts y J. Tomassen, “Satisfaction with democracy: Do institutions matter?”, *Electoral Studies*, 27 (2008), pp. 5-18; Jeffrey A. Karp y Shaun Bowler, “Coalition government and satisfaction with democracy: An analysis of New Zealand’s reaction to proportional representation”, *European Journal of Political Research*, 40 (2003), pp. 57-79. Mariano Torcal y Pablo Christmann, “The political and economic causes of satisfaction with democracy in Spain-A twofold panel study”, *West European Politics*, 40 (2017), pp. 1241-1266.

<sup>32</sup> Torcal, *loc. cit.*

<sup>33</sup> R. Nadeau y A. Blais, *Elections and satisfaction with democracy*, 2000, conferencia dictada en la reunión anual de la Asociación Estadounidense de Ciencias Políticas, Washington.

tomadores de decisiones que tienen influencia en el resto de la población;<sup>34</sup> al mismo tiempo, su conducta, declaraciones y preferencias tienen un mayor impacto tanto en la evolución del sistema político, como en las opiniones y actitudes de la propia ciudadanía.<sup>35</sup> En México y otros países, las élites políticas han desempeñado un papel clave en las transiciones a la democracia que iniciaron a finales de la década de 1970,<sup>36</sup> con la creación de pactos políticos que en muchos casos hicieron posible la “tercera ola de la democratización”.<sup>37</sup>

Si bien el caso mexicano resulta singular frente a los modelos propuestos en la bibliografía pionera sobre democratización,<sup>38</sup> comparte una similitud con los primeros estudios sobre democratización en América Latina como en el sur de Europa: el papel que cumplieron las élites políticas. El proceso de democratización se dio con una transición *votada*,<sup>39</sup> y, como señala Alonso Lujambio,<sup>40</sup> a partir del cambio político propiciado por los equilibrios resultantes de compartir el poder. Estos cambios modificaron la competencia política e impulsaron una transformación gradual que provocó que México pasara de ser un régimen de partido hegemónico,<sup>41</sup> un régimen de partido autoritario dominante<sup>42</sup> o un autoritarismo competitivo,<sup>43</sup> a un régimen competitivo y plural de partidos.<sup>44</sup>

<sup>34</sup> Ursula Hoffmann-Langue, “Methods of elite research”, en Russell J. Dalton y Hans-Dieter Klingemann (eds.), *The Oxford handbook of political behavior*, 2007, Oxford, Oxford University Press, pp. 910-928.

<sup>35</sup> Robert Dahl, *Who Governs?*

<sup>36</sup> John Higley y Richard Gunther, *Elites and democratic consolidation in Latin America and southern Europe*, 1992, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>37</sup> Huntington, *op. cit.*; Scott Mainwaring, Daniel Brinks y Aníbal Pérez Liñán, “Classifying political regimes in Latin America, 1945-1999”, *Dados*, 44 (2000), pp. 645-687.

<sup>38</sup> Guillermo A. O'Donnell y Philippe C. Schmitter, *Transitions from authoritarian rule. Tentative conclusions about uncertain democracies*, 1986, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

<sup>39</sup> Mauricio Merino, “México: la transición votada”, *América Latina Hoy*, 33 (2003), pp. 63-72.

<sup>40</sup> Alonso Lujambio, *El poder compartido: Un ensayo sobre la democratización mexicana*, 2000, México, Océano.

<sup>41</sup> Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, 1992, Buenos Aires, Alianza.

<sup>42</sup> Kenneth F. Greene, *Why dominant parties lose: Mexico's democratization in comparative perspective*, 2007, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>43</sup> Steven Levitsky y Lucan A. Way, *Competitive authoritarianism. Hybrid regimes after the Cold War*, 2012, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>44</sup> Durante el proceso, las reformas fueron un factor de gran relevancia para construir gradualmente un complejo sistema electoral e institucional de frenos y contrapesos, con el objetivo de regular la competencia por el poder. Esto provocó que el país pasara de tener un solo

Con este marco teórico se fundamenta la necesidad e importancia de evaluar las opiniones, valoraciones y actitudes de la élite política sobre la democracia, así como las posibles consecuencias de la corrupción en las instituciones democráticas. Este trabajo pretende ser un punto de partida para analizar el posible efecto que ello podría tener sobre las instituciones políticas necesarias para la consolidación de la democracia. Finalmente, en México el conjunto de reformas anticorrupción que llevaron a la constitución de instituciones necesarias para combatir este fenómeno, fueron influidas por un congreso plural producto del proceso de democratización, así como por las percepciones, opiniones y actitudes de las élites de los partidos en el equilibrio producto de la convivencia entre nuevos y viejos actores.

### **¿Es importante la corrupción para las élites mexicanas?**

Para el análisis se recurrió a la base PELA-USAL, tomando como variables dependientes las siguientes preguntas: 1) ¿Qué tanta importancia considera que tiene la corrupción? (2009-2012, 2012-2015, 2015-2018), 2) ¿es la corrupción una amenaza para la democracia? (2009-2012) y 3) ¿qué tanta corrupción percibe en las siguientes instituciones? (2009-2012, 2012-2015, 2015-2018). Para esta última pregunta, se agruparon las instituciones en dos categorías, de instituciones públicas (políticos, Congreso y poder judicial) y privadas (sociedad, empresarios y medios de comunicación). En el primer caso se trata de una variable continua y en los últimos dos de variables categóricas. El análisis comprende tres periodos disponibles en el PELA-USAL, que abarcan los últimos dos lustros. Al mismo tiempo, en las dos primeras se desagrega por partido político, con el objetivo de analizar las diferencias y la influencia partidaria. Finalmente, con el propósito de buscar variables que expliquen la variación en las dependientes, se presenta un análisis de regresión logística multinomial y correlaciones bivariadas, incluyendo variables explicativas

---

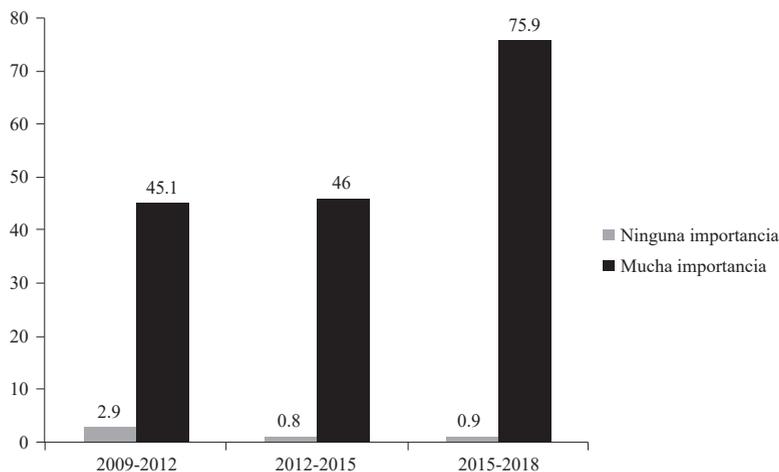
candidato con más del 90% del voto en 1976, a unas elecciones sumamente competidas en 2006, cuando el margen de diferencia entre el primer y el segundo candidato fue de 0.56%. José Woldenberg, *Historia mínima de la transición democrática en México*, 2012, México, El Colegio de México.

agrupadas en dos categorías: una de variables sociodemográficas (sexo e ideología de los legisladores) y otra de variables de trayectoria política-estructura de oportunidad (familia en política y años de trayectoria de los legisladores).

### *Importancia de la corrupción*

En la pregunta sobre la importancia de la corrupción desde la perspectiva de los legisladores mexicanos con los datos agregados (Gráfica I), se advierte a primera vista que hay una evolución negativa que evidencia el aumento de la corrupción como problema compartido por los parlamentarios en términos absolutos.

GRÁFICA I  
**Importancia de la corrupción (2009-2018) (%)**

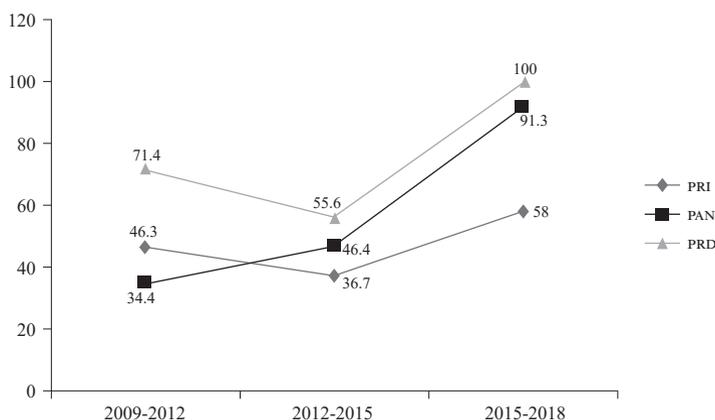


La pregunta (PRO1) es: “A continuación, le voy a nombrar una serie de problemas comunes a muchos países. ¿Podría indicarme para cada uno de ellos qué grado de importancia tienen hoy en México siguiendo esta escala de 1 a 10, donde 1 significa ‘ninguna importancia’ y 10 ‘muchísima importancia’?”. La gráfica incluye únicamente los valores de mayor y menor intensidad de la escala.

Al incluir las respuestas de los legisladores que consideran que la corrupción tiene “muchísima importancia” y los que piensan que no tiene

“ninguna importancia” (es decir, tomando las categorías de mayor intensidad en una escala de 1-10), la media de los parlamentarios que pensaban entre 2009 y 2018 que la corrupción es un tema de “muchísima importancia” fue de 55.6%. Cabe destacar que mientras que el porcentaje de quienes consideraban que la corrupción es un problema de mucha importancia se mantuvo estable entre 2009-2011 y 2012-2015, aumentó de manera importante entre las legislaturas de 2012-2015 y 2015-2018 (alrededor de 30%). Por tanto, a primera vista, estos datos revelan una influencia negativa de escándalos de corrupción que tuvieron lugar entre 2012 y 2015 y que modificaron la percepción de los legisladores con respecto al fenómeno, sin importar su partido. Dicho de otro modo, si bien los porcentajes se mantuvieron estables tras el cambio de partido en el ejecutivo federal en 2012, aumentaron sustancialmente cuando el PRI ocupaba la presidencia de la república, por lo que es posible atribuir este cambio a factores ajenos a la alternancia política. Sin embargo, con el fin de tener una imagen más detallada sobre la posible influencia del partido político al que pertenecen los legisladores y su posición con respecto al gobierno y la oposición, se desagrega por partido.

GRÁFICA II  
**Importancia de la corrupción por partido político (2009-2018) (%)**



La pregunta (PRO1) es: “A continuación, le voy a nombrar una serie de problemas comunes a muchos países. ¿Podría indicarme para cada uno de ellos qué grado de importancia tienen hoy en México siguiendo esta escala de 1 a 10, donde 1 significa ‘ninguna importancia’ y 10 ‘muchísima importancia’?”. La gráfica incluye únicamente los valores de mayor y menor intensidad de la escala.

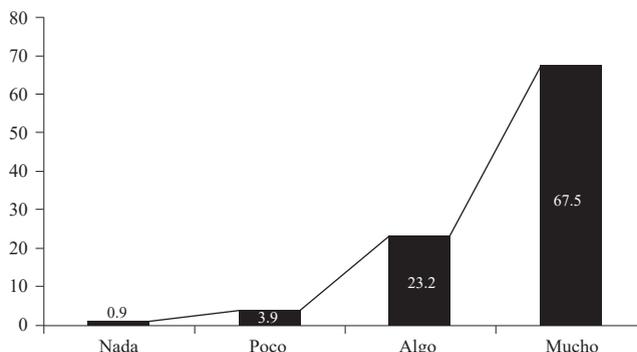
Como se muestra en la gráfica II, se verifica un aumento en la percepción sobre la importancia de la corrupción en términos absolutos, lo que confirma la tendencia de la gráfica I. Sin embargo, también se aprecia una influencia del factor partidario en todo el periodo estudiado. Un partido que ejemplifica esta tendencia es el PRD, el único que estuvo en la oposición en ese lapso. Con una media de 75%, es el partido con el mayor porcentaje de legisladores que consideraron a la corrupción como un problema de mucha importancia, al grado de que en 2015-2018 todos sus diputados se ubicaron en la categoría de mayor intensidad. Del mismo modo, pese a que el PRI y el PAN sí ocuparon la presidencia durante el periodo estudiado, aportan pruebas para respaldar la hipótesis de la influencia del sesgo partidista. El PRI, el partido que tuvo más tiempo la presidencia en la serie (dos legislaturas consecutivas), tuvo el menor número de diputados que consideraban a la corrupción como un problema muy importante, con una media de 47%. La única legislatura en la que el PRI tuvo más diputados que el PAN en esta categoría fue cuando este último se encontraba en la presidencia y el primero en la oposición (2009-2012).

104

En los datos agregados de la pregunta “¿Es la corrupción una amenaza para democracia?”, es posible ver una tendencia similar durante la legislatura 2009-2012, que respalda este análisis en la misma dirección. Por un lado, existe una clara preocupación en términos absolutos con respecto a la corrupción como un problema de mucha importancia para la democracia. Como se muestra en la gráfica III, tomando todas las categorías para esta respuesta, hay una diferencia de casi 45% entre los legisladores que consideran que la corrupción tiene algo de importancia y los que la consideran como una amenaza muy importante para la democracia. Paralelamente, si observamos las frecuencias por partido político, se confirma que el PRD, con casi 86%, se ubica a casi 20 puntos del PAN, cuyo porcentaje de diputados que consideraban a la corrupción como una amenaza para la democracia es menor y cercano a los del PRI.

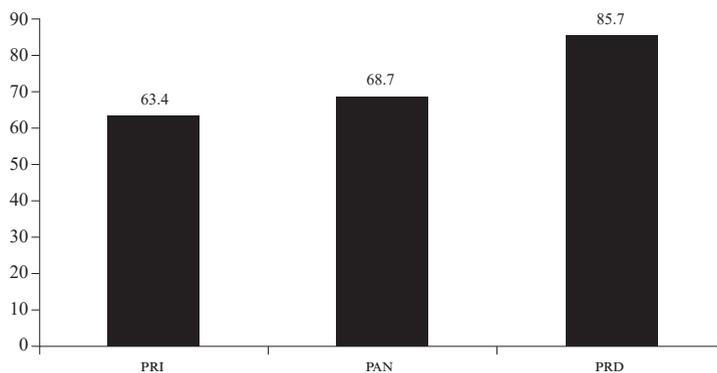
Pese a que se trata de una diferencia estadísticamente poco significativa, con estos datos se podría profundizar con respecto a si el sesgo partidista tiene un peso cuando se les pregunta a los legisladores sobre

GRÁFICA III  
**¿Es la corrupción una amenaza para la democracia?  
(2009-2012) (%)**



La pregunta (PRO1) es: “En la actualidad, hay una serie de temas que pueden representar una amenaza o un riesgo para la consolidación de la democracia en México. De los siguientes temas que le voy a nombrar, ¿hasta qué punto (mucho, algo, poco o nada) diría usted que resultan hoy una amenaza para la democracia mexicana?”.

GRÁFICA IV  
**¿Es la corrupción una amenaza para la democracia?  
(2009-2012) (partido político) (%)**



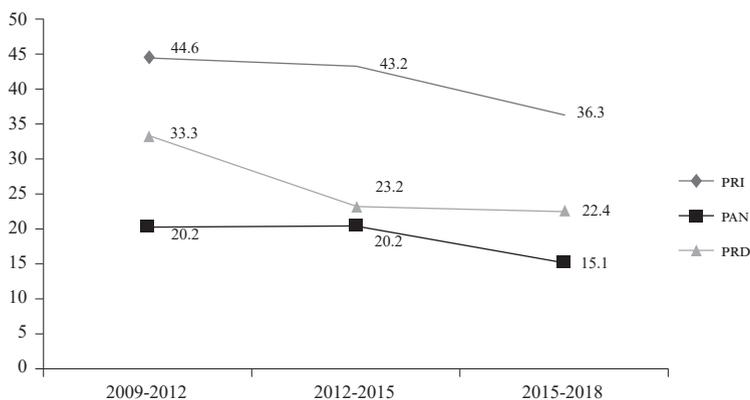
La pregunta (DEM7) es: “En la actualidad, hay una serie de temas que pueden representar una amenaza o un riesgo para la consolidación de la democracia en México. De los siguientes temas que le voy a nombrar, ¿hasta qué punto (mucho, algo, poco o nada) diría usted que resultan hoy una amenaza para la democracia mexicana?”.

la corrupción como problema en general, a diferencia de cuando se les pregunta por la corrupción como una amenaza para la consolidación del régimen democrático.

### *Corrupción en las instituciones mexicanas*

Para observar la evolución de la percepción de los legisladores con respecto a la magnitud de la corrupción, se agrupa a tres instituciones de carácter mayoritariamente público (políticos, Congreso, poder judicial), y tres de carácter mayoritariamente privado (sociedad, medios de comunicación, empresarios). El análisis de estos datos arroja resultados interesantes. Por un lado, en el caso de las instituciones de carácter mayoritariamente público (Gráfica V), se confirma que, con una media de 41% en la categoría de mayor intensidad durante todo el periodo, los “políticos” son percibidos por los legisladores como una de las instituciones con más corrupción.

GRÁFICA V  
¿Cuánta corrupción hay en las siguientes instituciones?  
(2009-2018) (%)



La pregunta (CO2) es: “Si tuviera que evaluar el grado de corrupción que existe en su país en distintos ámbitos, ¿cuánta corrupción (mucho, alguna, poca o ninguna) diría usted que existe entre los (...)”. Para esta gráfica se incluyó únicamente la categoría de mayor intensidad (mucho).

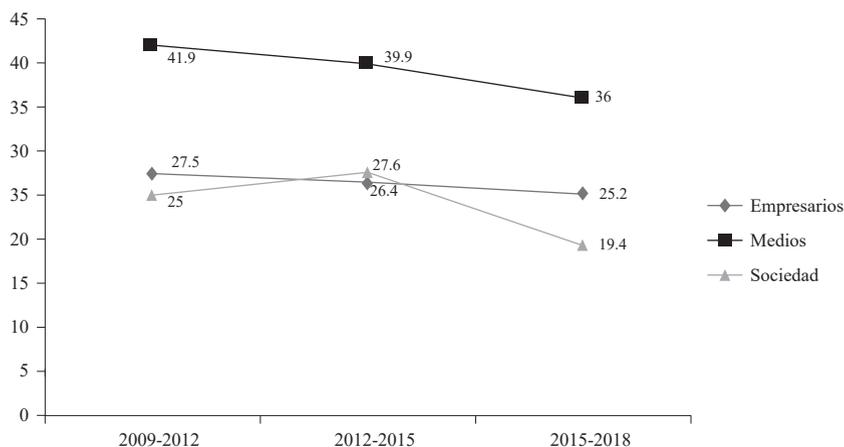
Estas cifras coinciden con estudios de opinión pública<sup>45</sup> que confirman a los “diputados” como la segunda institución peor valorada, después de los partidos políticos, como en el informe de LAPOP 2016-2017,

<sup>45</sup> Consulta Mitofsky, “México: Confianza en instituciones”, octubre de 2018, en <file:///Users/Cristian/Downloads/2018\_Mitofsky\_ConfianzaInstituciones.pdf>.

en el cual el 77.2% de los ciudadanos aseguran que “más de la mitad o todos los políticos están involucrados en casos de corrupción”.<sup>46</sup> Pese a que estos resultados sean intuitivos en el contexto de la opinión pública, resultan por lo menos paradójicos a nivel de la élite política. Además de que los propios diputados mexicanos perciben mayor corrupción en los “políticos”, al mismo tiempo consideran al Congreso como la institución con menor corrupción de las tres instituciones públicas. Estas cifras podrían aportar elementos para enriquecer la reflexión teórica sobre la forma en que los diputados se perciben al ocupar un cargo en el poder legislativo, así como sobre la influencia en la percepción en instituciones que históricamente han gozado de mayor prestigio tras el proceso de democratización, como el poder legislativo.

Por último, en la gráfica VI se agrupan tres instituciones de carácter mayoritariamente privado.

GRÁFICA VI  
¿Cuánta corrupción hay en las siguientes instituciones?  
(2009-2018) (%)



La pregunta (CO2) es: “Si tuviera que evaluar el grado de corrupción que existe en su país en distintos ámbitos, ¿cuánta corrupción (mucha, alguna, poca o ninguna) diría usted que existe entre los (...)”. Para esta gráfica se incluyó únicamente la categoría de mayor intensidad (mucha).

<sup>46</sup> “¿Puede la corrupción tumbar un gobierno en América Latina?”, 2018, en <<https://www.vanderbilt.edu/lapop/news/011018.ab-politicaexterna.pdf>>.

En este caso, los medios de comunicación son la institución en la cual los parlamentarios perciben mayor corrupción. Con una media de 39.2, los medios de comunicación se ubican arriba de los empresarios, la segunda institución en la cual se percibe mayor corrupción (con una media de 26.3). En el caso de los empresarios, llama la atención la estabilidad de las respuestas, en un Congreso que tuvo cambios importantes en la correlación de fuerzas a lo largo del periodo. En el caso de los medios de comunicación, estos datos podrían enriquecer la discusión sobre la forma en que se relaciona esa institución indispensable para la democracia y el poder público.

### **Determinantes de la corrupción desde la perspectiva de la élite mexicana**

Para este apartado, vale la pena realizar una breve acotación. En el estudio de las ciencias sociales en general, y en la ciencia política en particular, se recomienda tomar con cautela las variables sociodemográficas para realizar inferencias causales, por un posible problema de endogeneidad.<sup>47</sup> Con todo, tanto en el estudio de los sistemas de partidos como del comportamiento electoral, la ideología y la agencia política ha resultado ser en muchos casos un buen factor de pronóstico de la existencia de ciertos clivajes que estructuran la competencia partidista y las preferencias de la opinión pública.<sup>48</sup> En este caso, se incluyen dos variables sociodemográficas que pueden ser de relevancia para analizar los determinantes de la percepción de los legisladores con respecto a la importancia de la corrupción y su presencia en las instituciones detalladas en el apartado anterior. En cuanto a las variables de trayectoria política, se incluyen algunas poco abordadas, pero teóricamente relevantes para explicar las preferencias de los legisladores al paso del

<sup>47</sup> Ignacio Lago, *La lógica de la explicación en las ciencias sociales*, 2008, Madrid, Alianza.

<sup>48</sup> Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan, "Cleavage structures, party systems, and voter alignments: An introduction", en S. M. Lipset y S. Rokkan (comps.), *Party systems and voter alignments*, 1967, Nueva York, Londres, The Free Press-Collier-Macmillan; Larry Diamond, *op. cit.*

tiempo a partir de factores asociados a su propia experiencia, operaciona-  
lizados mediante el concepto de *carrera política*.<sup>49</sup>

*Variables sociodemográficas*

Al observar la evolución de las respuestas a partir de datos agregados, tomando dos puntos de corte en el tiempo (2009-2012 y 2015-2018), podemos observar diferencias porcentuales entre los valores de la dependiente que apuntarían a la influencia de la ideología en la percepción sobre corrupción en las instituciones mencionadas (tabla I).

TABLA I  
**¿Cuánta corrupción se percibe en las siguientes instituciones? (%)**

Ideología	Izquierda (1-2)		Centroizquierda (3-4)		Centro (5-6)		Centroderecha (7-8)		Derecha (9-10)	
	09-12	15-18	09-12	15-18	09-12	15-18	09-12	15-18	09-12	15-18
Legislatura	59.8	42.9	36.2	7.9	16.3	12.7	0	13.4	—	23.4
Congreso	81.5	57.8	66.3	18.7	41.2	42.1	7.9	27.6	33.3	57.8
Políticos	59.8	36.4	44.3	14.2	30.7	24.2	7.9	13.4	66.7	42.2
Poder judicial	81.5	21.5	52.4	25.7	20.5	24.9	0	35.7	0	7.4
Empresarios	81.5	42.9	45.4	37.2	39.9	46.3	39.7	22.4	0	23.4
Medios	56.6	21.5	35.8	15.1	24.7	18.8	0	26.7	0	14.9
Sociedad										

En esta tabla se incluyó únicamente la categoría de mayor intensidad (mucha).

Como se observa en la tabla I, las instituciones que arrojan valores más altos independientemente de la ubicación ideológica son los medios de comunicación, los políticos y el poder judicial, en concordancia con las gráficas anteriores. Sin embargo, al mismo tiempo se aprecian diferencias significativas en el espectro ideológico y en instituciones que, de acuerdo con los datos revisados, son percibidas por los legisladores con bajos niveles de corrupción (como la sociedad o el Congreso). Es un indicio de asociación entre las variables. Al contrastar los niveles de asociación entre ideología y la percepción de corrupción por parte de los legisladores en estas instituciones a partir de correlaciones bivariadas, se

<sup>49</sup> Manuel Alcántara Sáez, *El oficio de político*, 2012, Madrid, Tecnos.

detectó una correlación significativa entre ideología y percepción de corrupción en los políticos, los empresarios y la sociedad. En el caso de los políticos, hay una correlación significativa negativa de  $-.338$ , en los empresarios de  $-.464$  y de  $.299$  en la sociedad.

Con la finalidad de observar en qué medida la ideología influye en la percepción de corrupción y explica la variación en la dependiente, realizamos un ejercicio de regresión logística multinomial, en el que se confirmó la influencia de la ideología como factor de pronóstico de la percepción de corrupción en los políticos, los empresarios y la sociedad.<sup>50</sup> Esto recalca la importancia de considerar la influencia de la polarización ideológica a la hora de evaluar las opiniones que tienen las élites de estas instituciones.

En cambio, no se observan diferencias significativas entre hombres y mujeres (tabla II). En otras palabras, el sexo no fue un buen factor de pronóstico ni una variable relevante para explicar la percepción de corrupción en las instituciones públicas y privadas por parte de los legisladores durante el periodo estudiado.

TABLA II  
¿Cuánta corrupción hay  
en las siguientes instituciones? (%)

<i>Legislatura</i>	<i>2009-2012</i>		<i>2012-2015</i>		<i>2015-2018</i>	
	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Congreso	16.1	30.9	19.3	22.8	16.5	13.2
Políticos	38.8	59.1	42.9	45.8	32.4	41
Poder judicial	32.3	36.1	22.7	25.2	23.6	20.8
Empresarios	20.7	44.4	27.2	26	28.8	20.7
Medios	38.8	50	43.4	35.2	33.1	39.6
Sociedad	18.9	40.8	29.3	25.6	24.1	13.5

En esta tabla se incluyó únicamente la categoría de mayor intensidad (mucho).

<sup>50</sup> Controlando por el sexo, con un intervalo de confianza del 95%, los políticos, los empresarios y la sociedad son variables estadísticamente significativas ( $p \leq 0.01$ ). El coeficiente de determinación ( $R^2$  de Nagelkerke) es de  $.216$  para los políticos ( $N=98$ ),  $.363$  para los empresarios ( $N=98$ ) y  $.208$  ( $N=96$ ) para la sociedad.

*Trayectoria política y estructura de oportunidad*

En este trabajo se retoma el artículo de Guedes-Neto y Santos<sup>51</sup> y se incorporan dos tipos de variables en la categoría de trayectoria y carrera política: familia en política y años en política. En el caso de la variable familia en política (con un 49.7% de legisladores que tienen algún familiar que se ha dedicado a la política, a diferencia de un 50.3 que no), esta variable resultó ser un buen factor de pronóstico de la percepción que tienen los parlamentarios sobre la existencia de corrupción en los políticos, el Congreso, los empresarios y la sociedad.<sup>52</sup>

TABLA III  
Familiars en política (%)

Legislatura	2009-2012		2012-2015		2015-2018	
	Sí	No	Sí	No	Sí	No
Familia						
Congreso	25	15.4	15.4	25.9	8.6	21.9
Políticos	46.3	42.9	39.8	45.9	32.4	40.9
Poder judicial	31.5	35.1	24.9	22.1	14.1	31.4
Empresarios	29	26	25	27	15	33.5
Medios	48.5	35.3	39.4	38.4	24.2	46.3
Sociedad	19.7	30.5	31.2	21.3	15.1	24.7

En esta tabla se incluyó únicamente la categoría de mayor intensidad (mucha).

Como se observa en el caso de las legislaturas 2012-2015 y 2015-2018, los legisladores que no tienen familiares en política tienden a percibir mayores niveles de corrupción en el poder legislativo. Al mismo tiempo, las diferencias entre estos valores en esta y las demás instituciones indican la necesidad de abordar esta variable junto con otras que contribuyan a explicar de forma más completa la variación en la dependiente, como la influencia del factor partidista y los cambios en la

<sup>51</sup> Joao V. Guedes-Neto y Manoel L. Santos, “¿Renovando la política o más de lo mismo?”.

<sup>52</sup> Controlando por el sexo y la ideología, con un intervalo de confianza del 95%, los políticos, el Congreso, los empresarios y la sociedad son variables estadísticamente significativas ( $p \leq 0.01$ ). El coeficiente de determinación ( $R^2$  de Nagelkerke) es de .281 para los políticos ( $N=97$ ), .312 para el Congreso ( $N=96$ ), .345 para los empresarios ( $N=97$ ) y .210 para la sociedad ( $N=96$ ).

composición del Congreso. Paralelamente, es posible observar que la variable familiares en política no es relevante para explicar la percepción que tienen los legisladores sobre la existencia de corrupción en instituciones como el poder judicial, los medios de comunicación o la sociedad.

Por último, al realizar un último ejercicio de regresión logística multinomial para la variable años en política (tabla IV), controlando por sexo e ideología, resultó ser un factor de pronóstico relevante en tres instituciones: políticos, empresarios y medios de comunicación.<sup>53</sup>

TABLA IV  
Años en política (%)

<i>Años</i>	<i>Menos de 11</i>		<i>Entre 11 y 20</i>		<i>Entre 21 y 30</i>		<i>Entre 31 y 40</i>	
	09-12	15-18	09-12	15-18	09-12	15-18	09-12	15-18
<i>Legislatura</i>								
Congreso	13	15.3	17	12.5	28	26.6	24.8	12.9
Políticos	41.7	35.1	46	30.7	46	42.3	51.2	42.9
Poder judicial	33.9	35.1	25.4	26.6	37.8	14.6	41.5	18
Empresarios	13.1	21.3	19.1	31.2	39.9	26.1	51.2	32.1
Medios	33.1	35.1	42.7	26.8	48.8	45.2	42.9	51
Sociedad	28.1	11.4	26.2	33.8	28	12	15	18.9

En esta tabla se incluyó únicamente la categoría de mayor intensidad (muchacha).

Este ejercicio da cuenta de la influencia que puede tener la experiencia y la trayectoria en el legislativo como variable de peso en la percepción que tienen los parlamentarios sobre la corrupción institucional. Los legisladores con una carrera más breve tienden a percibir menor corrupción en los políticos y, por el contrario, en el caso de los empresarios o los medios de comunicación, a medida que aumenta la cantidad de años de carrera política, los legisladores tienden a percibir mayor corrupción en estas instituciones.

<sup>53</sup> Controlando por el sexo y la ideología, con un intervalo de confianza del 95%, los políticos, los empresarios y los medios de comunicación son variables estadísticamente significativas ( $p \leq 0.01$ ). El coeficiente de determinación ( $R^2$  de Nagelkerke) es de .323 para los políticos ( $N=98$ ), .410 para los empresarios y .530 ( $N=98$ ) para los medios de comunicación.

## Conclusión

Dado que muchas de las variables estudiadas tienen relevancia explicativa e influencia sobre la percepción que han tenido los legisladores de la importancia de la corrupción y su existencia en las instituciones democráticas durante los últimos dos lustros, aunque este ensayo es principalmente exploratorio, es también un punto de partida para analizar la percepción que históricamente han tenido los legisladores sobre la corrupción y sentar las bases para futuros trabajos relacionados con esta investigación. En trabajos futuros se podrán contrastar otras variables, con el objetivo de avanzar en una línea de investigación poco explorada y de relevancia para las ciencias sociales en general y la ciencia política en particular.

Como se ha demostrado, las variables que tienen mayor relevancia para explicar la percepción que han tenido los legisladores sobre la importancia de la corrupción y su existencia en las instituciones son factores asociados mayoritariamente a la trayectoria política de las élites. Además de la ubicación ideológica, la pertenencia a un partido político, la posición de los legisladores con respecto al gobierno o la oposición, la presencia de legisladores con familia en política y la duración de la carrera política, son factores que explican la percepción que tienen los legisladores mexicanos sobre la importancia de la corrupción y su presencia en las instituciones mexicanas.



# LA ANTROPOLOGÍA DENTRO DE LA FORMACIÓN HUMANÍSTICA\*

---

*Diego Prieto Hernández\*\**

RECEPCIÓN: 30 de mayo de 2018.

APROBACIÓN: 5 de marzo de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299231

## Introducción

El otro día, el doctor José Regueiro me preguntaba si la antropología era una ciencia y, en verdad, le contesté que, a estas alturas, no podía decir si es o no una ciencia. Se dice que lo es, pero lo que sí me queda claro es que se trata de un estado de ánimo. Yo diría que se trata de un estado de ánimo que tiene que ver fundamentalmente con la construcción intelectual de la experiencia del *otro*. Es decir, la antropología regresa permanentemente a reflexionar sobre el *otro* y por eso alguna vez que hablaba acerca de esto, iniciaba, como hoy lo hago, con una pequeña cita de *Piedra de sol* de Octavio Paz, que no es antropólogo, pero en esa parte sin duda coincide con lo que yo consideraría el espíritu antropológico o, dicho de otra manera, con el espíritu etnográfico. Más adelante hablaré sobre qué es la etnografía. Paz dice:

Para que pueda ser he de ser *otro*,  
salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia,

\* Conferencia impartida en el ITAM el 30 de mayo de 2018.

\*\* Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,  
la vida es otra, siempre allá, más lejos,  
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,  
vida que nos desvive y enajena.

## **Surgimiento y objetivo de la antropología**

La antropología surgió como programa de investigación de los grupos humanos, con la idea de que es parte del amplio campo que desde el siglo XIX se llama ciencias sociales. Dice Immanuel Wallerstein que la Revolución Francesa, el gran acontecimiento cultural, social, histórico e intelectual de la modernidad occidental, produce tres grandes entidades que emergen en el siglo XIX: primero, los partidos políticos, segundo, los movimientos sociales y por último, las ciencias sociales.<sup>1</sup> También nos dice que la Revolución Francesa inculcó a Occidente la convicción de la normalidad del cambio, es decir, Occidente descubrió que se pueden cambiar las formas de vivir, de organizar la sociedad y de transformar al régimen político. Descubrió que hasta se le puede cortar la cabeza al rey y no sucede mucho. Y eso que entonces se creía que el rey era una representación divina, una representación de Dios y del mundo. Sobre esto hay muchas reflexiones en las que no quisiera ahondar, pero quiero plantear que, efectivamente, en el siglo XIX (aunque antes ya se había desarrollado un poco la economía con los fisiócratas) se empezó a configurar todo este mundo que llamamos las ciencias sociales: la sociología, la ciencia política, la economía y, más tarde, la psicología social.

Wallerstein se pregunta qué papel desempeña la antropología, porque las otras ciencias tienen que ver con el conocimiento de Occidente por el propio Occidente. La sociología está preocupada fundamentalmente por conocer cómo opera la sociedad moderna, la sociedad industrial, lo mismo que la economía. La ciencia política aspira a entender cómo operan los Estados nacionales y los regímenes políticos modernos. Y

<sup>1</sup> Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial, IV*, 2011, México, Siglo XXI, trad. de Victoria Schussheim.

a la antropología se le deja la tarea de estudiar todas estas sociedades que no entienden la normalidad del cambio, todas estas sociedades que no están todavía insertas en lo que la idea clásica llama historia. La historia pensada como el registro consciente del devenir de los pueblos. Hay una serie de sociedades que justamente son las que Occidente ocupa, coloniza, domina, y que no están insertas en esta manera de entender la historia, el mundo, el cambio, la sociedad, el Estado. Por eso, Wallerstein dice que a esta disciplina o ciencia se le va a atribuir la tarea de introducir estas sociedades en el cambio, en la normalidad del cambio; es decir, se trata de incorporarlas en este mundo global que se viene armando desde el siglo XVI. Pero ya en el siglo XIX este mundo está claramente perfilado —diría Wallerstein— como un sistema-mundo y, gracias a la antropología, se explica cómo son estas sociedades y cómo se van a insertar en ese sistema-mundo; cómo se van a incorporar a la modernidad, cómo se van a introducir en una idea de sociedad que se asume inscrita en una historia que tiene finalidades, porque no todas las sociedades piensan que haya una finalidad. Vamos a incorporar a estas sociedades a una idea de un mundo donde existe un devenir, un sentido, una finalidad. Por eso hablamos de historia, y esta finalidad fundamentalmente es lo que Occidente llama *progreso*. En síntesis, se trata de incorporar a todos estos grupos humanos, a estas sociedades, al *progreso*. Ya ustedes sabrán, porque son historiadores, lo que esto significó en concreto.

La antropología, desde su inauguración, desde sus inicios, busca explicar la diversidad humana: cómo es que los seres humanos pueden ser diferentes física, lingüística, socialmente, cómo es que los seres humanos podemos ser tan diversos. Obviamente, el impacto con la diversidad es muy propio del ser humano. Tanto de la diversidad fenotípica, de cómo nos vemos, cuanto de la diversidad cultural. De niño a mí me llamaba mucho la atención cuando me enteraba de que había gente que comía de otra manera, que saludaba de otra manera, que formaba su familia de otra manera. Diría que la antropología surgió con tres preguntas fundacionales que le dan sentido desde el principio: la pregunta precisamente sobre la diversidad humana, la pregunta sobre

el origen de los grupos humanos, de la propia especie humana, y la pregunta sobre la naturaleza del ser humano: ¿qué es? Si somos tan diferentes, ¿qué es lo que nos hace ser iguales, parecidos o, finalmente, seres humanos? Es la pregunta básica del humanismo; por eso, la antropología es una suerte de heredera, ahora en versión científicista, del humanismo que viene desde el Renacimiento y que se pregunta sobre el ser humano.

La antropología se pregunta también qué es lo que hace humanos a los seres humanos, en qué somos iguales, porque en algo tendríamos que ser iguales (de otro modo no seríamos humanos) y en qué no somos iguales, que es casi en todo, por cierto. Es decir, todos los antropólogos andan en la búsqueda de lo que es común a todos los grupos humanos y nunca nos ponemos de acuerdo. El maestro Lévi Strauss, el gran antropólogo de la segunda mitad del siglo xx (que acredita, por cierto, que los antropólogos, a pesar de que tomen mucho alcohol, pueden ser muy longevos, pues murió a los 101 años, ya en el siglo xxi) propuso que este elemento común es la prohibición universal del incesto, pero no todos le creen. Justamente el mismo Lévi Strauss planteaba que la reflexión antropológica o etnológica tiene tres fuentes históricas fundamentales, es decir, tres acontecimientos intelectuales que le dan impulso a esta disciplina o ciencia: el descubrimiento del Nuevo Mundo, la Revolución Francesa y la aparición de la teoría de Darwin.

118

### *El descubrimiento del Nuevo Mundo*

Adrede uso las palabras “Nuevo Mundo” que no aplican para nosotros porque, en sentido estricto, no descubrimos nada, porque aquí estaban los que aquí habitaban. Ya estaban bastante descubiertos, en el sentido de que ya se conocían a sí mismos, y además estaban muy descubiertos porque usaban poca ropa. El Nuevo Mundo es para los que llegaron, porque los que ya estaban aquí ya sabían que esto existía. Pero el descubrimiento del Nuevo Mundo, o de América, o como le quieran llamar ustedes, representó para Occidente (en el ambiente intelectual de una

Europa en la que se desarrollaba al mismo tiempo el Renacimiento, la Reforma Protestante y en ese sentido también el humanismo) precisamente la pregunta sobre el ser humano. ¿Quiénes son esos que están ahí? ¿Son changos? ¿Son animales? ¿Son peces del demonio? Sobre todo, porque Occidente sabía que había distintas formas de ser, otros fenotipos: conocían a los de la India, a los chinos, algo había platicado Marco Polo de los de Cipango (japoneses), y de los árabes, los hotentotes y los africanos negros, en fin... pero cuando llegaron a América ya no bastó una respuesta bíblica, sino que había que preguntarse por la condición de estos seres. En este sentido, para Lévi Strauss se trata del primer impulso de la pregunta por el ser humano, pero sobre todo la necesidad de empezar a frasearlo ya no en una versión puramente teológica, sino justamente en una versión humanista que después dio lugar a esta pretensión científica de la antropología.

### *La Revolución Francesa*

Dice Lévi Strauss que la Revolución Francesa le mostró a Occidente que no solo hay *otros* fuera de Occidente sino que se puede ser de *otra manera*. Es decir, se trata de la pregunta por el *otro*, pero no el otro que está en otro lado, sino el *otro* que está en otro tiempo, y entonces se plantea durante la Revolución Francesa la pregunta por la alteridad que existe en uno mismo, un poco *el propio* que decía Octavio Paz.

### *El origen de las especies*

Y el último acontecimiento, continua Lévi Strauss, es la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, a mediados del siglo XIX, porque la propuesta darwiniana permite explicar científicamente, es decir, buscar una explicación objetiva de la diversidad de las especies. A continuación aparecieron pensadores sociales que afirmaban que la idea de la diversidad de las sociedades también puede explicarse desde la perspectiva de la evolución. No en vano la primera corriente teórica de la antropología

fue justamente el evolucionismo, en dos vertientes: una que se conectó con el planteamiento positivista spenceriano y la vertiente de Morgan, que fue adoptada inmediatamente por Marx y Engels. De hecho, el libro de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es una copia de Morgan (en esa época no había tanto problema con los plagios, pero es un fusil. Además, abierto y descarado, porque Engels nunca niega que lo que escribió sea un resumen de *La sociedad primitiva* de Lewis H. Morgan, prácticamente él mismo dice que “todo estaba en el texto de Morgan”, o sea que él no sabía mucho de lo que ocurría, por ejemplo, en Norteamérica o en otros pueblos alejados de su mundo que era Inglaterra; si acaso, sabía algo de Alemania por Marx).

El evolucionismo plantea que podemos dar una explicación objetiva a la diversidad de los grupos humanos, una explicación objetiva a la diversidad de la especie humana. El propio planteamiento enseña que las razas, incluidas las humanas, se forman en un proceso evolutivo. Eso permite entender por qué los evolucionistas creían que había razas inferiores y superiores. O bien, como Morgan da a entender, que hay estados por los que tiene que pasar toda sociedad, con los cuales puede establecerse una gradación de las sociedades. Morgan clasifica las fases de evolución de la sociedad humana en tres grandes periodos: el salvajismo, la barbarie y la civilización. Cada una tiene, a su vez, una fase inferior, media y superior, y así se describe toda una serie de indicadores para definir cada periodo. Por ejemplo, si ustedes quieren saberlo, los aztecas están clasificados por Morgan en la etapa dos de la barbarie, porque no tenían elementos de las siguientes etapas, como el uso de la rueda. Morgan creía que no había escritura, no percibía la existencia propiamente de un Estado y por eso los clasificó así.

Esa era la idea, se trataba de clasificar. Así como Lineo clasificaba a las especies, también se podían clasificar las sociedades en una gradación evolutiva, según los avances de la cultura material, los dispositivos tecnológicos. En ese punto se conectan Marx y Morgan, porque Marx le da una importancia fundamental al desarrollo de las fuerzas productivas y Morgan también lo creía. Para Morgan, la cerámica, la agricultura y después la formación de ciudades son grandes revoluciones,

tecnológicas o sociales, que permiten entender cómo evoluciona la sociedad. La escritura también lo es, así como el uso del hierro y el acero, etcétera, un largo etcétera.

### Preocupaciones de la antropología

Así pues, yo plantearía que la antropología, de entrada, enfrenta tres preocupaciones y posee tres características que también aparecen desde su inicio. En primer lugar, está ligada a los procesos de dominación colonial. No en balde los grandes antropólogos clásicos están vinculados a instituciones que representan claramente a los imperios colonialistas. Los grandes antropólogos fundacionales son ingleses, alemanes, franceses o estadounidenses, o no ingleses, pero que trabajaron en Inglaterra. Por ejemplo, el polaco Bronislaw Malinowski, que estudió a los habitantes de las islas Trobriand de Nueva Guinea y es uno de los grandes clásicos, está claramente inserto en instituciones británicas, aunque procediera del Imperio Austrohúngaro. Malinowski plantea un tema muy interesante respecto de la dominación colonial, pues dice que la antropología le va a permitir al Imperio Británico pasar de lo que se llamaba entonces el *direct government*, es decir, el “gobierno directo” al *indirect group*. Dice Malinowski que los antropólogos le pueden demostrar al Imperio Británico que es mejor, más tranquilo, más viable, que los pueblos que están dominados por la Corona británica se gobiernen a sí mismos, claro, nada más que educados por Inglaterra, pero que no es muy agradable que tengan los hindúes o indios un virrey, mejor que tengan su propio gobierno; en África, sobre todo, vamos a buscar el *indirect group*. Esto deja muy claro cuál es el papel y el estrecho vínculo que tiene la antropología con el contexto y los proyectos coloniales y después también neocoloniales. Si alguien aprendió la vigencia del *indirect group* fue el imperialismo estadounidense, al cual no le gustó poner gobiernos con gringos, sino establecer gobiernos locales en cada una de esas sociedades, naciones o pueblos, pero que obedecieran siempre a sus intereses. Como ejemplo, recordemos el *pacto de la embajada* que permitió el asesinato

de Madero y la usurpación de Victoriano Huerta. Bueno, ahí no hubo antropólogos, pero sí necesitaban un gobierno títere.

En segundo lugar, digamos que otro asunto que la antropología aborda desde un principio es su confrontación o su preocupación por la diversidad de la especie y de los grupos humanos. De hecho, desde un inicio, pero sobre todo ya cuando se configuró el proyecto culturalista de la antropología estadounidense, que luego heredó la Escuela Nacional de Antropología e Historia, surgió como un programa sustentado principalmente en cuatro grandes pilares. El primero es la *antropología física o biología humana*, que se hace cargo de la diversidad de la especie como tal, desde el punto de vista físico, biológico. Por ejemplo, la antropología física o biología humana ocupó buena parte del siglo xx para discutir si había o no razas, hasta que hacia la década de 1960, después de la Segunda Guerra Mundial y de las experiencias nazis, llegó a la conclusión de que no hay razas en la especie *homo sapiens*, sino solo una variante racial que es la *homo sapiens sapiens*; lo demás son diferencias fenotípicas que pueden ser más o menos discretas, más o menos recurrentes, pero que no constituyen la idea de raza. Esto es parte de la reflexión antropológica particularmente en la escuela estadounidense, porque en otras escuelas, la antropología física la van ustedes a encontrar en los departamentos de medicina o de biología, ciencias de la salud o ciencias médicas. El segundo pilar es la *arqueología*, que tiene que ver con el reconocimiento y estudio de sociedades desaparecidas a través de sus vestigios materiales, y que también, por ejemplo en Inglaterra, se encuentra en los departamentos de historia, mientras que en Estados Unidos formó parte del programa de esta antropología holística o integral. En México, la arqueología es fundamental como vamos a ver más adelante. El tercer pilar de esta antropología holística o integradora es la *lingüística*, pues evidentemente la diversidad lingüística es muy importante para entender a los grupos humanos, para entender esta diversidad de la especie. Finalmente, la *antropología social o etnología* estudia las distintas formas de organización de los grupos o sociedades humanas.

Otro elemento importante de la antropología es que siempre está confrontada con otros universos culturales, y hablo de universos culturales porque es tan difícil entender sociedades distintas, que la antro-

pología, a diferencia de las ciencias que se hicieron para estudiar la sociedad moderna, no puede hacer un estudio para *parcializar*, entre otras cosas porque estas parcelas que inventó Occidente para estudiarse: economía, política, si ustedes quieren religión, arte, estética, administración, no operan en las sociedades no occidentales. Por ejemplo, cuando un pueblo para sembrar necesita primero hacer un listón de petición y luego enterrar unas ofrendas en los cuatro rumbos de la parcela, ¿eso es economía o es religión? Hasta en las propias sociedades premodernas occidentales, por ejemplo, en el virreinato de la Nueva España, ¿en qué medida hay arte o religión en las pinturas que decoran las iglesias? Estas separaciones no operan. Por eso, la antropología, de entrada, tiene que acercarse a estas sociedades *otras* como universos culturales para entender: yo no puedo entender nada más un pedazo, tengo que entender el conjunto.

### Debates actuales en la antropología

Un aspecto más que me parece importante destacar de la antropología es cómo, desde el principio, se produjo un debate que sigue presente: los evolucionistas proponen que las sociedades se agrupan en una especie de ley o dependencia universal que todas tienen que seguir, y por eso es posible ordenarlas. Pero inmediatamente se le enfrentó el particularismo histórico (los historiadores algo sabrán: por ejemplo, Dilthey), para el cual eso no opera en las sociedades humanas, pues cada sociedad tiene su propia vertiente de desarrollo y es absurdo pensar en teorías con leyes generales. Esta discusión sigue presente, con dos principios generales que la articulan y que son aceptados, digamos, en la antropología contemporánea: que todos los pueblos tienen cultura y que no hay culturas superiores e inferiores. Así, todos los pueblos o sociedades tienen un cultura, y si no tuvieran, no podrían los evolucionistas y neo-evolucionistas trazar una evolución cultural. En la antropología no existe gente inculta, no existen sociedades incultas; puede haber falta de instrucción, puede haber gente torpe, puede haber gente que no ha leído muchos libros, citando a algún clásico, pero forma parte de un

universo cultural. Tal es el principio universalista de la cultura en la antropología.

El otro principio, que puede discutirse más, pero que en general ya es aceptado en todas las tendencias antropológicas, es que no hay culturas inferiores ni superiores, solo distintas. En general ya nadie, ni los neo-evolucionistas, piensan que haya algo inferior o superior. Se trata de distintas líneas de desarrollo, distintas maneras que tienen los grupos humanos de resolver el problema de la sobrevivencia, de la convivencia y de la organización.

Con esos principios, la antropología sigue en la discusión no solo de esta deriva universalista o particularista, sino también y fundamentalmente de qué clase de ciencia es la antropología. Hasta el estructuralista Lévi Strauss (aunque casi ya no hay estructuralistas) pensaba que la antropología es una ciencia que hace leyes, explicaciones o teorías generales. Lévi Strauss quería entender las estructuras del pensamiento salvaje, las estructuras del parentesco, y eso aplica para todos. Por eso pensaba que la mejor manera de hacer antropología es seguir el modelo de la lingüística estructural, que muestra que todas las lenguas tienen una estructura semejante. Todas las lenguas tienen estructuras fonéticas, morfológicas, sintácticas, gramaticales, discursivas. Obviamente, también aquí aplica que no hay lenguas superiores ni inferiores, solo diferentes. En cualquier lengua se puede decir cualquier cosa, siempre de diferente forma. Entonces, lo que Lévi Strauss buscaba son esas estructuras, semejantes a las estructuras lingüísticas, que ordenan el pensamiento y el quehacer humano.

Entre tanto, hay muchas posturas que dicen “no, no, la antropología no pretende eso, la antropología es una ciencia que busca significado o interpretaciones”. En la discusión sobre filosofía de la ciencia se le llama a las primeras ciencias nomotéticas, porque proponen leyes, teorías generales, y a las otras, ideográficas, porque simplemente describen fenómenos, o si ustedes quieren, serían disciplinas fenomenológicas como la historia. La historia es claramente una ciencia ideográfica, fenomenológica, es decir, busca las características particulares del fenómeno, busca claves de interpretación. También se podría decir que es, en ese

sentido, una disciplina o ciencia hermenéutica: lo que busca es el significando de esto que ocurre, esto que la gente dice o hace.

Me gustaría también que reconociéramos que la antropología es desde un principio y en este encuentro con el *otro*, una ciencia o una disciplina *ambivalente*, en el sentido de que va de la mano del colonialismo, pero también contribuye decisivamente a la crítica cultural de Occidente, como dicen algunos autores. Es decir, los antropólogos en general, incluido Malinowski que hablaba del paso al *indirect group*, han encontrado también en la diversidad de los pueblos *otros* una crítica de *lo propio*, un poco al estilo, si ustedes quieren (no me lo tomen como una proclama de ninguna especie), de lo que dicen los zapatistas: “hay otros mundos posibles”. Eso no lo inventó el subcomandante Marcos, la antropología sabe desde su aparición e incluso desde sus antecedentes, como los frailes misioneros, que hay otros mundos posibles, y si hay otros mundos posibles, entonces, desde los frailes misioneros en América, también pueden ser utopías posibles. Puede haber mundos en donde lo que prevalece, por ejemplo, es el principio de la utilidad o el principio del intercambio. Marcel Mauss, sobrino de Emilio Durkheim, afirmaba que hay sociedades en las que lo que prevalece es el principio del don, es decir, yo te doy, tú devuelves y yo recíproco: dar, recibir, devolver, y ahí tenemos la muestra de que la economía de mercado existe, pero no es la única, aunque mis compañeros neoliberales piensen que sí, que no hay otra manera de organizar el mundo. Sí, sí hay otras, por supuesto. Por eso la antropología ha contribuido decisivamente a esto que podríamos llamar la crítica cultural de Occidente. En este sentido, dice Geertz que la antropología amplía el universo del discurso humano, conjura el miedo y la desconfianza hacia el *otro*. Es decir, mi encuentro con el *otro* puede ser “tú hazle como yo”. Recuerdo que de niño me enseñaron que nosotros éramos un país subdesarrollado y que íbamos a ser desarrollados y a ser como Estados Unidos, lo que pasa es que ahora estamos como niños, pero después vamos a ser adultos iguales. Esa teoría desarrollista creo que ya pasó, aunque sigue presentándose de alguna manera en ciertos esquemas que nos quieren mostrar a los países que ahora se les llama periféricos o emergentes.

En este sentido, la antropología se debate entre dos propuestas, en el estudio de las sociedades distintas, *otras*: aculturación e interculturalidad. Gonzalo Aguirre Beltrán, cuando plantea lo que debe ser el indigenismo, lo define como una aculturación planificada: el tema es cómo lograr que los pueblos indígenas se inserten en la modernidad. Es lo que hacían, sin ser antropólogos, los frailes evangelizadores, y lo hacían a veces muy bien y también tenían que estudiar y cuidarse de muchas cosas; por ejemplo, lo primero que obligaban a los frailes era a aprender las lenguas. Fray Junípero sabía pame, algo de otomí y algo de náhuatl, y por eso algunos estudiosos de la antropología en México dicen que los frailes eran antropólogos. Yo digo que eran frailes, pues supongo que los antropólogos son profesionistas que estudiaron antropología. Pero ciertamente, si uno ve los trabajos de fray Bernardino de Sahagún, cualquier antropólogo quisiera tener una obra de esa envergadura.

Por otro lado, está la deriva de lo que podríamos llamar la interculturalidad, es decir, el reconocimiento de que somos diferentes y tenemos que establecer una relación de igualdad, de reconocimiento recíproco, de comprensión para encontrar espacios (lo que no siempre es sencillo) de diálogo e intercambio. No siempre es sencillo, porque de suyo, cuando se enfrentan dos maneras de vivir y de pensar el mundo, se enfrentan dos esquemas de valores, y entonces se debe determinar sobre qué esquema se va a definir la relación. Por eso, en nuestro país no es sencillo siempre encontrar ese espacio (que a veces se le puede llamar “derechos humanos”) en el cual se encuentran universos culturales distintos. A veces sí, efectivamente, existe un problema de derechos humanos, pero a veces también puede haber un problema de incompreensión. Yo, por ejemplo, no me atrevo a pontificar sobre el caso de la señora Nestora y las policías comunitarias de Olinalá. No es sencillo entender hasta dónde hay diferencias, el tratamiento que da una sociedad u otra a las infracciones, las trasgresiones, los delitos, pues también en cualquier sociedad puede haber excesos, tropelías y atropellos de toda índole.

También por el hecho de que la antropología es como un ejercicio de encuentro con universos culturales distintos, tiene que echar mano de

una herramienta, digamos de una fuente de información, una herramienta metodológica que no puede apoyarse solo y principalmente en fuentes documentales o indirectas. Los sociólogos, por ejemplo, a veces se apoyan en una encuesta, un estudio de opinión, y también los antropólogos, pero la herramienta básica de la antropología, precisamente porque aquí no se trata de plantear una pregunta y hacer una gráfica, es la etnografía, la etnografía en el sentido de vivir con el *otro*. Antes eran grandes travesías. Malinowski fue hasta las Islas Trobriand y hacía meses de travesía y se quedaba ahí también meses en su campamento y luego de nuevo a Inglaterra a escribir, o a reescribir, porque la etnografía te marca el requisito de que escribas todos los días. Yo, por ejemplo, ahora quiero hacer etnografía del funcionariado público, pues tengo muchas experiencias (tengo relación con todos los funcionarios del gobierno federal, muchos estatales, muchos municipales, pues he ido a recorridos con el presidente y los secretarios de gobierno en las zonas afectadas por el terremoto). La única falla es que no puedo escribir todos los días; vivo la experiencia pero me falta el diario de campo. Algún día, si mi memoria me lo permite, lo procuraré hacer.

La etnografía, pues, es la herramienta fundamental de la antropología, ya que se sustenta en el trabajo de campo y la experiencia, yo diría: la experiencia del *otro*. En la antropología es muy bien vista, porque de lo que se trata es de construir una interpretación o explicación —lo que uno quiera hacer— a partir de lo vivido, no de lo platicado. Es grave que yo argumente diciendo que como Malinowsky hizo y dijo, entonces yo hago y digo. No. En general, en la antropología la etnografía es la fuente directa, fundamental. Así como los historiadores buscan el documento original y no documentos que son fuentes indirectas, aquí lo que busca el antropólogo es la experiencia directa, o como dirían algunos manuales de etnografía, estar ahí. Incluso hay una discusión ahora sobre qué es hacer etnografía en la red. Una vez se hizo un estudio de personas transgénero y la principal herramienta etnográfica fue Facebook. Luego se descubrió que no bastaba y se tuvo que buscar el contacto directo con las personas, pero la herramienta de Facebook fue fundamental. Y desde hace muchos años se acabó la idea de que la etnografía

implica hacer un viaje larguísimo, ir a quién sabe dónde, al África; pero sí es muy importante la etnografía como vivencia. El propio lingüista lo tiene muy claro, por eso también es frecuente que la antropología recomiende las etimologías cuando se va a trabajar con indígenas y hay que aprender la lengua. Es otro tache que yo tengo. He trabajado sobre todo con poblaciones ñãñho (otomíes) y entiendo palabras, pero no sé hablar la lengua, no la entiendo de corrido, y sin embargo es necesaria, porque hay que desmenuzar cuáles son las formas de comprensión y cultura que puede tener un grupo (regreso a la idea de un universo culturalista).

Quisiera, para terminar, ir a la parte de la antropología en México. Así como la antropología europea es hija del colonialismo, la antropología en México es hija de la Revolución Mexicana. Antes no había propiamente antropología. Apenas en los últimos años de Porfirio Díaz se abrió una simpática escuela que se llamaba Escuela de Arqueología y Etnología Americanas, que fundó Edward Seler, un antropólogo alemán importantísimo, que también era cercano a Franz Boas, el gran impulsor del relativismo cultural y del culturalismo en Estados Unidos. Había la idea de establecer una escuela para empezar a fomentar los estudios arqueológicos y etnológicos en América. Otra vez arqueología y etnología. El primer antropólogo que surgió de esa escuela, que después dirigió, fue Manuel Gamio. Su primera publicación, en 1916, tiene un nombre prístino, *Forjando patria*, y si ustedes ven la presentación, hay una metáfora metalúrgica muy propia de esas ideas positivistas, pues la forja de la patria incluía la fusión del bronce indígena amerindio con el hierro europeo, y termina con algo así: “Ahí está la forja y el antropólogo golpea”. Todo un programa intelectual para la antropología: forjar la patria. La preocupación central de su obra es cómo vamos a incorporar a la forja de la patria a esas pequeñas secciones indígenas que no se sienten parte de México. Es la preocupación que ya había expresado Andrés Molina Enríquez, que no era antropólogo, no tan bonito como Manuel Gamio, pero lo afirmó en *Los grandes problemas de la nación*. La idea de la antropología posrevolucionaria es integrar e incorporar a los pueblos indígenas a la conformación de esta patria que emerge del

gran proceso histórico violento, catastrófico, sísmico, que fue la Revolución Mexicana. La antropología buscó integrar a los pueblos indígenas. Y tal integración iba desde recuperar las grandes raíces de las civilizaciones prehispánicas, hasta sumar a los pueblos indígenas de entonces al progreso nacional.

No era un tema de desprecio, no era un tema de desconocimiento. Era un tema de incorporación, de integración en una idea que yo llamaría monocultural de México. Todavía en la primera mitad del siglo XX o, si se quiere, hasta la séptima década, la idea que se tiene de México como proyecto de nación, y por lo tanto la que tienen los antropólogos, es construir una nación unificada en lo político, económico, social, cultural. Todavía esa idea ilustrada, si ustedes quieren, de nación o de Estado nación, entendido este concepto como una lengua, una cultura, una ley y en algunos casos, aunque no del siglo XIX, una religión.

De eso se trató el indigenismo. El indigenismo fue el programa aplicado de la Revolución Mexicana hasta la década de 1980. Se quiso integrar a los pueblos indígenas en esta idea de una nación, a la que claro que los indígenas iban a aportar, pero no se podía aportar mucho en un país unitario, una nación unitaria.

Esto empezó a cambiar radicalmente en la década de 1980, y sobre todo en la de 1990, por fenómenos que tienen que ver con México, pero también con el entorno mundial. Más o menos desde la caída del bloque soviético se fracturaron las grandes teorías o los grandes paradigmas de la ciencia social, que eran el funcionalismo, el marxismo y el estructuralismo. Ya no está muy de moda pensar en que hay teorías totales de la sociedad. Del estructuralismo se deriva, por ejemplo, el posestructuralismo de Derrida, Foucault, Lyotard y otros autores franceses que partieron de la postura *vive la différence!* Si ustedes ven el discurso de toma de posesión de Vicente Fox, yo no sé quién lo hizo, pero es un elogio de la diversidad. En la primera foto presidencial había aquí de todo: gente en silla de ruedas, prietos, blancos, señoras, gorditos... se proyectaba la idea de que ahora sí vamos a ser un país diverso, sabroso. También había problemas tan complicados como el alzamiento del EZLN en Chiapas, que primero tenía un discurso de guerrilla foquista de la década de 1960:

vamos a ir a Palacio Nacional a tomar el poder y hacer un país socialista proletario. Más o menos eso es lo que dicen al principio, pero se dieron cuenta de que eso no iba a ir a ningún lado, y a los 15 días el discurso ya era de un mundo en el que cupieran muchos mundos. Darle voz a los sin voz, los indígenas... Empiezan a cobrar conciencia de que se trata de reivindicar la diversidad.

Antes de eso hay una discusión muy complicada a propósito de los 500 años del descubrimiento de América: a los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón surgió el programa *Encuentro de dos mundos* y, al mismo tiempo, un movimiento que se llamaba Quinientos años de resistencia indígena, negra y popular, y la cosa se ponía difícil, pues estos programas se fortalecieron. Ahora ya no es que vinieron a darse la vuelta con unos barcos, ahora es que se bajaron, se metieron, cayó Tenochtitlan. Surgieron entonces las interpretaciones fundamentales del lado español y del lado, si ustedes quieren, *mexica*. Este fundamentalismo azteca no se da cuenta de que aquí no había un país, sino un montón de pueblos, muchos de ellos muy confrontados entre sí.

A lo que voy es a que, hacia el final del siglo pasado, ya no era tan aceptable la idea de un país unitario, de una nación *unicultural*. De hecho, en Bolivia incluso ya instauraron lo que ellos llaman un estado multinacional. Aquí no, aquí desde 1992 el país se define de una manera distinta. Antes en el artículo 4°, ahora en el artículo 2° de la Constitución se dice que México es una nación pluricultural cuya condición se sustenta originariamente en sus pueblos indígenas; es multicultural. Esto que parece simplemente un detalle simpático de algún diputado ingenioso, es en realidad cambiar el proyecto de la nación; que todavía esto no sea más que una frase de la Constitución es real, pero es el rencuentro de la nación. Ahora, por ejemplo, no hay una lengua nacional, como a mí me enseñaron en la primaria; es más: no hay lenguas nacionales, sino que todas las lenguas indígenas y el español son lenguas oficiales de México y ninguna oficialmente es más o menos que otra. Eso es lo que dice la Ley de Derechos Lingüísticos. En realidad, hay todavía una enorme discriminación, pero a lo que voy es que hacia finales del siglo XX se pasó de una decisión unicultural a una perspectiva

pluricultural de la nación, y esto supone para la antropología y, porque no, para las ciencias sociales y aun para la reflexión humanista en México, pensar de otra manera, pensar en cómo podemos documentar, reconocer y además construir espacios de diálogo entre los distintos universos culturales que existen en nuestro país. No es un tema de números simplemente, es un tema de si reconocemos esta diversidad como una riqueza y cómo la habilitamos para encontrar salidas a la problemática nacional. Yo recuerdo que alguna vez en Querétaro, cuando llegaban a aplicarse en estos temas diversos criterios estadísticos, el gobernador me preguntó que qué caso tenía ponerse a discutir una ley de derechos y cultura de los pueblos indígenas si los hablantes de lengua indígena en Querétaro son solo el 1.8% de la población. En otro encuentro dije que, con ese criterio, Querétaro tendría que pasarse a un municipio de Guanajuato, porque Querétaro tiene el 1.6% de la población nacional. ¿Para qué va a ser un estado libre y soberano? (Por cierto: Querétaro es estado libre y soberano desde la primera Constitución Federal de México de 1824, gracias a un cura que se llamaba Félix Osoreo Sotomayor, que dijo, en un discurso impecable, que desde el punto de vista histórico, simbólico, espiritual y religioso, Querétaro debería ser distinto, un estado diferente, pues se lo estaban repartiendo entre Guanajuato y San Luis Potosí. Si no es por ese hombre, Querétaro sería hoy municipio de Guanajuato.)

Yo creo que esta cuestión del pluralismo nos tiene que llevar a una discusión compleja, que, insisto, atraviesa las distintas disciplinas, incluidas las que se estudian en el Departamento Académico de Estudios Generales del ITAM, porque si nosotros reconocemos verdaderamente la condición plural de México, entonces tenemos que entrar al terreno de cómo podemos reconocer en los pueblos distintos un pluralismo epistemológico, es decir, que la gente conoce las cosas de distinta forma. Este pluralismo epistemológico está vinculado al pluralismo lingüístico: en el país hay 68 grupos lingüísticos, y si tomamos en cuenta las variantes lingüísticas de estos 68 grupos, hay 364 variantes, y si agregamos el español (y cabría también la posibilidad de sumar sus variantes) ya son 365. Podríamos tener una lengua para cada día del año.

Por otro lado, ahora en la antropología se discute mucho la noción, por ejemplo, del pluralismo axiológico o de los valores, es decir, cómo en las sociedades indígenas puede haber valores diferentes. No hablamos de valores superiores o inferiores, sino diferentes, y de valores que también se transforman. Por ejemplo, he visto feministas digamos, mestizas, ese término ya cada vez se usa menos, mestizas y mexicanas estándar, que dicen que los pueblos indígenas son muy machistas, y puede que en algo tengan razón. Pero también he visto que en los pueblos indígenas hay una lucha de las mujeres por cambiar la correlación de fuerzas. Cuando con facilidad decimos que los árabes son machistas, digo ¿y cómo éramos hace 20 años? Quizá entonces, ellos también cambiarán. Y ahora se discute también un ámbito fuerte, que es el tema del pluralismo jurídico. Ya poco se utiliza en antropología el concepto de usos y costumbres, porque usos y costumbres hay en cualquier parte; más bien se discute sobre los sistemas normativos alternativos o indígenas. Y vaya que sí hay sistemas distintos. Simplemente les quiero referir un documento que a mí me conmovió: es una carta que dirige una comunidad otomí a finales del siglo XIX al gobernador de Querétaro, Francisco González de Cosío, la cual empieza diciendo “nos dirigimos a usted como a un dios” y termina: “y lo único que queremos pedirle señor Gobernador es que no nos quite a nuestro juez indígena”. O sea, no pedían dinero, ni programa oportunidades ni nada de eso. Nomás que dejaran al juez.

132

Me sorprendió mucho una experiencia vivida en Santiago Mexquitlán, una comunidad otomí que exporta mucha gente. Ahí viven como 9000 personas, pero fuera de Santiago y que reconocen a Santiago como su pueblo, debe haber unas 3500 más en Querétaro, Ciudad Nezahualcóyotl, la colonia Roma, Mazatlán, Guadalajara, Monterrey, San Luis Potosí y ahora también en poblaciones de California. Un día estaba por ahí en el pueblo y conocí dos familias que venían de San Luis Potosí. Allá viven, pero vinieron porque preferían dirimir aquí ciertas diferencias que tenían sobre los linderos de sus terrenos en San Luis Potosí, y prefirieron ir con el juez de paz de su pueblo en Querétaro, súper lejos, porque a él sí le tenían confianza de lo que decidiera.

Ahora mismo también se discute en antropología lo que representa el pluralismo ontológico, es decir, si partimos de que el mundo existe porque lo construimos conceptualmente, si no, no habría algo así como mundo (por eso dice Jean Piaget que en realidad uno no sabe lo que ve, sino que uno ve lo que sabe). O sea que si no tuviéramos conceptos, palabras, nociones para ordenar lo que percibimos sensorialmente, probablemente nomás serían sensaciones muy desorganizadas. En realidad, el mundo es distinto no solo en la lengua, no solo en la manera de ver, sino el mundo mismo, y eso nos lleva a discusiones más complejas.

Creo, pues, que es muy importante que la antropología aparezca en un programa de formación humanista para los estudiantes del ITAM, para los estudiantes de las ciencias administrativas, económicas, políticas y jurídicas, porque creo que es fundamental incorporar este componente de pluralidad, del encuentro con los otros y de la antropología como esa disciplina que nos abre la posibilidad de construir espacios de diálogo entre los diferentes.



## LA PANDEMIA ENTRE LÍNEAS: JESSICA SALFIA

Este número de la revista es atípico puesto que, aunque segura e idealmente llegará a manos de los lectores una vez que la curva de la pandemia por covid-19 haya caído, fue confeccionado justo en medio de los tiempos de confinamiento a los que el mundo entero ha tenido que someterse de una u otra forma. Por tal motivo, esta vez ofrecemos a la comunidad de *Estudios* un único poema, escrito por la estadounidense Jessica Salfia, al respecto de dicha crisis de alcances globales.

El poema lleva la explicación en el título: *Primeras líneas de correos electrónicos que he recibido en cuarentena*. Salfia, escritora y docente originaria de Virginia Occidental, realizó el ejercicio de recortar digitalmente las frases de arranque de algunos de los mensajes que llegaron a su bandeja de entrada durante la pandemia, y pegarlas como versos. El conjunto resultante provoca, al mismo tiempo, la tristeza de lo robótico y las reminiscencias del componente humano subyacente. A través de esta, diríamos, manualidad poética, Salfia captura pinceladas de la coyuntura, de quienes la padecieron, de quienes se aprovecharon de ella: una colección de suspiros y risas nerviosas. La autora compartió originalmente el texto en su cuenta de Twitter, donde más tarde se viralizó. Luego fue recuperado por el diario *The Guardian* y ha inspirado a otras instituciones e individuos a imitar el ejercicio. Compartimos aquí la hasta ahora única versión en español.

Asimismo, hemos incluido un relato del escritor brasileño Rubem Fonseca, quien falleció recientemente durante la pandemia, aunque no de la enfermedad.

Invitamos, pues, a los lectores a abordar ambos textos, muy distintos entre sí, pero evocadores de tiempos de los que, con suerte, habremos salido cuando este ejemplar se encuentre en sus manos.

*Adrián Chávez*

## PRIMERAS LÍNEAS DE LOS CORREOS ELECTRÓNICOS QUE HE RECIBIDO EN CUARENTENA\*

*Jessica Salfia\*\**

En estos días de incertidumbre  
conforme navegamos esta nueva normalidad,  
¿Estarías dispuesta a compartirnos tus ideas y tus soluciones?  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

Yo sé que te está resultando complicado:  
el paisaje digital.  
Compartimos tus inquietudes.  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

Esperamos que esta nota te encuentre bien, a ti y a los tuyos.  
Nunca habíamos visto nada así.  
¡Aquí tienes 25 tips para tus clases en línea!  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

¿Ganas de fiesta? ¡Disfruta el Taco Tuesday!<sup>1</sup>  
Las calorías no cuentan durante una pandemia.  
Abarroteros reportan escasez de harina: ¡la gente hornea más  
pan que nunca!  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

Da gracias por lo que tienes. Comparte lo que tienes.  
¡Recoge en tienda gratis o recíbelo directo en tu casa!  
¡Pollo! ¡Limón! ¡Alcachofa!  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

\*Traducción del inglés de Adrián Chávez.

\*\*Jessica Salfia (Virginia Occidental, Estados Unidos) es escritora y maestra de literatura, codirectora del Consejo de Maestros de Inglés de Virginia Occidental.

<sup>1</sup>El Taco Tuesday es la costumbre estadounidense de comer tacos, o comida mexicana, los martes por la noche, costumbre que aprovechan, naturalmente, muchos establecimientos comerciales (N. del T.).

¿Cómo estás inspirando excelencia hoy?  
Tenemos el remedio para tu claustrofobia.  
HOY EN LA NOCHE, atención telefónica por la pandemia  
en la alcaldía.  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

Parece que el día de las madres va a ser un poquito diferente  
este año.

¡Te invitamos a comprar pantalones de mezclilla con 50%  
de descuento!

¡Sí, compra uno y te llevas el otro gratis!  
Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

Llámenos para negociar una extensión del préstamo  
sin penalización.

ACTÚA YA: dile a los miembros del congreso que no usen  
la crisis del covid para llenarse los bolsillos.

Envío de mascarillas de acuerdo con las recomendaciones  
de los Centros de Prevención de  
Enfermedades.

Como sabes, mucha gente se las está viendo difíciles.

Esto no es normal.



## EL OTRO\*

---

*Rubem Fonseca\*\**

Llegaba todos los días a la oficina a las ocho treinta de la mañana. El coche se detenía frente a la puerta del edificio y yo saltaba, caminaba diez o quince pasos, y llegaba.

Como cualquier ejecutivo, me pasaba las mañanas haciendo llamadas, leyendo memorandos, dictándole cartas a mi secretaria y exasperándome con los problemas. Cuando llegaba la hora de la comida, ya había trabajado bastante. Pero tenía siempre la impresión de que no había hecho nada útil.

Me tomaba una hora para comer, a veces hora y media, en uno de los restaurantes de las proximidades, y regresaba a la oficina. Había días en los que hablaba por teléfono más de cincuenta veces. Las cartas eran tantas que mi secretaria, o uno de los asistentes, las firmaban por mí. Y, siempre, al final de la jornada, tenía la impresión de que no había terminado de hacer todo lo que había que hacer. Corría contrarreloj. Me irritaba que un día feriado cayera a media semana, porque entonces tenía menos tiempo. A diario me llevaba trabajo a casa; ahí podía trabajar mejor, sin que el teléfono sonara tanto.

\*Traducción de Adrián Chávez.

\*\*Rubem Fonseca (Minas Gerais, 1925) fue un reconocido escritor y guionista de cine brasileño, ganador de reconocimientos como el Premio Camões y el Premio Juan Rulfo. Falleció en abril de 2020.

Un día empecé a sentir una fuerte taquicardia. Además, ese mismo día, al llegar por la mañana a la oficina apareció a mi lado, en la banqueta, un sujeto que me acompañó hasta la puerta diciendo:

—Doctor, doctor, ¿no me podría ayudar?

Le di unas monedas y entré. Poco después, cuando estaba hablando por teléfono a São Paulo, mi corazón se disparó. Por unos minutos latió a un ritmo fortísimo y me dejé extenuado. Me tuve que recostar en el sofá hasta que pasó. Estaba mareado, sudando mucho, casi me desmayo.

Esa misma tarde fui al cardiólogo. Me hizo una auscultación minuciosa, incluido un electrocardiograma de esfuerzo, y luego me dijo que lo que yo necesitaba era bajar de peso y cambiar mi estilo de vida. Me causó gracia. Entonces me recomendó dejar de trabajar un tiempo, pero le dije que eso también era imposible. Al final, me prescribió una dieta y me mandó caminar al menos dos veces al día.

Al día siguiente, a la hora de la comida, cuando fui a hacer la caminata que me recetó el médico, el mismo sujeto de la víspera me detuvo para pedirme dinero. Era un hombre blanco, fuerte, de pelo largo y castaño. Le di algo de dinero y seguí mi camino.

El médico había dicho con franqueza que, si no tenía cuidado, podría sufrir un infarto en cualquier momento. Me tomé dos tranquilizantes ese día, pero no fue suficiente para librarme totalmente de la tensión. Esa noche no me llevé trabajo a casa. Pero el tiempo no pasaba. Intenté leer un libro, solo que mi atención estaba en otra parte, en la oficina. Me puse a ver televisión, y no logré aguantar más de diez minutos. Regresé de mi caminata, después de cenar, y permanecí sentado en un sillón, leyendo los periódicos del día, irritado.

A la hora de la comida, el mismo sujeto me alcanzó para pedirme dinero.

—¿Va a ser todos los días, o qué? —le pregunté.

—Doctor —me respondió—. Mi madre se está muriendo, necesita el medicamento y yo no conozco a nadie bueno en este mundo más que a usted.

Le di cien cruzeiros.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> El cruzeiro fue la moneda de curso legal en Brasil de 1942 a 1986 y de 1990 a 1993, cuando fue sustituido por el cruzeiro real y, más tarde, por el actual real brasileño. Cien cruzeiros equivalen a 160 viejos pesos mexicanos, vigentes entonces, o a 16 centavos en nuevos pesos mexicanos.

El sujeto se esfumó por un tiempo. Un día, a la hora de la comida, estaba a media caminata cuando apareció a mi lado.

—Doctor, mi madre se me murió.

Sin detenerme, apretando el paso, le respondí:

—Lo siento mucho.

Él alargó sus zancadas para mantenerse a mi lado, y dijo:

—Se me murió.

Traté de desembarazarme de él y comencé a caminar más rápido, casi a correr. Pero él corrió detrás de mí, repitiendo “se me murió, se me murió, se me murió”, alzando ambos brazos contraídos como preparado para hacer un esfuerzo, como si sobre sus manos fueran a colocar el ataúd de la madre. Al fin me detuve, sin aliento, y le pregunté:

—¿Cuánto?

Con cinco mil cruzeiros enterraba a su madre. No sé por qué lo hice, pero saqué la chequera del bolsillo y ahí, de pie a media calle, le hice un cheque por esa cantidad. Me temblaban las manos.

—¡Y ya, por favor! —le dije.

Al día siguiente no salí a dar mi vuelta. Comí en la oficina. Fue un día terrible, todo estaba saliendo mal: se extraviaron papeles del archivo; perdimos una litigación por una diferencia mínima; un error en el plan financiero exigió nuevos y complicados cálculos presupuestarios en calidad de urgentes. Esa noche no pude dormir, ni siquiera con los tranquilizantes.

En la mañana fui a la oficina y, de cierta forma, las cosas mejoraron un poco. A medio día fui a dar la vuelta.

Vi que el sujeto que me pedía dinero estaba ahí parado, medio escondido en la esquina, espiándome, esperando a que pasara junto a él. Me giré y caminé hacia el otro lado. Poco después oí el ruido de unos zapatos golpeando el pavimento, como si alguien corriera tras de mí. Apreté el paso, con un hueco en el corazón. Era como si me estuvieran persiguiendo, un sentimiento de miedo infantil contra el que intenté luchar, pero en ese instante él ya estaba a lado mío, diciendo “doctor, doctor”.

—¿Ahora qué? —le pregunté, sin detenerme.

Y él, manteniéndose a mi lado, dijo:

—Doctor, tiene que ayudarme, no tengo a nadie más en el mundo.

—Consígase un empleo —le respondí con toda la autoridad que pude ponerle a mi voz.

Y él dijo:

—No sé hacer nada, tiene que ayudarme.

Íbamos corriendo por la calle. Me dio la impresión de que la gente nos miraba desconcertada.

—No, no *tengo que* ayudarlo —le contesté.

—Sí, sí tiene que. No sabe lo que puede pasar si no lo hace.

Y entonces me tomó del brazo y me miró, y por primera vez vi bien cómo era su cara, cínica y vengativa. Me latía el corazón de nervios y de cansancio.

—Es la última vez —le dije, deteniéndome para darle dinero, no sé cuánto habrá sido.

Pero no fue la última vez. Todos los días aparecía de repente, suplicante y amenazador, caminando a mi lado, arruinando mi salud, diciendo “es la última vez, doctor”, pero nunca lo era. Me subió aún más la presión, sentía que me iba a explotar el corazón solo de pensar en él. No quería ver más a aquel hombre, ¿qué culpa tenía yo de su pobreza?

Decidí dejar de trabajar por un tiempo. Hablé con mis colegas de la junta de dirección, y acordamos una ausencia de dos meses.

La primera semana fue difícil. No es nada simple dejar de trabajar de pronto. Me sentí perdido, sin saber qué hacer. Pero poco a poco me fui acostumbrando. Me regresó el apetito. Empecé a dormir más y a fumar menos. Veía la televisión, leía, tomaba una siesta después de comer y caminaba el doble de antes, lo que me hacía sentirme mejor que nunca. Me estaba convirtiendo en un hombre tranquilo y comencé a pensar seriamente en cambiar mi estilo de vida, en dejar de trabajar tanto.

Un día salí para mi paseo habitual cuando él, el mendigo, salió de la nada. ¿Cómo había descubierto mi dirección, maldita sea?

—¡Doctor, no me abandone! —Su voz estaba llena de dolor y resentimiento—. Usted es la única persona que tengo en el mundo, no me haga esto otra vez, necesito algo de dinero, ¡ahora sí le juro que es la última vez!

Y acercó bien su cuerpo al mío, conforme caminábamos, y yo podía sentir su hálito amargo y podrido de famélico. Era más alto que yo, fuerte y amenazador.

Caminé en dirección a la casa, con él acompañándome, el rostro ladeado, fijo en el mío, vigilándome curioso, desconfiado, implacable, hasta que llegamos.

—Espéreme aquí —dije.

Cerré la puerta, fui a mi cuarto. Regresé, abrí la puerta y él, apenas me vio, me dijo:

—No me haga esto, doctor, no tengo a nadie más que a usted en el mundo.

No terminó de hablar, o si terminó no lo oí por el ruido del tiro. Cayó al suelo, y entonces me di cuenta de que era un niño enclenque, con acné y de una palidez tan grande que ni siquiera la sangre, que le iba cubriendo la cara, lograba esconder.



UNA ECONOMÍA POLÍTICA  
PARA PERSONAS  
DE DIFÍCIL ACCESO\*

*Joseph Wong\**

A POLITICAL ECONOMY  
FOR HARD-TO-REACH PEOPLE

RESUMEN: Los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la Organización de las Naciones Unidas son inequívocamente claros en su ambición: acabar con la pobreza en todas sus formas en cualquier lugar. Sin embargo, aunque los objetivos de este tipo (por ejemplo, los Objetivos de Desarrollo del Milenio) pueden tener éxito en lo general, no han dado frutos en lo particular. Este trabajo aborda uno de los problemas de esta situación: el difícil acceso a las personas que se encuentran más necesitadas de programas y ayudas.

PALABRAS CLAVE: Marginación, Objetivos de Desarrollo Sostenible, pobreza.

ABSTRACT: The United Nations' Sustainable Development Goals are unequivocally clear in their ambition: to end poverty in all its forms everywhere. However, while goals of this kind (e.g., the Millennium Development Goals) may be successful in general, they have not been successful in particular. This paper addresses one of the problems behind this situation: the difficult access to people who are most in need of programs and support.

KEYWORDS: Marginalization, poverty, Sustainable Development Goals.

RECEPCIÓN: 18 de febrero de 2020.  
ACEPTACIÓN: 10 de marzo de 2020.  
DOI: 10.5347/01856383.0133.000299235

\* Vicerrector de la Universidad de Toronto.

Quiero aprovechar esta oportunidad para compartir con ustedes mi más reciente investigación, que aún está en fase preparatoria, así que, si alguno quiere criticarla o aportar algo, lo agradeceré mucho. También me propongo explicarles cómo es a grandes rasgos la Universidad de Toronto (UTSC) y cómo se estudia allá. La UTSC es muy diferente al ITAM. Por supuesto que el ITAM ocupa un lugar muy especial en la historia política y económica de México (del mismo modo que la UTSC en la de Canadá), pero nuestra univer-

\*\*“The Political Economy of Reaching the Hard to Reach”, conferencia dictada el 25 de septiembre de 2018 en el ITAM, campus Río Hondo, en un evento organizado por el Departamento Académico de Lenguas. Transcripción y traducción de Gabriela Barrientos; revisión y edición de Gabriel Astey.

## UNA ECONOMÍA POLÍTICA PARA PERSONAS DE DIFÍCIL ACCESO\*

idad es enorme. Tenemos aproximadamente 90 000 estudiantes. En este sentido, la UTSC se parece más a la UNAM que al ITAM. Para que logren apreciar esta diferencia de tamaño, puedo decirles que en una ocasión di un curso para 1200 estudiantes con la ayuda de 35 asistentes. En cualquier caso, quiero enseñarles un poco el trabajo de investigación que hacemos y que ustedes podrán conocer si pasan una temporada en Toronto, ya sea que se matriculen en la UTSC, o que vayan como estudiantes visitantes o incluso como estudiantes de posgrado.

A propósito de mi investigación, soy un politólogo educado en Estados Unidos, así que soy el típico politólogo estadounidense; es decir, hago mucho trabajo cuantitativo, estadís-

tico, pero también soy un investigador cualitativo: me gusta hacer trabajo de campo y estudios etnográficos; me gusta hablar con la gente, entender a fondo lo que estoy estudiando.

Hace 20 años mi trabajo se centraba en política social. Sin embargo, recientemente escribí un libro sobre política de innovación y ahora estoy tratando de combinar los dos campos: trato de entender cómo podemos innovar diseñando programas y políticas públicas para beneficiar a las personas más pobres del mundo. Por consiguiente, la primera pregunta que me hice a este respecto fue dónde viven las personas más pobres del mundo.

En el pasado, en la década de 1980, la gran mayoría de las personas más pobres del mundo vivía en países de bajos ingresos; en otras palabras, esa gran mayoría vivía en los países más pobres del mundo. En cambio, en 2010, la gran mayoría de las personas más pobres del mundo vivía en países de ingresos medios. Esta distinción es importante: es lógico que, en la década de 1980, las personas más pobres del mundo vivieran en países muy pobres, pero que en 2010 vivieran en países relativamente ricos ya no tiene tanto sentido, salvo que signifique que durante estos años descubrimos cómo hacer crecer las economías en lo general, pero no cómo hacer que las personas más pobres lo sean menos.

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Organización de las Naciones Unidas están en la base de mi investigación, en parte porque creo que son muy ambiciosos. En los viejos tiempos, cuando hablábamos sobre desarrollo, solo nos referíamos al desarrollo en los países pobres, pero los ODS han logrado que todos los países compartan la misma agenda de objetivos de desarrollo. Por eso, en Canadá (un país muy rico al que le gusta pensar que es amable con sus vecinos del sur) tuvimos que tomar en serio los ODS, porque tenemos problemas de pobreza y de seguridad, así como una gran población indígena sin acceso a alimentos, educación o servicios de salud.

Los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) fueron los predecesores de los ODS y, durante la era de oro del desarrollo milenario (entre 2000 y 2015), progresamos mucho. Redujimos la pobreza en todo el mundo, y creamos nuevas alianzas entre agentes públicos y privados para que tanto los gobiernos como el sector privado trabajaran juntos en la lucha contra la pobreza; además, hicimos de esta lucha una agenda global ideal. Sin embargo, quiero subrayar que hay una razón para que los ODS sean diferentes de los ODM.

Los ODS son inequívocamente claros en sus ambiciones, y creo que el primero de ellos expresa esto per-

fectamente: acabar con la pobreza en todas sus formas en cualquier lugar. No se puede ser más claro: no se trata de reducir la pobreza en alguna de sus formas en algunos lugares, sino de erradicarla del planeta. Bien pensado el asunto, los ODM solamente proponían reducir la pobreza de cierta manera en muchos lugares, en tanto que los ODS tratan de eliminarla por completo, lo cual significa no desamparar a nadie —literalmente, a ninguna persona— si queremos acabar con la pobreza en todas sus formas en todas partes.

Hay que entender y asumir cabalmente este propósito inequívoco de los ODS porque, en su momento, los ODM tuvieron mucho éxito en conjunto, en el agregado de las economías en crecimiento, pero solo en el agregado. Cuando desglosamos los datos, podemos ver que las personas pobres siguen rezagadas porque viven en el campo, en barrios marginados o en una zona de conflicto, o porque son miembros de una comunidad indígena o solo por ser niñas y mujeres. Así, cuando desempaquetamos los datos, lo único que nos queda por decir es que, en términos generales, las cosas mejoraron, pero, en lo particular, encontramos señales muy preocupantes.

Para ponerles un ejemplo, les hablaré sobre uno de los proyectos en los que estoy trabajando en la UTSC, en el que descubrimos que en dos

terceras partes de los países que presentaron una mejora general en salud materno-infantil, también se incrementó la desigualdad. Como les dije, las cosas van bien en lo general, pero en lo particular muchas personas siguen en el rezago.

Uno de mis antiguos estudiantes de doctorado, que ahora es profesor en la Universidad de Richmond, en Estados Unidos, hizo un estudio muy riguroso sobre salud materno-infantil en Chile, y Chile, por si no lo sabían, es un caso ejemplar de éxito en materia de salud, debido a que, en general, mostró mejoras fantásticas en el rubro de la atención médica para ese grupo. Sin embargo, cuando se separan los datos por regiones, se descubre que el 47% de la atención médica materno-infantil mejoró, pero el 41% empeoró; es decir, cuatro de cada diez regiones empeoraron, cuando se suponía que iban a mejorar. La inferencia que este dato nos lleva a hacer es que muchas personas siguen rezagadas porque resulta muy difícil llegar a ellas. En este orden de cosas, debemos alentar a investigadores y estudiantes (al menos yo lo hago en mis clases) a salir al mundo y verlo con los propios ojos, porque los textos y los datos solo nos cuentan un lado de la historia. Si queremos entender cabalmente la pobreza, debemos pasar tiempo en los barrios marginados o en el campo.

Uno de mis primeros proyectos de investigación fue sobre Etiopía.

Ahí estaba yo, en un asentamiento irregular, y una de las cosas que noté fue que no había direcciones postales. Le pregunté a un colega: ¿cómo le entregan algo a alguien aquí si no hay direcciones? ¿Cómo se administra una vacuna de múltiples aplicaciones en un barrio marginal si no hay direcciones? Les pongo un ejemplo parecido: como investigador, he trabajado en muchos barrios marginales del mundo y nunca he podido entrevistar a la misma persona dos veces, simplemente porque no la encuentro en mi siguiente visita. Imagínense ahora tratar de proporcionar a esas personas una fuente de desarrollo, un servicio educativo, un programa de salud infantil. ¿Cómo encontrar a estas personas si son básicamente invisibles? Consideren también que, hasta hace poco, la mitad de la población de la India no tenía identificación y que una tercera parte de los niños del mundo menores de cinco años (es decir, aproximadamente 230 millones) carecen de acta de nacimiento y, por lo tanto, no tienen acceso a servicios públicos de salud o educación. En Etiopía, cuando trabajé allá, la tasa de registro de nacimientos era aproximadamente del 10%, lo que implica que nueve de cada diez niños no existían jurídicamente.

En suma, si queremos llegar a las personas de difícil acceso, necesitamos mecanismos nuevos y más precisos para encontrarlas y entregarles

las cosas que necesitan. Como lo señaló un funcionario brasileño al Banco Mundial, si todos los recursos gastados en políticas sociales en Brasil fueran arrojados desde un helicóptero, tendrían una probabilidad mayor de llegar a los pobres de la que tienen ahora; en otras palabras, la aleatoriedad es más eficaz para ayudar a los pobres que cualquiera de las políticas del Banco Mundial.

Parte de mi trabajo consiste en ayudar a diseñar esas nuevas políticas y mecanismos precisos para llegar a los más pobres. Trabajo con médicos, ingenieros, científicos, programadores, etc., para llegar a las personas de más difícil acceso, y contribuyo a impulsar intervenciones innovadoras para llegar a esas personas, como plataformas móviles, diagnósticos más baratos y mejor capacitación para quienes dan atención al público. Ahora bien, mi trabajo tiene otra dimensión que quiero compartir con ustedes.

Se da por hecho que llegar a la gente de difícil acceso es costoso; tradicionalmente, según los economistas, los costos marginales de llegar a esos beneficiarios son muy elevados. A diferencia de las economías de escala, en las que los productos se abaratan conforme llegan a más gente, en este caso, tras cruzar cierto umbral, el costo marginal aumenta de manera muy abrupta, lo que vuelve muy caro llegar a las personas de más difícil

acceso. Quiero subrayar que las intervenciones en sí no son caras: la vacuna, la computadora portátil, el libro de texto, los micronutrientes en polvo...; lo caro es la administración de una intervención a favor de personas de difícil acceso. Esta consideración es muy importante porque estamos hablando de la relación entre cobertura y costo, y entonces dar cobertura justo a esos beneficiarios va a costar mucho dinero. La cuestión en la que estoy trabajando ahora es cómo demostrar empíricamente esta corazonada teórica.

En busca de datos empíricos, acudí a la epidemiología, que estudia la propagación de las enfermedades transmisibles. En términos epidemiológicos, existen solo dos medidas para enfrentarse a las enfermedades transmisibles: erradicarlas o controlar su propagación. Para erradicarlas, hay que tratar a toda la población contagiada y además asegurarse de que nadie, ni una sola persona, se quede sin vacunar, ya que podría convertirse en vector. El otro camino es controlar la enfermedad, lo que significa que no se vacuna a toda la gente y solo se contiene la transmisión o se reducen los casos de contagio. En este escenario, la economía de la epidemiología exige comparar cuánto cuesta erradicar y cuánto cuesta controlar.

Usando la epidemiología como indicador, pensemos en la erradicación de la enfermedad como análoga a la

erradicación de la pobreza (en ambos casos es imperativo llegar a todas las personas) y pensemos también en el control epidemiológico como análogo a la reducción o mitigación de la pobreza. Con estos datos podríamos calcular los costos de las medidas contra la pobreza.

Los estudios epidemiológicos muestran que el costo de controlar una enfermedad a largo plazo se vuelve más caro conforme pasa el tiempo; en cambio, el costo de erradicarla es más barato a largo plazo pero considerablemente más caro a corto plazo. Aquí está el acertijo. Se puede erradicar una enfermedad de la misma manera que se puede eliminar la pobreza, si se llega hasta la última persona; pero llegar hasta la última persona significa que se tiene que pagar más al principio. Ahora vemos que la decisión es política: ¿queremos pagar más al principio para llegar a cada persona o pagar más en el futuro y simplemente controlar las cosas conforme pasa el tiempo? Esta pregunta me interesa como politólogo: ¿cómo convencer a los votantes de que se debería pagar por erradicar en lugar de pagar por controlar?

Analicemos ahora un conjunto de datos (que confirman mi tesis) sobre los costos de una campaña de educación sobre agua potable, saneamiento e higiene lanzada por la Organización Mundial de la Salud (OMS). Al

principio de la campaña (y conforme su cobertura llegó al 50% de la población), el costo promedio se mantuvo estable, tal como se esperaba; sin embargo, el incremento del costo marginal comenzó a partir del 15% de la cobertura, y cuando llegó al rango que va del 90% al 100%, se había quintuplicado. En otras palabras, para llegar al último 10% de población, el costo marginal fue aproximadamente cinco veces mayor que el costo promedio. Una vez más, con esto solo estoy demostrando económicamente mi argumento: el costo de llegar a las personas de difícil acceso aumenta en razón directa de esa misma dificultad que las caracteriza.

En una investigación conjunta con una de mis estudiantes, intentamos determinar por qué los costos marginales de las intervenciones de la OMS aumentan en el caso de la población de difícil acceso. Descubrimos que había varios factores. Para llegar a estas personas hay que recorrer distancias más largas y por caminos accidentados; en esas circunstancias, cuesta dinero hacer evaluaciones y diagnósticos (a niños desnutridos, por ejemplo) e identificar correctamente a las personas; también cuesta dinero comunicarse con ellas, sobre todo si son analfabetas, y cuesta dinero crear conciencia sobre el agua potable, el saneamiento y la higiene, especialmente en lugares sin conexión a internet. Además, se presentan deseco-

nomías de escala; por ejemplo, en zonas con baja densidad de población, el costo de una intervención per cápita se encarece. Por último, es muy costoso trabajar con personas socio-políticamente marginadas.

Para comprender mejor el encarecimiento de las intervenciones, analizamos los programas de la OMS de enriquecimiento de alimentos básicos con vitamina A (en Etiopía, Nigeria y Filipinas) y descubrimos que las personas ricas reciben la cobertura del programa y las personas pobres, no. Resulta demasiado caro beneficiar a los más pobres y prácticamente imposible, a los socialmente invisibles. Consideremos el caso particular de la intervención en Filipinas: se trata de dos programas de enriquecimiento vitamínico; uno está dirigido solamente a niños desnutridos y el otro es un programa universal (al menos nominalmente) de distribución de vitamina A a toda la población. Si comparamos los costos de ejecución per cápita de los dos programas, descubrimos que el programa universal no implica costos de diagnóstico de desnutrición, precisamente porque la vitamina se reparte indistintamente; en cambio, el programa dirigido a los más desnutridos, a los casos de difícil acceso, tiene un costo adicional y elevado: justamente, el del diagnóstico. Ahora bien, si las personas diagnosticadas con desnutrición viven sobre todo en el campo,

en zonas escasamente pobladas, los costos fijos de ejecución del programa se distribuyen entre un número mucho menor de personas y, per cápita, se incrementan. En suma, la intervención puede costar cinco veces más para un niño desnutrido de difícil acceso que para una persona que se beneficiara por la vía del programa (nominalmente) universal.

Así pues, las conclusiones empíricas a las que he llegado a partir de este análisis son las siguientes:

- 1) ¿Se excluye a las personas a pesar del programa (nominalmente) universal y los programas dirigidos? En efecto, se las excluye.
- 2) ¿Muestran los datos una relación constante entre la cobertura y el costo por intervención? Sí y no; es decir, conforme la cobertura aumenta, en algunos casos los costos suben, mientras que en otros disminuyen. (Dicho sea de paso, en el marco de mi investigación en la UTSC, durante los últimos tres años recluté alrededor de setenta estudiantes de todas las disciplinas, desde la ingeniería hasta las humanidades, para hacer trabajo de campo y comprender cómo se pueden reducir los costos de las intervenciones.)
- 3) ¿En qué proporción se incrementan los costos conforme se extiende la cobertura a las personas de difícil acceso? A razón de tres a cuatro veces; según el estudio que

hicimos sobre los programas de enriquecimiento vitamínico en Filipinas, los costos pueden ser cinco veces más caros.

- 4) ¿Sabemos por qué ocurre este incremento en los costos? En términos generales, sí.

Permítanme terminar esta parte de la conferencia con una reflexión sobre la relevancia de estas conclusiones empíricas, que parecen intuitivamente obvias.

En primer lugar, debemos reconocer que cumplir los ODS y, por lo tanto, llegar a todas y cada una de las personas, va a costar mucho dinero. Esto nos lleva a una segunda implicación: cumplir los ODS no exige una estrategia de distribución, sino de redistribución; se necesita obtener recursos de las personas prósperas para dárselos a los que no tienen prácticamente nada, lo cual también generará costos adicionales, pues se requerirá más redistribución para llegar a los individuos de más difícil acceso. Desembocamos así en una tercera implicación: en la mayoría de los casos, los esfuerzos por llegar a las personas de difícil acceso no funcionan bien desde el punto de vista político, debido a que esas personas, las más pobres y marginadas, son las que tienen menos posibilidades de movilizarse políticamente. La movilización política es necesaria para generar políticas de redistribución, pero el

hecho es que quienes necesitan movilizarse políticamente son los menos propensos a hacerlo. Lo mismo ocurre en el sector privado: si queremos que el sector privado se una a nuestros esfuerzos, es muy poco probable que eso suceda, porque las personas de difícil acceso, en tanto que consumidores, simplemente no valen la pena. Como pueden ver, nos enfrentamos a un fracaso político y de mercado.

Esta es, a grandes rasgos, mi investigación en marcha. Como pueden ver, se basa en muchas disciplinas diferentes. Me reúno a menudo con antropólogos, trabajadores sociales, ingenieros, estadísticos, programadores geoespaciales..., no sé qué hacen, pero me ayudan a interpretar los datos; les digo lo que necesito y me ayudan a resolver cosas. ¿Cómo comenzó este proyecto? Antes, yo estaba perfectamente cómodo como politólogo que escribía artículos académicos para politólogos. ¿Cómo se despertó mi interés por el trabajo interdisciplinario?

Hace unos diez años, la multimillonaria Fundación Bill y Melinda Gates lanzó un desafío a las facultades de ingeniería de todo el mundo para diseñar un inodoro que funcionara sin agua y sin energía eléctrica, que costara menos de cinco centavos de dólar por usuario al día y que convirtiera los desechos humanos en energía reutilizable o, mejor aún, comer-

cializable. Cuando eres Bill Gates puedes hacer cosas como esta: respaldas una idea con millones de dólares y la gente comienza a tomarla en serio. Fuera de broma, tengan presente que, en la India, entre seiscientos y setecientos millones de personas carecen de agua potable o que actualmente mil doscientos millones de personas en el mundo defecan al aire libre. Como saben, estas condiciones insalubres propician la propagación de enfermedades contagiosas, así que el proyecto de la reinención del inodoro es muy relevante.

Mi colega Yu-Ling Cheng, destacada académica, pionera en el campo de la ingeniería química y profesora de tiempo completo en la UTSC, aceptó el reto, y ella y su equipo diseñaron un inodoro. Me gustaría explicarles las bases científicas del inodoro, pero la verdad es que no lo haría muy bien. En esencia, el inodoro funciona con una tecnología de incineración que convierte los desechos humanos en cenizas reutilizables. Yu-Ling me buscó hace diez años para decirme: “No me conoces, soy Yu-Ling Cheng y estoy trabajando en este proyecto. A pesar de que ya tengo todo listo, no sé cómo hacer llegar el inodoro a las personas que lo necesitan. Eres un politólogo y economista con mucha experiencia. ¿Podrías ayudarme? Por bueno, innovador y funcional que sea mi proyecto, resultará inútil si no logro ponerlo en

marcha". Fue así como, hace 10 años, personas de diferentes disciplinas nos coordinamos: ingenieros, psicólogos del comportamiento, expertos en estrategia y logística, integradores de cadenas de valor, antropólogos, químicos, yo mismo, para sacar adelante el proyecto del inodoro. En fin, considero que proyectos como este representan el trabajo más vanguardista y emocionante que se hace en la UTSC.

No sería yo un buen vicerrector si no intentara convencerlos de ir a la Universidad de Toronto y llevar su talento allá. Como ustedes saben, la UTSC es la vigésimo segunda en calidad a nivel mundial y la segunda en investigación, después de Harvard, de manera que todo mundo sabe que se trata de una universidad que se toma la investigación muy en serio. Por mi parte, quiero comunicarles tres cosas sobre lo que significa ser estudiante de posgrado en la UTSC.

En primer lugar, nuestros posgrados son multidisciplinarios. Tenemos cuarenta programas académicos de especialización colaborativa que permiten a los estudiantes aprender de diferentes disciplinas y unir los aprendizajes en proyectos de investigación que llevan los conocimientos al terreno de la práctica, de modo que nuestros estudiantes de posgrado son, de hecho, investigadores.

En segundo lugar (y esto me parece muy notable), el 75% de nuestros inventos y propiedad intelectual

son producto del trabajo conjunto con estudiantes de posdoctorado. Esto es bastante impresionante porque, en general, se cree que en las universidades dedicadas a la investigación, los profesores hacen todo el trabajo creativo y se llevan toda la gloria, mientras que los estudiantes son una especie de subordinados que van de acá para allá haciendo trabajo cuantitativo, pero no es el caso de la Universidad de Toronto. Nuestros programas de posgrado están enfocados no solo en preparar a los estudiantes para tener impacto profesional en el futuro, sino también para generar impacto en el presente, mientras investigan con nosotros.

Por último, destacaré que nuestros programas de posgrado pretenden ser un imán para el talento global. Esa es la razón por la que estoy en México ahora. Hay ciento noventa y cuatro países en el mundo, pero México es uno de los objetivos especiales de nuestro programa de reclutamiento universitario. Me da gusto el hecho de que, en los últimos dos años, el número de solicitudes de estudiantes mexicanos se ha duplicado. Creo que a ustedes les interesará saber que el número actual de estudiantes de posgrado en nuestra universidad supera en 50% al de estudiantes de licenciatura, lo que implica, por ejemplo, que estamos atrayendo a Toronto a los mejores estudiantes de las universi-

dades mexicanas, para que, cuando terminen su posgrado, se integren a la red global de investigadores. Así las cosas, voy a dejarles información sobre becas para estudiantes mexicanos interesados en los posgrados de la UTSC.

Muchas gracias a todos.

### Sección de preguntas y respuestas

**P.** ¿Cómo saber si nuestros datos sobre la pobreza son adecuados o si distorsionan la realidad?

**R.** Esa es una excelente pregunta, porque formula uno de los desafíos a los que nuestra investigación se enfrenta en este momento. Comencé la conferencia diciendo que me interesaba compartir con ustedes una investigación que aún está en pañales. Lo que tú planteas es exactamente el problema que tenemos ahora: necesitamos más datos desagregados, por lo que debemos analizarlos de diferentes formas, y eso implica recopilarlos de maneras distintas. Aquellos de ustedes que sean economistas sabrán que el cálculo del costo marginal requiere información que no provenga de un único momento en el tiempo, porque se necesita analizar el costo individual en diferentes niveles de cobertura. Hay que estudiar los datos a lo largo del tiempo, de modo que hacen falta datos más dinámicos que

puntuales, es decir, datos nuevos. Tu sospecha sobre los datos defectuosos es correcta, porque, por lo general, nos documentamos con datos nacionales agregados. Tratemos entonces de reevaluar las conclusiones empíricas de la investigación en marcha. A propósito de la primera conclusión —que se excluye a las personas a pesar del programa (nominalmente) universal y los programas dirigidos—, creo que podemos obtener más evidencias para responder que sí. En cuanto a la segunda —que los datos a veces muestran y a veces no una relación constante entre la cobertura del programa y el costo por intervención—, creo que podemos explicar mejor los casos de relación constante que los de relación inconstante. Ahora bien, en el caso de la tercera —en qué proporción se incrementan los costos conforme se extiende la cobertura a las personas de difícil acceso—, me parece obvio que necesitamos responderla con mayor precisión, a partir de datos nuevos y mejores, y no con los que tenemos ahora.

**P.** ¿Cómo podemos las y los estudiantes de Ciudad de México, ayudar a alcanzar los ODS sin ser genios como usted? ¿Hay alguna actividad o método que tenga usted en mente para compensar la falta de conciencia sobre las condiciones de vida de las personas en el campo?

**R.** Lo primero que debo decir es que no se trata de un problema exclusivamente rural. Cuando vas a los barrios urbanos marginales, la situación es aún más deprimente, porque hay una concentración de población tan alta que quizá alcanzarías una tasa elevada de acceso a las personas necesitadas de ayuda si dejaras caer en paracaídas los recursos sobre los asentamientos marginales. En las favelas de Río de Janeiro, por ejemplo, no podemos ni siquiera entrar (nadie, ni la policía, puede entrar). Como ves, hay zonas que, por ahora, son de acceso imposible, de manera que, cuando trabajamos en Brasil, lo hacemos en la ciudad de Salvador, en el estado de Bahía. Para darte otro ejemplo, en algunos barrios marginales en Salvador, el gobierno no sabe dónde vive nadie, aunque los habitantes se conocen bien entre ellos, por lo que la comunicación con la gente de los barrios nos permite censar las favelas y obtener mejores resultados.

En suma, respondiendo a tu pregunta, la dificultad de acceder a las personas tiene muchas variantes, pero, si nos enfocamos en lo que los estudiantes pueden hacer, te diré que tengo un ejército de estudiantes que han leído los avances de nuestra investigación, han logrado una mejor comprensión de algunos de los problemas de fondo y nos han dado ideas interesantes sobre cómo llegar a estas

personas. Te doy un ejemplo: una de las razones por las cuales las madres en Sudáfrica no registran a sus hijos al nacer es porque, después de dar a luz, están cansadas, adoloridas y deseosas (y, en muchos casos, necesitadas) de irse cuanto antes a su casa. A esto, añádele que el Departamento del Interior sudafricano impone penalizaciones muy altas a las madres que no registran a sus hijos durante los primeros 30 días después del parto, lo cual desincentiva todavía más a las madres a llevar a sus hijos a registrar después de los 30 días, sabiendo que el gobierno las sancionará. Dadas estas circunstancias, uno de mis estudiantes creó una aplicación que permite a las madres de recién nacidos enviar al Departamento del Interior un mensaje de texto que dice: “Prometo registrar el nacimiento de mi bebé dentro de los seis meses siguientes”, y con eso basta para fomentar que los niños sudafricanos se vuelvan jurídicamente visibles. Les hablé de este mecanismo a amigos míos en Nigeria, donde se vive una situación similar, y decidieron adoptarlo, de modo que mi estudiante de 18 años encabezará pronto un programa de registro de recién nacidos en Nigeria. No quiero decir que tienes que ir a Nigeria para lograr algo similar, sino más bien que reflexionar con un enfoque práctico sobre estos problemas nos lleva a encontrarles soluciones bastante buenas.

**P.** Antes que nada, muchas gracias por la conferencia, doctor Wong. Como dijo en su presentación, necesitamos crear nuevas políticas. Veo dos problemas: la existencia de personas de difícil acceso, pero también que esas personas quizá no se dan cuenta de que necesitan movilizarse o visibilizarse políticamente. ¿Cómo podríamos resolver estos problemas? ¿Debemos crear más conciencia política o lograr que esas personas se vuelvan más accesibles?

**R.** La respuesta corta que daría un economista es que tienes que hacer un experimento: debes hacer una intervención en un solo lugar (es decir, una prueba controlada aleatorizada) e intentar descubrir cuál es la forma más rentable de mejorar los resultados. Con todo, creo que estás preguntando algo mucho más profundo. Hay dos puntos por considerar.

En primer lugar, hay que saber si las personas toman las decisiones correctas por el hecho de contar con la información correcta o, en otras palabras, si basta con proveer información a las personas para empoderarlas. ¿Qué sabemos al respecto? Sabemos, por ejemplo, que empoderar a las madres con información sobre nutrición es una forma mucho más eficaz de mejorar los índices de cuidado infantil que empoderando o informando a los padres. La segunda

cuestión es cómo lograr que, una vez que accedes a la gente, haga exactamente lo que quieres que haga (y si esta pretensión es aceptable). Hay prácticas culturales profundamente enraizadas en las personas de difícil acceso; por ejemplo, cuando finalmente llegas a estas personas y les has conseguido un inodoro, ¿cómo las convences de que lo usen? Cuando llevamos los inodoros a las aldeas de la India, como claramente son caros y muy voluminosos, no pudimos ponerlos en cada casa, así que los pusimos en el centro de la aldea, lo que no resultó positivo para las mujeres y las niñas: no salían de noche a usar el baño porque ahora tenían que ir solas, así que, básicamente, al tratar de hacer algo positivo, en realidad estábamos restringiéndoles a niñas y mujeres el uso del baño durante, prácticamente, 12 horas diarias.

En suma, planteaste una pregunta interesante. ¿Se puede crear conciencia para cambiar el comportamiento de las personas (o tratar de cambiarlo) sin primero entender por qué se comportan así? Se trata de una pregunta profunda que tendríamos que formularnos si queremos diseñar programas de intervención basados en algo más que pruebas controladas aleatorizadas, que solo arrojarán datos. Considero que tu pregunta es profunda e importante.



*ALBOROTO Y MOTÍN DE MÉXICO  
DEL 8 DE JUNIO DE 1692:  
HISTORIA Y LITERATURA  
EN LA CREACIÓN DE UNA  
APOLOGÍA DEL PODER*

---

*Danaé Torres de la Rosa\**

*ALBOROTO Y MOTÍN DE MÉXICO DEL 8 DE JUNIO  
DE 1692: HISTORY AND LITERATURE  
IN CREATING AN APOLOGY FOR POWER*

RESUMEN: *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692* es una muestra de las complicaciones que puede causar la clasificación genérica de un texto. Escrita como una suerte de propaganda política, la obra de Carlos de Sigüenza y Góngora es para algunos un texto histórico y, para otros, un texto literario. En todo caso, constituye un gran ejemplo de la función sincrónico-social que tenía la literatura en ese momento político.

PALABRAS CLAVE: Género epistolar, Nueva España, Sigüenza y Góngora.

ABSTRACT: *Alboroto y Motín de México del 8 de junio de 1692* is a demonstration of the complications that the generic classification of a text can generate. Written as a kind of political propaganda, this work by Carlos de Sigüenza y Góngora is a historical text for some and, for others, a literary artifact. Anyhow, it makes a good example of the synchronic-social function that literature had at that political moment.

KEYWORDS: Epistolary genre, New Spain, Sigüenza y Góngora.

RECEPCIÓN: 5 de junio de 2019.

ACEPTACIÓN: 21 de junio de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299236

\* Departamento Académico de Lenguas, ITAM.

*ALBOROTO Y MOTÍN DE MÉXICO  
DEL 8 DE JUNIO DE 1692:  
HISTORIA Y LITERATURA  
EN LA CREACIÓN DE UNA  
APOLOGÍA DEL PODER*

*Si la historia es el registro de los hechos del hombre,  
la literatura es el hilo dorado que expresa  
sus sueños y aspiraciones.*

IRVING A. LEONARD

160

Como sucede en buena parte de los textos en prosa escritos en el periodo novohispano, los límites genéricos están desdibujados y conviven las crónicas y la prosa de ficción. Sin embargo, más allá de las estrechas clasificaciones, el principal problema es marcar una frontera entre la historia y la literatura en textos creados a partir de un doble principio: enseñar y deleitar que, en estos tiempos, se podría interpretar como “historiar por medio de la retórica”. Uno de los casos más sobresalientes son las *Cartas de relación* que Hernán Cortés dirigió a Carlos V, enfocadas desde un punto de vista cronístico sin perder valor literario. Es cierto, los marbetes modélicos permiten tener un punto de partida, pero, cuando nos enfrentamos

a periodos sociales tan complicados como el virreinato, no se puede cerrar los ojos y decir que la producción literaria debe ser exclusivamente para el goce y que la historia no se apoya en la retórica para argumentar una visión del mundo. La literatura, como manifestación social, no puede desvincularse de su función original en el momento en el que fue creada.

Las cartas de relación, si bien forman parte del género epistolar, tienen características propias y son un magnífico ejemplo de la complejidad retórica que colmó la pluma de los escritores novohispanos. No hay que perder de vista que el proceso de conformación de la literatura diferenciada de la historia es un fenómeno que aún causa polémica en nuestros días

(recuérdese la novela histórica y la nueva novela histórica) y que las necesidades sociales requerían que la literatura transmitiera un mensaje, muchas veces, a petición de los mecenas. Por tanto, en este trabajo analizaré *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692* como una expresión de las complicadas delimitaciones entre historia y literatura que pone de manifiesto una condición de la creación literaria en ese momento: el apoyo político que significaban estos textos en un marco en el que la clave es la palabra escrita. Si bien *Alboroto y motín* es una carta de Carlos de Sigüenza y Góngora dirigida a Andrés de Pez, tiene una fuerte carga apologética del conde de Galve, quien era su mecenas en ese momento. El texto, aparentemente escrito para un círculo particular, contiene indicios de que el autor pensaba en su posible publicación fuera de la Nueva España, quizás por iniciativa del propio Galve, como ha señalado Iván Escamilla.<sup>1</sup> *Alboroto y motín* parece un texto histórico, pero las técnicas discursivas lo insertan en el rubro literario, lo cual se manifiesta en los estudios que se le han dedicado a lo largo de los años, entre los que destacan los trabajos

<sup>1</sup> Iván Escamilla, “El Siglo de Oro vindicado: Carlos de Sigüenza y Góngora, el Conde de Galve y el tumulto de 1692”, en Alicia Mayer (coord.), *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, 2001, México, UNAM, t. 2, pp. 179-203.

de Irving A. Leonard, quien fue el que redescubrió y publicó la carta.<sup>2</sup> Los estudios literarios son escasos, lo cual es una clara señal de la recepción que ha tenido; sin embargo, sobresalen los estudios de Kathleen Ross,<sup>3</sup> Rossana Nofal,<sup>4</sup> Joaquina Navarro<sup>5</sup> y Antonio Lorente Medina.<sup>6</sup>

Sigüenza y Góngora desarrolla su argumentación apologética por medio de estrategias que venía trabajando desde obras anteriores y que, sin descuidar sus preocupaciones, tratan de ordenar su discurso y validarlo continuamente. De esta manera, historia y poder se conjugan para crear una versión oficial de un hecho que consolidó el desprestigio del gobierno del conde de Galve, pues, como recuerda Escamilla, “no debió el puesto a méritos militares o administrativos, sino al favoritismo, el nepotismo y la corrupción a través de las cuales la

<sup>2</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*, 1932, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.

<sup>3</sup> Kathleen Ross, “*Alboroto y motín de México: una noche criolla*”, *Hispanic Review*, 56/2 (1988), pp.181-189.

<sup>4</sup> Rossana Nofal, “La letra y el poder en la colonia: *Alboroto y motín de los indios en México*”, *Cuadernos Americanos*, 9/49 (1995), pp. 231-235.

<sup>5</sup> Joaquina Navarro, “Algunos rasgos de la prosa de Carlos de Sigüenza y Góngora”, en Jaime Alazraki, et al., *Homenaje a Andrés Buarque*, 1976, Indiana, The American Hispanist, Inc., pp. 243-249.

<sup>6</sup> Antonio Lorente Medina, *La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana*, 1996, México, UNED-FCE.

casta nobiliaria española controlaba el gobierno de la monarquía”.<sup>7</sup> La relación con el virrey fue fundamental para Sigüenza, que en 1690 había estabilizado su situación laboral, apoyando en gran número de comisiones.<sup>8</sup>

### La historia como literatura

Definir con exactitud los límites entre la función histórica y la literaria es un problema difícil, no por la falta de elementos distintivos, sino por su intrínseca filiación política. Los intercambios genéricos fueron frecuentes en las obras literarias de los Siglos de Oro españoles, influencia que no tardó en llegar a la Nueva España, donde “empieza a ilustrar algunas de las manifestaciones de la disolución del barroco literario en el mundo hispánico”.<sup>9</sup> La prosa novohispana parece oscilar entre los temas religiosos y los históricos, evidentemente por una fuerte relación con la sociedad. La narrativa, como explica Hayden White, “está íntimamente relacionada con, si no está en función de, el impulso a moralizar la realidad, es decir, a identificarla con el sistema social que está en la base de cualquier moralidad imaginable”.<sup>10</sup> De nuevo,

se debe recordar que la literatura estaba asociada a una visión del mundo que siempre tiene un referente socio-histórico. En el caso de *Alboroto y motín* su asociación está en el poder virreinal, pues todas las manifestaciones literarias estaban condicionadas por solicitud directa o indirecta de sus mecenas. Para Sigüenza, la materia histórica representaba la oportunidad de retomar sus inquietudes literarias, vinculándolas a las necesidades del conde de Galve. La anécdota, sin estar en segundo plano, sirve para exaltar las virtudes del virrey y limpiar su imagen pública, verdadera motivación del erudito. La historia, por sí sola, no sirve para estos fines, pues los hechos reales comprobaban la ineficacia del virrey; por el contrario, el tratamiento de la historia por medio de recursos narrativos y retóricos inclina la balanza a favor del conde, festejando su actitud a pesar de que sus acciones no fueron heroicas.

El texto inicia con las siguientes palabras: “En moneda nueva de nuestros malos sucesos pago de contado a Vuestra Merced en esta carta (que será bien larga) lo que, de las muchas noticias que los de la Europa me dio en la suya” (p. 224).<sup>11</sup> Una

<sup>7</sup>Escamilla, *op. cit.*, p. 188.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 187.

<sup>9</sup>Navarro, *op. cit.*, p. 243.

<sup>10</sup>Hayden White, *El contenido de la forma*, 1987, Barcelona, Paidós, trad. de Jorge Vigil Rubio, p. 29.

<sup>11</sup>Utilizo la edición modernizada de Sigüenza y Góngora, “Apéndice B”, en Irving A. Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Un sabio mexicano del siglo XVII*, 1984, México, FCE, trad. de Juan José Utrilla, pp. 224-270. Para citas textuales solo pondré el número de página entre paréntesis.

primera pregunta que surge de la lectura es por qué utilizó Sigüenza, como forma principal, la epístola en lugar de una crónica formal. Se puede vincular esta carta de relación con la función noticiosa, pues, como afirma Escamilla, “la forma epistolar adoptada por el autor estaba estrechamente relacionada con los *mercurios* y *gacetas* de la época, en los que con frecuencia se reimprimían presuntas cartas de particulares conteniendo las últimas noticias sobre los temas de actualidad”.<sup>12</sup> La práctica no era desconocida para el sabio, pues un año antes había escrito *Relación de lo sucedido a la Armada de Barlovento a fines del año pasado y principios de este año de 1691*, y el año siguiente hizo lo mismo con la *Relación que hace de la derrota y conocimiento del puerto y bahía de Panzacola, hoy nombrada Santa María de Galve*, y en 1695 publicó el *Mercurio volante, con la noticia de la recuperación de las provincias del Nuevo México*. En todos los textos se “divulgaba[n] las noticias de hechos contemporáneos y, como otras relaciones, crónicas y gacetas de la época, formaba[n] parte de la literatura periodística del virreinato.”<sup>13</sup> La única referencia textual a su clasificación

genérica, más o menos formal, es la breve narración del heroísmo del sabio:

Yo también me hallé entonces en el palacio porque, entregándole el santo óleo a un ayudante de cura, me vine a él; pero, no siendo esta carta relación de méritos propios sino de los sucesos de la noche del día ocho de junio, a que me hallé presente, excusaré, desde aquí para lo de adelante, referirme nudamente lo mucho (o nada, o lo que quisieron émulos que nunca faltan) que, sin hacer refleja a mi estado, hice espontánea y graciosamente. [p. 264]

Si bien, la complicada fusión entre historia y recursos literarios parece mover la balanza al lado científico, la originalidad está en que Sigüenza se encarga de representarlas sin la severidad formal de la prosa propia de las crónicas.<sup>14</sup>

Otra de las razones que Escamilla señala respecto a la posible elección de la forma epistolar para *Alboroto y motín*, responde, estructuralmente, a una misiva que atacaba a Galve, respondiendo puntualmente a cada acusación.<sup>15</sup> Esta aseveración

<sup>14</sup> Navarro, *op. cit.*, p. 245.

<sup>15</sup> Escamilla, *op. cit.*, p. 195. Antonio Lorente Medina coincide con esta idea (*La prosa de Sigüenza y Góngora*, pp. 144-145 y “Don Carlos de Sigüenza y Góngora, un sabio polémico”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Oriental planeta evangélico*, 2008, Madrid-Fráncfort, Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, p. 47).

<sup>12</sup> Escamilla, *op. cit.*, p. 194.

<sup>13</sup> William G. Bryant, “Notas al *Mercurio volante*”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Seis obras*, 1984, Caracas, Ayacucho, p. 161.

no es gratuita, pues en varias ocasiones sugiere la existencia de las cartas: “El crecimiento con que se hallaba la laguna de Texcuco a veintidós de julio, dio motivos a los pusilánimes para que dijese en voces que se anegaba México. [...] A todos ellos dio Su Excelencia gratos oídos y, siendo su deseo dar gusto a todos y acertarlo todo” (pp. 234-235). Las críticas se hicieron cada vez más fuertes, llegándose a enviar misivas al rey: “Habían llegado noticias muy individuales de todo lo antecedente al señor virrey y, aunque por su uniformidad las tenía por ciertas, pareciéndole digna de conmiseración y de lástima la voz del pueblo, por especial decreto en que la propuso consultó a los señores del Real Acuerdo lo que debía hacer” (p. 241). Leonard rescató tres cartas dirigidas al monarca español, firmadas por los llamados “vasallos leales al reino de México”, un grupo de inconformes del gobierno de Galve que escribieron directamente al rey, informando la verdadera situación en Nueva España, por lo que, como deduce Escamilla, “debieron tener excelentes contactos en la corte y no pocos partidarios en el virreinato”.<sup>16</sup> Lo que llama la atención en *Alboroto y motín* es que haya sido escrito casi tres meses después del hecho y de que se divulgaran las cartas de los vasallos. La cercanía estructural de ambas misivas parece

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 190.

indicar que el contenido de las cartas injuriosas llegó rápidamente a oídos del virrey.<sup>17</sup>

La forma epistolar, aun bajo los elementos formales propios del género, ofrece una variabilidad temática y cierta complicidad con el lector implícito, de ahí que la cortesanía sea un valor fundamental en la creación literaria de la época.<sup>18</sup> El valor noticioso de estas cartas de relación está imbricado con su receptor directo e indirecto (en el caso del *Alboroto*, el almirante Andrés de Pez y los lectores

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

<sup>18</sup> Sin profundizar en el tema, llaman la atención las constantes referencias a los jesuitas (orden de la que fue expulsado), ensamblando su discurso histórico con el cortesano. La descripción de Francisco de Aguiar y Seijas es hiperbólica: “Preguntárame Vmd. las ocupaciones de nuestro santo arzobispo en esta ocasión, y aunque, con responder que hacía la que hace siempre, lo decía todo, quiero, pues no nos oye, decirle aquí una sola cosa de lo mucho que hizo. [...] Visitó los arrabales, los barrios, las estancias y pueblecillos de indios que anegó el agua, dejando no una sola, sino muchas veces abastecidos de todo a sus moradores; ¡dichosos los que vivimos en este tiempo para ver esta, sin tener para qué envidiar el de don Juan Limosnero!” (p. 234). Esta caracterización hagiográfica exaltará el valor simbólico de la figura del arzobispo cuando él salga a calmar a los amotinados. La relación entre el arzobispo y Sigüenza necesitaría un estudio propio, pero las palabras de Manuel Romero de Terreros cuentan una de tantas anécdotas curiosas: “En una ocasión, el señor Aguiar y Seijas endilgó una reprensión que Sigüenza no consideró merecer y contestó al prelado altivamente, con lo cual este, con la muleta que traía, le quebró los anteojos y le bañó el rostro de sangre; pero este incidente fue nube pasajera que no empañó la amistad y respeto que mutuamente se tenían” (“Prólogo”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Relaciones históricas*, 1972, México, UNAM, p. xviii).

en España) En el siguiente ejemplo, la intención real y la cortesanía no pueden desvincularse:

Todo sucedió en él como el deseo quería, porque solo le asistía el deseo de acertar en todo; por el cariño con que Vmd. mira a este príncipe, bien sé que se complaciera que yo dejase correr la pluma en tan noble asunto, pero, protestando de que cuanto dijere en esta carta se pudiera escribir una difusa historia, vaya solo en compendio lo que, para prueba de aquella voz común, viene a propósito. [p. 225]

Sigüenza no puede decir (ni aquí ni en otros textos realizados por petición o a favor del conde de Galve) que el virrey le solicitó un texto de apoyo. La estrategia está en disfrazar las verdaderas intenciones (usando otro destinatario, dedicarlo) y sugerir que el receptor de la misiva se congratulará con las palabras de don Carlos, pues siente la misma estima por el “príncipe”; sin embargo, cubriendo las pistas, Sigüenza se adelanta y declara que, pese al afecto por el conde, su historia no estará cegada por la subjetividad.

Partiendo de la idea de que, en los tiempos de Sigüenza, los límites entre historia y literatura están entrelazados, la concepción de un solo tipo de prosa en los textos tampoco es válida; por ejemplo, Leonard demostró

en *Los libros del conquistador* que los cronistas de la conquista recibieron una fuerte influencia del lenguaje caballeresco de la ficción sentimental.<sup>19</sup> Asimismo, no hay que olvidar que para Sigüenza, los principales modelos, aparte de los clásicos y la historiografía renacentista, fueron las crónicas de la conquista,<sup>20</sup> ya lejanas en el tiempo y conocidas por los lectores novohispanos; por tanto, no sería raro que Sigüenza retomara elementos de estas crónicas para exaltar la figura del virrey. Sin duda, el texto está marcado por la cortesanía, pero la aparición de elementos novelescos no es casual, principalmente en la caracterización del conde de Galve. En varias ocasiones, Sigüenza llama al virrey “príncipe cristiano”, apelativo dado por las continuas referencias a su religiosidad; por ejemplo, la conducta momentos después del motín:

¡Oh qué aflicción sería la de este príncipe, viéndome allí encerrado! Los suspiros y tiernas lágrimas de su afligida esposa, por una parte; por otra, la refleja a la ingratitud de la plebe para cuyo sustento se afaná tanto; y por otra, la ciencia de la ninguna prevención y armas de los que allí estaban. [p. 266]

Don Carlos no escatima los recursos para ensalzar la figura de su virrey,

<sup>19</sup>Ross, *op. cit.*, p. 187.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 188.

y dedica una gran parte de la narración a describir “Algunas realizaciones del Conde de Galve”, alrededor de diez hazañas llenas de virtud y gloria. En la retórica del sabio, estos logros son demostraciones de la capacidad política del conde y de la búsqueda del ideal caballeresco: la fama por medio de la superación de pruebas gracias al amor que tiene por sus gobernados.

Las pruebas son, en su mayoría, batallas que gana rápida y económicamente (de nuevo, otro ajuste a la versión que tachaba al conde de mal administrador): desalojar a los piratas de la Laguna de Términos, a la cual manda más armas, a diferencia de lo que pasó en México; el enfrentamiento contra los franceses en Barlovento, “que no tuviera lugar este buen suceso en nuestras historias, si la vigilante providencia de este gran príncipe, con órdenes tuyas (y sin ejemplar), no se lo hubiera puesto en las manos a los que gloriosamente lo consiguieron” (p. 227); la sublevación de los tarahumaras, sofocada rápidamente; la defensa de Luisiana, etc. En estos momentos el virrey aparece como un estratega que, además de preciso, ahorra recursos: “si siempre fueran como los ministros de que aquí se valió Su Excelencia cuantos sirvieren en obras reales ¿quién duda que en todas ocasiones fuera lo propio?” (p. 228).

El ideal religioso, más allá del epítome de “príncipe cristiano”, viene de las recurrentes menciones del apego (y apoyo) a la Iglesia; por ejemplo, una de las atrocidades de los piratas de la Laguna de Términos había sido cortar la nariz y las orejas a un sacerdote, lo que desencadenó la ira divina, así que “pedía este detestable delito venganza al cielo y, queriendo ser el instrumento para conseguirla, este celoso príncipe mandó a armar una fragata” (p. 226). La construcción de iglesias y un seminario es otra anécdota sugerente: “¡Cuántas dificultades se hubieron de vencer y aun atropellar para conseguirlo! [...] Echando mano Su Excelencia de una barreta, comenzó a demoler las casas que ocupaban el sitio donde debía erigirse; no con menos empeño y resolución se afana este príncipe con ilustrar a México” (pp. 228-229); lo mismo que el adoctrinamiento de los chichimecas y otras acciones. La religiosidad de Sigüenza no se contentaba con mostrar un virrey temeroso de Dios, sino que también validaba su posición política con el apoyo a las diversas congregaciones que evangelizarían el norte, misión tan extraordinaria que “deberale por esto la Iglesia católica a este cristiano príncipe cuanto se logrará sin duda en tan sagrada empresa” (p. 229). De cualquier manera, el episodio que más llama la atención de este aspecto (por lo ridículo y mal construido

que resulta) es la justificación de la salida del conde de Galve de su casa, el 8 de junio, día del *Corpus Christi*:

Sé, de persona que se halló presente, haberse levantado Su Excelencia de la mesa sin probar bocado, no porque a la noticia del día antes se le hubiese en el presente añadido otra, sino porque, quizá, el inminente riesgo en que se hallaba entonces (por la especial providencia con que atiende Dios a los príncipes) inadvertidamente le inquietaba el ánimo. [p. 253]

Un virrey reflexivo y avisado por la Providencia que, siguiendo con las tradiciones de sus antecesores y, sobre todo, con sus deberes cristianos, huye a refugiarse:

Este desasosiego, o, por mejor decir, su mucha religión le valió la vida, porque, saliéndose a cosa de las cuatro de la tarde de su palacio, se fue a la iglesia de San Agustín en que asistió a la solemnidad del Santísimo Sacramento, y de allí a la de San Francisco, donde como siempre lo han estilado sus Excelentísimos predecesores. [p. 253]

La cobardía del virrey es disfrazada con una serie de sucesos ineludibles del deber cristiano y, bajo el amparo de su religiosidad, en la visión de Sigüenza, su imagen no queda ridiculizada, sino que, por el contrario, la ennoblece.

La solución a los problemas tras los embates climáticos es también una de las pruebas que el conde de Galve gana ejemplarmente: su respuesta a la hambruna es proseguir “las diligencias para remediarla y aun con mayor eficacia” (p. 243); cuando suceden las inundaciones, “antes que diese el grito para pedir el remedio, lo tenía premeditado y aun conseguido el señor virrey” (p. 232); bajo su supervisión, las obras hidráulicas acabaron pronto; incluso en uno de los momentos más intensos del motín, la buena voluntad del virrey sobrepasa de la violencia de los indios: “se cargaron todas las armas de fuego aquella noche; pero, a lo que yo presumo, con sola pólvora” (p. 252) [...] “y, sin duda alguna para espantarlos, comenzaron a dispararles con sola pólvora” (p. 255). No obstante, gran parte del triunfo del conde de Galve sobre las tragedias se debe a los consejos del sabio quien era, en este caso, nada menos que Sigüenza: “Pareciome (después de haberlo premeditado por muchos días) que, para que no se anegasen otra vez los barrios occidentales de la ciudad, no bastaba esto y, proponiendo para conseguirlo una nueva acequia, aprobó Su Excelencia mi dictamen y me encargó esta obra” (p. 237). Con la evidente distancia que hay entre don Carlos y los magos medievales, el punto de encuentro está en la virtud del conde de escuchar la opinión de su consejero.

Otro de los aspectos que Sigüenza busca resaltar en el virrey es la buena fama, en respuesta a las acusaciones que andaban de boca en boca; la defensa de San Juan de Ulúa es primordial para entenderlo: “habiéndose perfeccionado todo esto en no muchos meses y con moderados medios, en comparación a la obra ella misma, sin otro epígrafe conservará, sin duda, el nombre de Su Excelencia por muchos siglos” (p. 228). Aunados a esta característica están un par de recursos muy socorridos en las obras literarias: la falsa modestia cuando señala (recordando la lucha de Barlovento) que “escribí el año pasado un librito y lo di a la estampa; dije en él algo de lo mucho que le debe a Su Excelencia la Nueva España y aquí, con aditamento de mayores cosas, porque todo esté junto, repetiré lo propio” (p. 227); y el uso de hipérbolos, como en la siguiente pregunta retórica: “pero, ¿para qué quiero cansarme refiriendo los parajes anegados, uno por uno? Todo era agua” (pp. 233-234).

Sin ánimos de realizar una lectura anacrónica de un texto típicamente híbrido, los tintes caballerescos sirven de andamios para construir un discurso inmerso en la cortesanía y dan soltura a la narración, característica que no era propia de las crónicas más comentadas. La novelización de la historia ha sido uno de los recursos más usados

por la tradición pues, como afirma White,

[l]a relación entre la historiografía y la literatura es, por supuesto, tan tenue y difícil de definir como la existente entre la historiografía y la ciencia. Sin duda esto se debe en parte a que la historiografía occidental surge frente a un trasfondo de un discurso distintivamente literario (o más bien “novelesco”) que se configuró él mismo frente al discurso más arcaico del mito.<sup>21</sup>

Los préstamos entre los mismos géneros literarios, la epístola y la novela, aparecen en la narración hiperbólica y detallada,<sup>22</sup> muestra de que la concepción de la materia histórica estaba en función del poder, de ahí que Ross señale que “la identificación total del criollo con español llama la atención, especialmente si pensamos que en otros libros Sigüenza frecuentemente expresaba un americanismo ya muy desarrollado”.<sup>23</sup> Esto manifiesta una clara posición política que, sin estar tan alejada de los intereses de Sigüenza (siempre demostró cierto criollismo), sí radicaliza su opinión.

<sup>21</sup> White, *op. cit.*, p. 62.

<sup>22</sup> Ross, *op. cit.*, p. 183.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 184.

## La literatura como historia

Sigüenza y Góngora fue un hombre devotamente religioso, como lo han demostrado, entre otros, Ernesto de la Torre y Alicia Mayer,<sup>24</sup> pero también fue un erudito, un hombre de ciencia; es un caso peculiar para nuestro punto de vista posmoderno, pues en él se conjugan ambas posturas. Lo que llama la atención no es la visión providencialista por sí sola, sino que vaya de la mano con el rigor analítico. De esta manera, la historia oficial se construye a partir de fundamentos reales, pero siempre amparada por la mano de Dios.

Por ejemplo, la creación de la figura del “príncipe cristiano” en el conde de Galve se debe a la exaltación de sus virtudes (la caridad, su religiosidad, la prudencia), en pruebas continuas por el destino y la Providencia. La cuestión que es necesario resaltar es la del destino fatal del 8 de junio presagiado por las calamidades que habían sucedido. En primer lugar están los terribles aguaceros que cayeron por varios días, seguidos por la inevitable pérdida de cosechas y la consiguiente falta de alimento. Tras nuevas lluvias, acontece un eclipse de sol que

trajo el pánico y un sin fin de supersticiones. El frío y las lluvias continuadas originaron la plaga del *chiahuiztli*, que acabó con el resto de las cosechas; siguió una nevada y culminó con la ira y descontento de la población. Hay que subrayar que todos estos acontecimientos fueron fenómenos naturales que, cuando Sigüenza los nombra, parecieran de “mal agüero”. En efecto, semejan castigos bíblicos por los pecados del pueblo, pero haciendo una lectura más detallada, notamos la precisión científica con la que describe las razones que los provocan. No hay nada de mágico en los incidentes, y uno es consecuencia del otro: la pérdida de las cosechas se debió a la lluvia que también produjo la plaga, el eclipse estaba pronosticado en los almanaques, etc. El autor utiliza estos recursos no solo como prueba de sabiduría, sino como sustento de los hechos y de su argumento. Si su intención hubiera sido únicamente la de relatar los incidentes, pudiera haber omitido toda la serie de acontecimientos y fenómenos naturales. No es en vano esta larga lista, ni mucho menos su precisión. De igual manera que este listado de triunfos y logros, la explicación detallada desde meses antes del suceso es definitiva. Desmiente la interpretación esotérica de los hechos con explicaciones que se basan en sus conocimientos científicos. El mejor ejemplo lo tenemos

<sup>24</sup>Ernesto de la Torre Villar, “Sigüenza y Góngora, hombre religioso”, en Alicia Mayer (coord.), *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, 2000, México, UNAM, t. 1, pp. 233-242; y Alicia Mayer, “El guadalupanismo en Carlos de Sigüenza y Góngora”, en *ibid.*, pp. 243-272.

luego del primer periodo de lluvias que relata, en una sección que Leonard separó con el título de “Sigüenza, ingeniero”, y no es gratuito:

El peso gravísimo de tanta agua, buscando vaso en qué descansar, comenzó luego al instante a precipitarse por las barrancas y arroyos secos y, recogiénose en el riachuelo que llaman Los Remedios sin poder estrecharse a su caja tanta avenida, rebosó espantosamente por todas partes. Llevábase consigo cuanto encontraba, con privilegiar a las casas de los indios. [p. 231]

En estas palabras, Sigüenza analiza las razones por las que el río se desbordó e inundó varias zonas, sin detenerse en las casas de los “consentidos de Dios”, los indios, con lo que se empieza a construir la imagen de “ignorantes y malagradecidos” que será la clave de la ira de la Providencia. Ejemplos a lo largo del texto hay muchos, pero basta anotar uno más para señalar el rigor con que Sigüenza describe su minucioso trabajo, el episodio del *chiahuiztli*: “No pude ver en las cañas y espigas de una macolla sino manchas prietas y pequeñísimas como las que dejaban las moscas hasta que, valiéndome de un microscopio, descubrí un enjambre de animalillos de color musgo” (p. 240). De inmediato reflexiona que su aparición seguramente se debía a las condiciones climatológicas. Así, los

terribles presagios que provocaban los sucesos, en opinión de los indios, son desmentidos por la ciencia.

El punto contrastante está en el énfasis que Sigüenza hace de las supersticiones y en la reacción de la plebe cuando ocurren los desastres; por ejemplo, al encontrar enterradas las figurillas de barro de españoles acribillados, el sabio la atribuye a la todavía reticente manifestación de las tradiciones prehispánicas (p. 249) y no duda en anotar la charlatanería de los indios, porque así se pueden ver desvirtuados frente al lector. El pulque desempeña un papel fundamental en la recreación de Sigüenza, pues al ser una bebida embriagante, pecado del mundo indígena, el motín “fue manifestación de la ira de Dios por la tolerancia dada a este vicio”:<sup>25</sup> “¿Quién podrá decir con toda verdad los discursos en que gastarían los indios toda la noche? Creo que, instigándolos las indias y calentándoles el pulque, sería el primero quitarle la vida” (p. 252). Al parecer aquí se muestra más la religiosidad del erudito y, claro, donde se fundamenta la llamada “visión providencialista”, porque en este discurso, los indios son los pecadores que han sido castigados por la mano de Dios:

Su Excelencia (oponiéndose a la fatalidad que consigo traían) hizo en

<sup>25</sup> Leonard, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora*, p. 129.

esta línea más y en más breve tiempo que cualquiera de sus Excelentísimos predecesores, instaron ellas en arruinar a México y, habiendo sido por uno de aquellos medios de que Dios se vale para castigar a los impíos y reducir el camino de la justicia a los que lleva extraviados la iniquidad, yo no dudo que mis pecados y los de todos le motivaron a que, amenazándonos como padre con azote de agua, prosiguiese después el castigo con hambre por nuestra poca enmienda y, si ésta no es absoluta después del fuego en que, en la fuerza de el hambre, se transformó el agua, ¡qué nos espera! [pp. 238-239]

A partir de este referente, hay una asociación directa con el punto que más le interesa resaltar: la ignorancia de la plebe; por ejemplo, respecto a las inundaciones dice: “¿quién duda haber sido la confusión y el espanto mucho mayor que el destrozo y la pérdida, aunque fue tan grande?” (p. 232). Más fuertes fueron las alharacas y las murmuraciones que la misma desgracia, lo que habla de una falta de juicio y sentido común por parte de los indios, que se volverán a repetir en los reclamos por las fiestas:

Oyose por este tiempo una voz entre las (no sé si las llame venerables o despreciables) del vulgo, que atribuía a castigo de las pasadas fiestas, de la tempestad en el monte, el destrozo en los campos, y la inundación

de los arrabales [...] Mandó este discreto y prudente príncipe cesasen las fiestas y se despejase la plaza, y así se hizo, tan atento como todo esto ha estado siempre al gusto del pueblo y a la complacencia de todos. [pp. 232-233]

O cuando dice: “Para los que miran la entidad de las cosas con madurez, todo esto se ha admirado y aplaudido como sin ejemplar; pero para el vulgo, que solo se paga de la novedad y la diversión, tuvo lugar primero, entre las disposiciones de su excelencia, el regocijo” por los festejos de la boda de Carlos II y Mariana de Neoburgo (p. 230). La lista de ejemplos continúa, construyendo con cada uno la base sólida para que prive la ciencia sobre la ignorancia: “en tan poco como esto se portó bien la plebe, y con alegría y con impaciencia y murmuración en lo que ya se sigue. [...] Eran estas murmuraciones y malicias muy en secreto y desde siete de abril, segundo día de Pascua de Resurrección, se hicieron públicas” (p. 247). La ignorancia y el vicio de los indios es uno de los motivos que más enfada al sabio, y no duda en expresar su molestia:

Los que más instaban en estas quejas eran los indios, gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa y inquieta que Dios crio, la más favorecida con privilegios y a cuyo abrigo se

arroja a iniquidades y sinrazones, y las consigue. No quiero proseguir cuanto aquí me dicta el sentimiento, acordándome de lo que vi y de lo que oí la noche del día ocho de junio. [p. 248]

A pesar de que no desarrolla estos argumentos (por tratarse de sentimientos y no hechos concretos), Sigüenza no pierde oportunidad de confeccionar una imagen fatídica de los indios, con el fin de que no haya dudas sobre el receptor de la carta, que no es solo Pez.

El resultado de la conjunción de ciencia y providencia en el siglo xvii es, al parecer, un texto confiable, tanto, que la mayor parte de los estudios de *Alboroto y motín* se vinculan a la historicidad, razón que lleva a Iván Escamilla a pensar que esta visión cerrada del erudito ha sido una “especie de coraza que ha impedido una lectura más profunda y menos ‘respetuosa’ del texto”.<sup>26</sup> En efecto, el propósito de Sigüenza parece cumplirse: es un testimonio del momento histórico, pues el discurso creado puede insertarse en lo que Hayden White considera una crónica histórica: “La crónica [...] se trata de un tipo diferente de representación, caracterizado por el deseo de una especie de orden y plenitud en una presentación de la realidad que sigue estando teóricamente injustificada”.<sup>27</sup> Las contradicciones son

subsanaadas por medio del rigor analítico, pero más sutilmente con el valor del testigo presencial: “Le compendie aquí a Vuestra Merced cuanto nos ha pasado sin decir cosa que no sea pública y sabidísima y, si acaso le faltare a alguna esta calidad, esté muy cierto de que o tengo razón del fundamento con que se hizo o que me hallé presente” (p. 224). La veracidad no está en dilema si las palabras provienen de un testigo que ha visto lo sucedido: “incendió un indio (yo lo vide) el balcón grande y hermosísimo de la señora virreina” (p. 259), pero tampoco si lo afirma un testimonio confiable: “Refirióme esto un hombre honrado que se halló presente, y me aseguró, con juramento que le pedí, no solo ser verdad lo que los estudiantes dijeron, sino el que poco antes lo oyó decir a la muerta que le cargaran bien. ¡Estos son los indios!” (p. 254). Además de validar sus palabras con su presencia, demostración científica y testimonios fidedignos, Sigüenza se ampara en su fama: “Hago aquí punto para advertir antes a los que acaso leyeren esta lo que ya sabe Vmd. porque, mediante nuestra amistad antigua, me conoce bien” (p. 224) y en la objetividad de su trabajo: “Acertando el que no hay medios que me tiñan las especies de lo que cuidadosamente he visto y aquí diré, desde luego me prometo, aun de los que de nada se pagan y lo censuran

<sup>26</sup> Escamilla, *op. cit.*, p. 181.

<sup>27</sup> White, *op. cit.*, p. 31.

todo, el que dará asenso a mis palabras por muy verídicas” (p. 225). Sin embargo, hay una declaración aparentemente distinta a su rigor:

A nada, de cuanto he dicho que pasó esta tarde, me hallé presente, porque me estaba en casa sobre mis libros y, aunque yo había oído en la calle parte del ruido, siendo ordinario los que por las continuas borracheras de los indios nos enfadan siempre, ni aun se me ofreció abrir las vidrieras de la ventana de mi estudio para ver lo que era. [p. 256]

A pesar de que en las primeras horas del motín no estuvo presente, Sigüenza encuentra una manera de justificarlo: el bullicio era común en los indios, por lo que no valía la pena salir a ver. Por supuesto que el argumento no es sólido, pero lo que él realmente intenta es limpiar la imagen del conde (por sus virtudes y aciertos políticos) y señalar cómo actuó el virrey antes, durante y después del alboroto; para sus propósitos, las justificaciones están basadas en la ciencia que explica la mala racha, no necesariamente en la figura de los indios quienes, por el hecho de tomar pulque, infunden menos valor a su palabra.

Sigüenza busca crear una verdad oficial que se contraponga a la que circula en el pueblo y que ha llegado a oídos fuera de Nueva España, para lo cual ordena sus argumentos lógi-

camente, con un respaldo científico, sí, pero que no refleja la realidad. Es un punto de vista absolutamente parcial en el que tiene primacía el testigo presencial, sea o no el narrador, pero siempre un criollo. Rossana Nofal reitera que “no se trata de una historia ‘desde’ el otro, sino de la historia ‘del’ otro. El yo autorial presupone un yo homogeneizador que ordena la historia de lo heterogéneo. Los culpables del desorden de la ciudad son, desde los ‘ojos’ y las ‘palabras’ de Sigüenza y Góngora, los indios”.<sup>28</sup>

### **El valor de la escritura en la construcción de una apología del poder**

A lo largo de estas páginas he señalado los diversos puntos de encuentro entre la historia y la literatura en la realización de un discurso que trataba de validar la posición política del conde de Galve, en un momento crítico de su gobierno. Aunque el resultado no fue lo que Sigüenza esperaba, la recepción moderna ha corroborado que el autor tenía presente la posibilidad de publicación:

Este es el estado en que nos hallamos y esta es mi carta. Si le pareciera a vuestra Merced el imprimirla para que, en esa Corte y en esos reinos

<sup>28</sup> Nofal, *op. cit.*, p. 234.

sepan todos con fundamento lo que otros habrán escrito con no tan individuales y ciertas noticias, desde luego consiento en ello, presuponiendo el que no se le añada ni se le quite ni una palabra, y si no fuere deste modo, no salga a luz. [p. 270]

Su despedida reitera la verdad de sus palabras e insiste en que “otros” han escrito sin fundamento; lo peculiar es la sugerencia de publicar sin alteraciones pues, un discurso desestructurado no tendría el mismo impacto. Dentro del desarrollo de la carta encontramos indicios que evidencian que el público ideal de don Carlos era la corte española<sup>29</sup> y toma de pretexto a Andrés de Pez solo como destinatario directo, pues estaba relacionado con miembros de la corte. El testimonio de Sigüenza estaba planeado bajo dos ópticas: la primera, tener un receptor ajeno a la situación (en España) que lo leyera objetivamente, y, la segunda, legitimar su discurso por medio de la observación y su transmisión escrita que, en términos más modernos, está más cercana al rigor científico. La diferencia entre el conocimiento popular y el científico es, precisamente, su medio de comunicación, uno el oral y el otro, la palabra escrita. Esta necesidad circunda la construcción del discurso, privilegiando, por ejemplo, los testimonios

comprobables (por ser él testigo o transmisor directo) sobre los chismes y murmuraciones. Una declaración en la carta apunta la función de la palabra escrita:

No soy tan amante de mi patria, ni tan simple, que me persuada a que cuanto hay y se ejecuta en ella es absolutamente lo mejor del mundo; pero, aunque no he salido a peregrinar otras tierras (harto me pesa), por lo en extremo mucho que he leído, paréceme puedo hacer concepto de lo que son y de lo que en ellas se hace. [p. 230]

Para Sigüenza, la experiencia es tan eficaz como lo escrito cuando se trata de validar discursos, pues, como asevera Laura Benítez, “existe a la base de las obras históricas de Sigüenza una intención pedagógica aunada a la puramente informativa; la cual no solo justifica la existencia de la historia escrita, sino que además es criterio de selección de lo que ha de memorarse”.<sup>30</sup> En *Alboroto y motín* resulta primordial, pues muchos de los ataques al conde de Galve provenían de fuentes orales o de cartas sin un remitente identificado. Seguramente la estrategia provino de la respuesta a una sencilla pregunta: si llegaron dos

<sup>30</sup> *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, 1982, México, UNAM, p. 87. La marcada intención pedagógica seguramente provenía de su formación jesuita.

<sup>29</sup> Escamilla, *op. cit.*, p. 182.

versiones distintas de un mismo hecho, ¿cuál se creería, la que tiene un fundamento científico, elaborada a partir de testimonios personales de un erudito amparado por su fama, o la de un grupo no identificado de personas que repiten las murmuraciones callejeras? La respuesta es obvia, pero lo interesante de este documento es que no llegó a publicarse y, al parecer, tampoco tuvo el impacto que el autor deseaba: “quise con todo darles lugar en aquesta carta para que de ellos infiriera Vmd. cuánto ha sido el empeño con que se ha aplicado nuestro virrey a la persecución de lo que se le ha propuesto útil a México” (p. 235).

El punto de vista histórico y los recursos literarios construyen una versión coherente y organizada, con una unidad dramática que no tenía la realidad.<sup>31</sup> La anécdota no funciona por sí sola, necesita la interpretación y el acuerdo de la mirada de un historiador literato. Por eso *Alboroto y motín* ha sido leído como un testimonio real, pues sus estrategias sugieren en el lector un dinamismo y expresividad pocas veces visto en los documentos históricos. Es cierto, la “historiografía y retórica juntas se transforman porque la verdad que había que narrar era nueva, y de un mundo nuevo” (p. 181), tensión que vemos a lo largo del texto.

<sup>31</sup> Escamilla, *op. cit.*, pp. 181-182.



Carlos. J. McCadden y José Manuel Orozco Garibay, *Decir y contradecir. El principio más firme de la filosofía primera*, 2018, México, Porrúa, 271 pp.

RECEPCIÓN: 24 de octubre de 2019.

APROBACIÓN: 6 de diciembre de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299237

Según Aristóteles, el de no contradicción es el más firme de todos los principios. Lo dice en relación con Heráclito, quien postulaba el continuo devenir y el cambio permanente, por tanto, la contradicción. Se trata de no sostener una cosa y su contraria al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias. Es el sostén de la lógica formal. Sin embargo, junto con esta lógica hay otra, la lógica dialéctica, la cual opera con la contradicción, pero sin quedarse en ella, sino superándola. Así, de una afirmación o tesis se da una negación o antítesis y luego una negación de la negación o síntesis. De esta manera, se supera la contradicción y los opuestos se reasumen en esa nueva síntesis.

Por esta polémica entre formalistas y dialécticos, ese principio tan firme se ha visto cuestionado, de ahí que haya sido tan importante la nueva investigación realizada por Carlos McCadden y José Manuel Orozco Garibay, con la que nos regresan a los orígenes de la filosofía, a los griegos, donde se gestó esta polémica.

El trabajo de los autores es muy serio y erudito. Recorren varios tramos de la historia de la filosofía, que contiene la historia de la lógica, tanto de la formal como de la dialéctica. Lo más interesante es que McCadden y Orozco se empeñan en mostrarnos el lugar exacto del principio de contradicción, es decir, su alcance y sus límites (p. 29), pues siempre se vio como una especie de corsé, como una barrera que impedía pasar a muchas cosas que en la realidad se nos muestran como irreductibles a la identidad, y se deslizan al cambio y a la vorágine. Filósofos como Heráclito, Empédocles, Eckhart, Cusa y otros han señalado que no se puede negar el conflicto.

Uno de los que más estudió ese tema fue Leibniz, a quien dedican mucho espacio los autores del libro (p. 55). Es necesario porque fue un eminente

lógico, por lo cual tuvo que interesarle el marco de ese principio. Nuestros autores nos señalan que Leibniz cambió la idea de la proposición, que era vista como sujeto-cópula-predicado, y él la vio como término analizado. En el fondo, la ve como relación, que fue lo que le interesó a Bertrand Russell, en su célebre libro crítico sobre Leibniz, de 1900, en el que encuentra muchos elementos para reformar la lógica simbólica en *Principia Mathematica*, y desde antes. En efecto, la reformulación de Leibniz del principio de contradicción, como lo muestran McCadden y Orozco, prefigura los sistemas de inferencia de Hegel y de Wittgenstein.

Algo muy interesante que hacen estos autores es hacer ver la conexión de Leibniz, protestante, con Lutero (pp. 100-104). Para este gran reformador, había que aceptar la paradoja, esto es, la antinomia, la contradicción. Nos recuerda el dicho que se atribuye a Tertuliano: *Credo quia absurdum*. No es que Leibniz se empantanara en el absurdo, pero sí tuvo mucha sensibilidad para darse cuenta de que no todo era reductible a esa lógica en la que él era tan eminente. Se parece a Pascal, quien tuvo la misma sensación de que se requería otra cosa para salir del vértigo de los dos infinitos.

Ponen buen cuidado los autores en indicar que la contradicción hegeliana se supera con la dialéctica (pp. 142-145). Hay quien dice que Hegel ideó su dialéctica a partir de la tragedia griega, seguramente al ver la paradoja que es el héroe trágico, el cual se enfrenta al destino, sin poder casi nunca vencerlo, porque estaba por encima de dioses y de hombres. Lo que sí es claro es que lo enfrentaba con la *frónesis* o prudencia, como hicieron Ulises y otros. Pero la *frónesis*, prudencia o razón práctica no es firme, sino azarosa, como la vida, y por eso requiere abrir los marcos conceptuales.

Por ese sentido para lo trágico es quizá por lo que Hegel supera a Leibniz, como explican los autores (pp. 167-170). Lo hace porque no se queda atrapado en la idea de que A y no A son contradictorias, sino que esto se trasciende en la totalidad. Si Leibniz metía en su sistema los posibles, Hegel le gana, pues él mete también los imposibles. Es decir, hace posible lo imposible por la mediación dialéctica. Esto supieron verlo muy lúcidamente los autores del libro que comento. Sentido de la mediación, de la tríada, en la que hay un correlato que sirve de relator a los otros dos. Es en lo que Charles Sanders Peirce seguirá a Hegel, en su triadomanía.

McCadden y Orozco nos hacen dar un salto en la historia, hacia Wittgenstein, pero no en la continuidad del pensamiento, ya que en él se pueden dar vueltas y revueltas, como las de Vico, y regresar a un punto que parecía preterido, pero

que se recoge o recupera de manera distinta. Así, Wittgenstein recupera y rebasa a Hegel.

Wittgenstein adoptó al menos dos teorías del lenguaje, basadas en el significado de la proposición. La primera fue llamada teoría pictórica, según la cual el lenguaje pinta la realidad. La proposición es figura del hecho. Esto fue en su primera época, la del *Tractatus logico-philosophicus*. Pero en su segunda etapa, debido a su diálogo con un economista italiano que estaba en Cambridge, Piero Sraffa, Wittgenstein cambió y tuvo la teoría de los usos de la proposición, basada en juegos del lenguaje y formas de vida en las que estos se daban. Esto fue lo que sostuvo en su otra gran obra, las *Investigaciones filosóficas*.

Nuestros autores tratan de abarcar las dos épocas, tanto la del *Tractatus* como la de las *Investigaciones*. Colocan a Wittgenstein en el país de las maravillas, pues en su segunda etapa ya no cree que se puedan evitar las paradojas o contradicciones. Si en la primera sostuvo que en lógica no había sorpresas, sino que todo era exacto, ahora presenta rasgos que parecen relativistas, una especie de Wittgenstein “posmoderno”. En efecto, el pensador vienés dice que la filosofía (es decir, la lógica) no resuelve todas las contradicciones, ni tampoco todas las ambigüedades del lenguaje (p. 188).

Hay reglas de juego, y lo que ha pasado cuando topamos con una contradicción, es que no se han obedecido. Sin embargo, el propio Wittgenstein dejó un arduo problema que ha fatigado a sus estudiosos, a saber, en qué consiste seguir una regla. En la filosofía analítica, la racionalidad consiste sobre todo en seguir reglas de inferencia, y este adalid de esa corriente nos señala que no sabemos bien a bien en qué consiste seguir reglas. Lo muestra con el ejemplo de los juegos, en los que se dan parecidos de familia, pero se van esfumando hasta que casi se nos borra la situación en la que se encuentran. Es decir, su labor en esta etapa posterior, que se ha llamado terapéutica, ha sido la de movernos a perder el miedo a la contradicción, a la paradoja.

El mago de las paradojas fue Kierkegaard. Curiosamente, se sabe por sus amigos Drury y Malcolm, que Wittgenstein leía a este autor danés y que lo admiraba.<sup>1</sup> Es extraño, sobre todo porque alguien ha dicho que Heidegger da la impresión de haberlo leído todo, y Wittgenstein la de no haber leído nada. Pero cada vez salen más cosas que se sabe que leía.

Varios lógicos connotados han instado a revisar el principio de no contradicción, por ejemplo Lukasiewicz, con su lógica polivalente. Él prefiere poner como principio más firme el de identidad (pp. 226ss.), y en eso coincide

<sup>1</sup>Michael Paul Gallagher, “Wittgenstein’s Admiration for Kierkegaard”, *The Month*, 39 (1969), p. 44.

con Hegel. McCadden y Orozco pasan de Leibniz a Hegel y de este a Wittgenstein en sus reflexiones sobre la superación de la contradicción, y llegan a la conclusión en la que nos cumplen lo que era el inicio de su especulación, es decir, cuál es el lugar de la contradicción. Explican que Aristóteles la veía en la proposición que afirma y niega algo; que Leibniz la veía previamente en la discordia de conceptos, como *contradictio in terminis*; en Hegel, se da en la realidad misma, pero se soluciona dialécticamente; y en Wittgenstein se da en la inferencia, por medio de las funciones de verdad (pp. 256-258). Es decir, el principio de no contradicción ha ocupado diversos lugares en las operaciones del intelecto: a veces en el concepto, a veces en el juicio y a veces en el raciocinio, pero siempre con relación a la realidad.

La realidad, pues, es la que nos indica que en ella hay conflictos. Fue lo que captaron los presocráticos, por eso se pusieron a filosofar, hasta llegar a Aristóteles, que con la lógica detuvo ese devenir incesante. Y lo hizo por su gran intuición del concepto de la analogía. Por ella dividió el ente en potencia y acto, con lo cual dio cuenta del devenir. Y usó la analogía precisamente para debilitar el principio de no contradicción; para encontrar un respiro, ya que la realidad es conflictiva. Fue lo que inició el filosofar en la historia, y es lo que han hecho McCadden y Orozco Garibay, por lo que se han mostrado, para mí, como auténticos filósofos.

Pues bien, como se ha dicho, Aristóteles introduce el concepto de analogía para debilitar el principio de no contradicción, ya que necesitaba hacerlo en varios ámbitos de su investigación. Por ejemplo en su biología, ya que los organismos son vivos y la vida no se pliega a los principios lógicos. Igualmente, en la ética y la política, lugares en los que aplicaba su lógica tópica, tanto dialéctica como retórica, lo mismo que en la poética, en la que metáfora y metonimia eran formas de la analogía. Inclusive en su metafísica, ya que las principales nociones ontológicas tenían varios significados, pero con cierto orden. La analogía, entonces, ayuda a comprender lo que no se puede sujetar a la exactitud. Y eso abarca muchas cosas. Sobre todo cosas humanas, como se ve en psicología.

La filosofía ya no es cuestión de mera identidad. La dialéctica ha encontrado varias expresiones. Como los autores del libro nos han enseñado, Aristóteles mismo tuvo noción de la dialéctica, que fue lo que llamó la tópica, la cual no tenía la misma fuerza en las premisas que la lógica axiomática de los *Analíticos primeros*. Después Leibniz se encargó de introducir en la lógica un contexto muy fuerte de analogía, como lo han hecho ver estudios recientes.

Y Hegel llegó a un punto mayor, con su dialéctica tan ambiciosa. Wittgenstein sufrió su propia crítica de la lógica formal, ya que en su primera etapa, la del atomismo lógico, creyó firmemente en ella, pero después, en la segunda, la debilitó mucho con su teoría de los juegos de lenguaje. Un preclaro comentarista suyo asegura que ambas etapas fueron un desarrollo natural y sostenido de su pensamiento. Se trata de Anthony Kenny, uno de los mejores conocedores de Wittgenstein.<sup>2</sup>

El caso de Wittgenstein es uno de los más ilustrativos de lo que significa tratar de poner el principio de no contradicción en sus justos límites. Otro ha sido el de Lukasiewicz, al cual los autores del libro citan y exponen brillantemente. Además de replantearse el tema del principio de no contradicción, lo hizo con el de tercio excluido, conectado con el anterior, y fue cuando elaboró su lógica polivalente, en la que no hay un tercero excluido, sino un cuarto, o un quinto, etc. El estudio que han dedicado a este lógico polaco nos hace comprender mejor el rumbo que han seguido nuevas áreas de la lógica, que desembocan en la lógica llamada “paraconsistente”. Entre sus cultivadores conozco a Lorenzo Peña, el cual francamente debilita el principio de no contradicción, de la lógica formal, hasta llegar a posturas que solo podrían caber en la dialéctica hegeliana.<sup>3</sup>

Son los nuevos rumbos que ha tomado la lógica en su generalidad. Todo por estarse a vueltas con el principio de no contradicción. En todo caso, es lo que los autores de este libro magnífico nos han enseñado y les debemos agradecer.

De manera principal, me parece que estos estudios repercuten no solo en la lógica, sino también en la ontología. Esta rama tan importante de la filosofía ha estado necesitada de un contexto más amplio del que se le ha concedido. Después de superados los ataques que le hizo el positivismo lógico, ha encontrado una mayor aceptación en la actualidad, sobre todo por la lógica modal, que debe mucho a Leibniz y, también, a Lukasiewicz. Se ha dado, junto con ella, una semántica modal, que lleva a una ontología modal. Y es algo que promete mucho en la línea de la filosofía analítica. Lukasiewicz mismo fue un gran conocedor de Aristóteles, que ofreció una formalización de la silogística.<sup>4</sup> Por eso no extraña el que haya conocido las intenciones del Estagirita y, dado su conocimiento igual de la filosofía analítica, haya atendido a sus necesidades y lagunas.

<sup>2</sup> Anthony Kenny, *Wittgenstein*, 1974, Madrid, Revista de Occidente, pp. 193ss.

<sup>3</sup> Lorenzo Peña, *Introducción a las lógicas no clásicas*, 1993, México, UNAM, pp. 85ss.

<sup>4</sup> Lukasiewicz, *Estudios de lógica y filosofía*, 1975, Madrid, Revista de Occidente, pp. 61ss.

Otro punto fundamental que encuentro en el desarrollo realizado por McCadden y Orozco es el de lo que hizo Wittgenstein en sus dos etapas, la del *Tractatus* y la de las *Investigaciones*. Puso en crisis lo que había que poner, para modificar el pensamiento de los positivistas lógicos. Ellos se nutrieron de la primera época de Wittgenstein, por el contacto que tuvo con los fundadores, los miembros del Círculo de Viena. Y después se desmarcó de ellos, por considerar que caían ellos mismos en contradicciones. Lo definitivo fue que el propio pensador austriaco radicado en Inglaterra llevó al culmen las contradicciones internas del positivismo lógico, hasta desembocar en esa segunda etapa que nos resulta tan extraña, pero que fue la que más ha marcado la filosofía de nuestro tiempo.<sup>5</sup>

Se ve en los autores de *Decir y contradecir. El principio más firme de la filosofía primera*, el esfuerzo denodado por sacar a luz las implicaciones del replanteamiento del principio de no contradicción. Esas críticas son las que han llevado a la filosofía reciente. Es como lo que ha pasado con las geometrías no euclidianas, ya que la de Euclides se consideraba como la más fuerte, por no decir la única. Así ha pasado con ese principio fontal, cuya elucidación ha provocado grandes cambios en la historia del pensamiento.

Debemos, pues, a McCadden y Orozco nuestro reconocimiento, porque nos motivan para seguir reflexionando sobre los mismos fundamentos de la filosofía que cultivamos.

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

<sup>5</sup>Alejandro Tomasini Bassols, *El pensamiento del último Wittgenstein*, 2003, México, Edere, pp. 109ss.

Lydia B. Amir, *Humor and the good life in modern philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*, 2014, Nueva York, State University of New York Press, 393 pp.

RECEPCIÓN: 26 de febrero de 2020.

APROBACIÓN: 27 de abril de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299238

Lydia B. Amir es la autora de este interesante libro en el que investiga el humor, lo cómico, lo genial e incluso lo trágico. Su aproximación se sujeta al mástil odiseico de un “Argos filosófico” que surca e interrelaciona mares poco visitados en un mismo periplo: la medicina, la psicología y las ciencias sociales. El estilo es teórico y el contenido se centra en la relación que hay entre el *humor* y el *buen vivir*.

La autora introduce su libro con un recorrido que va de la Antigüedad clásica griega a las aproximaciones de los discursos contemporáneos, pero decide poner énfasis en dos filósofos modernos que abordan el humor e ideas relacionadas, para finalmente llegar a una mucha mayor abundancia y diversidad en las aportaciones de pensadores contemporáneos.

Conviene recordar la metáfora que propina el mítico Odiseo, ese Ulises más sabio que supo que podía compenetrarse en verdades aparentemente sublimes, pero que soportó atado al mástil del Argos su desesperación. Si lo lograba, como lo logró, esa espera se convirtió en virtud que compensó lo trágico que hubiera sido caer en la tentación de la infausta canción de las sirenas. Así, desde el inicio, este libro invita a considerar de la misma manera al humor. En la introducción, la autora recuerda a autores de épocas pretéritas y cómo se detuvieron con mucha más frecuencia y dinamismo a caracterizar lo cómico y la risa, calificándolos como esencias propias de la condición humana. Por otro lado, reitera que el esmero de trabajar finamente el ébano de la razón para lograr comprendernos como humanos ha dado frutos pobres. La escritora pone en evidencia a pensadores clásicos que se percataron de que lo cómico daba cuenta de la admiración que todo hombre siente por las súbitas y groseras

verdades que el semejante mostraba. Es así como aquella inesperada sorpresa devenía cómica, sin tener que recurrir necesariamente al esmeril de la razón y del lenguaje verbal.

Epítomes complejos durante ricos siglos de reflexión filosófica compilaron ya este interés en conocidos genios con los que la profesora Amir va inaugurando su texto: Tales de Mileto (624-546 a.C.), el filósofo de lo ridículo, uno de los siete grandes sabios de Grecia; Demócrito de Abdera (ca. 460-370 a.C.) el filósofo de la risa y maestro de Hipócrates de Cos (el padre de la medicina occidental); o incluso el mismo Sócrates (470-399 a. C.), el abuelo del pensamiento occidental, de lo cómico y de lo genial. La fecunda descendencia de todos ellos se condensó en el ingenio aristotélico que terminó por articular lo cómico con lo genial, con lo irónico y con lo característicamente humano: la risa. Aristóteles distingue así lo excelso y lo excepcional de lo ordinario y lo cotidiano.

Amir siembra y abona lo que ya nota seco y árido desde el siglo XVIII. Es por eso que dedica dos de los tres capítulos de su libro a cosechar reflexiones de dos autores cristianos que critican el discurso milenarista de la tradición religiosa judeocristiana preponderante en Occidente. Ciertamente, el cristianismo sospecha, evade e incluso condena este legado helénico que lleva a articular el humor y el vivir bien como virtud. Nuestra autora hebrea se posiciona al lado de los dos principales protagonistas de su libro que rescatan el humor. En dos capítulos expone los estudios de dos puritanos protestantes. En el primero aparece Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), filósofo representante de la modernidad británica. El segundo abre la perspectiva contemporánea al genial filósofo danés Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), quien legitima lo cómico retomando al mismo Shaftesbury.

La fluidez de nuestra escritora israelita es enriquecida con atractivos cuestionamientos entre los primeros dos capítulos mediante un interludio que engarza la herencia del puritanismo luterano de Shaftesbury con las perturbadoras reflexiones de Johann Georg Hamann (1730-1788). Shaftesbury y Hamann son predecesores del pensamiento contemporáneo de Kierkegaard y dieron pie a posmodernos como Nietzsche, Bergson, Freud, Ortega y Gasset, Sartre, etc. Estos pensadores retoman y consolidan los cimientos aparentemente derruidos de cínicos, estoicos, socráticos, platónicos e incluso aristotélicos. Todo este tesoro de la sabiduría y de la reflexión clásica reinaugura la importancia del cuestionamiento sobre lo cómico, lo ridículo o lo irónico.

Después del anunciado interludio, el lector se enfrentará en el segundo capítulo al vértigo del buen vivir la libertad que exige Kierkegaard. La superación de la tragedia, de la infelicidad que hereda la rutina y de la lúgubre

soledad aceptada solo como prisión tiene un antídoto eficaz e invaluable: la risa y lo cómico, lo misterioso de la máscara con que todo payaso y todo bufón supera al del comediante.

El tercer y último capítulo está dedicado a visualizar los diversos puertos que en el viaje ya ha recorrido la nave. Lydia Amir aprovecha un estuche con distintas lentes: desde lo epistemológico y lo ético, hasta lo profano y lo sagrado. De esta manera el abanico de categorías se vuelve una constante en el libro, gracias a la reflexión transdisciplinaria de la autora.

En todo el libro dialogan la burla fina de la ironía, con la redecilla pertinaz de la aparente acongojada ridiculez. Este dinámico vaivén posiciona la esencia de lo humano continuamente mutable gracias al humor versátil, a lo funesto y desgraciado de la tragedia, y al enigma de lo que lo cómico cuestiona.

Un impresionante tapiz hábilmente hilado y deshilado por una auténtica experta oriental en telares filosóficos nos impresiona y seduce al cuestionar el origen de nuestra sorpresiva risa, de nuestro titubeante llanto o de la incertidumbre que provoca la nocturna nostalgia. Todas estas cuestiones enriquecen la duda ancestral sobre nuestro mortal destino.

Desde los ideales de Hegel hasta las voluntades de Schopenhauer, Lydia Amir se sitúa mediante su personal brújula para relacionar el humor como medio y el vivir bien como destino. Aquí nos permitimos traducir la “vida buena” (*good life*) como el vivir bien, pero evadiendo la efímera noción de sobrevivencia que imposibilita una biografía personal e irrepetible. ¿Advocación de la felicidad aristotélica o de la perfección confuciana? Tal vez.

Como toda joya entretejida con esmero y sigilo, Lydia deja un hilo suelto para hilvanar en otros textos el complejo papel de la risa.

Pocos autores se preocupan por averiguar sobre estas enigmáticas preguntas que todos compartimos y que parecen encausarnos hacia senderos que coinciden en esas utopías que confluyen en el misterio de nuestra condición humana; la verdad, la razón y lo trascendente de la vida, pero también la reflexión filosófica se han detenido en reiterados momentos en problematizar estos fenómenos enigmáticos de la condición humana y que Lydia Amir busca averiguar desde su propia perspectiva. Nuestra autora supera por mucho el feudo del discurso filosófico moderno anunciado en el título de su texto, y la enriquecedora multiplicidad de discursos en los que se sumerge seduce y hace realmente brillar su aproximación.

Este texto invita a explorar el apasionante enigma de la risa, del humor, de lo que la autora piensa como “la vida buena”, y evidentemente de sus antité-

ticas y necesarias contrapartes: el duelo, el abatimiento (el duelo no resuelto que es la depresión), la melancolía, el ingenio.

Amir aborda el problema de lo cómico y de la risa desde las perspectivas filosófica, religiosa, antropológica, literaria y psicoanalítica. No es común semejante conjunción de invitados que armoniosamente concluyen en un verdadero banquete de posturas abordadas de manera objetiva, sencilla y clara.

La intención de la autora es acercarse a una curiosa perspectiva sobre la vida en la que se entretejen los fenómenos relacionados con la clásica noción de humor y de lo cómico, sobre el porqué de la risa y de la ironía para desembocar en un cauce prácticamente imperativo: lo que Lydia se apropia con calificativos tajantes como “la vida buena” y la “felicidad”.

No es, ni por mucho, una relectura o una interpretación aristotélica sobre el sentido de la vida humana, ni sobre lo que otros autores contemporáneos han intentado calificar como liberación, voluntad de vivir, emancipación, etc. Nuestra autora se sitúa en una clara utopía humana que indica el rumbo de la vida sin contraponer categorías dionisiacas o apolíneas a la manera de Nietzsche.

Amir recuerda lo profundo, lo complejo y lo apasionante que ha resultado para el ser humano el misterio de lo cómico, del humor, de la felicidad y la falta de ella.

El enigma de la risa está implícito en cavilaciones que obligan a reconsiderar el abatimiento humano que tanto oprime la vida; lo oscuro y lo evidente de estas realidades que nos sumergen en cuestionamientos más y más profundos y pavorosos. Como el mágico cántico de esas sirenas que amenazaron a los argonautas, pero de la misma forma, la nave regresó finalmente a Ítaca.

El libro de Lydia Amir exalta la importancia y la preocupación que durante la modernidad obstaculizaron las herramientas epistemológicas derivadas del análisis de la risa, de lo simple, de lo alegre, de lo chistoso y que eran y son verdaderos puentes para alcanzar la verdad, la felicidad, la “vida buena”.

Nuestra escritora identifica la advertencia sobre los riesgos que el hombre tiene ante el conflicto por la retribución psíquica entre los mundos consciente (el de las demandas inherentes a la realidad racional) y aquellos que remiten al problema humano de la satisfacción pulsional de los irreductibles deseos inconscientes.

Lydia Amir enuncia sus escabrosas y peligrosas reflexiones en su advertencia sobre la ambivalencia (psíquica) entre las demandas inconscientes y las imposiciones de la realidad cultural a la que todo hombre tiende a enfrentarse mediante la represión. El conflicto emanado de la ambivalencia humana

en las que evidencia las contradicciones en las formas de expresar coincidentemente el amor y el odio durante la vida afectiva del ser humano, se muestran visiblemente en esta obra cuando la autora incorpora finas sutilezas pocas veces articuladas en un texto filosófico sistemático con psicoanalistas posfreudianos como Abraham, Winnicott o Kohut (pp. 248-249 y 251).

Como un texto finalmente posmoderno, el libro termina por evidenciar los límites que la modernidad ilustrada no logra superar: las consecuencias que implican volver a cuestionar los orígenes más profundos, la etiología de la alegría y la risa que en el ser humano siguen siendo motivos de cuestión y de admiración.

Gracias al buen humor, a lo cómico, a la alegría y a la extirpación de la aversión narcisista frente a lo ridículo, la vida de la humanidad sigue estando presente y guiada por brújulas utópicas que son atributos invaluable e irremplazables señuelos que nos conducen a esencias humanas irracionales en lo onírico, en las fantasías y en todo lo que se expresa manifiestamente como humor y que nos redefine y nos confirma humanos.

Aunque Amir se sumerge en tiempos en los que la ciencia resplandece frente al puritanismo religioso y espiritual, se zambulle también en pasiones humanas que, por espinosas, han sido poco escudriñadas e incluso evadidas. La burla fina (εἰρωνεία, “ironía”) coexiste discretamente y deviene irreverentemente en lo profundo de la condición humana. La autora termina exaltando el *humor* a la manera clásica, como auténtica virtud.

FEDERICO G. DURAND GUEVARA  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM

Javier Espino Martín, *Ideas educativas a través de los planes de estudio de los colegios del Sacré-Coeur. Pedagogía humanista para las mesdemoiselles*, 2017, México, UNAM (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 57), 166 pp.

RECEPCIÓN: 10 de abril de 2019.

APROBACIÓN: 18 de marzo de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299239

Esta publicación de Javier Espino Martín, investigador del Centro de Estudios Clásicos del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, tiene la principal virtud de ofrecer en español un examen concienzudo sobre las ideas que han presidido la elaboración de los planes de estudio de la congregación de religiosas de la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, a partir de un análisis de los distintos contextos en que estos planes vieron la luz. Gracias a ello, el lector puede formarse una idea de cómo las distintas formas de pedagogía y de educación humanista que han asumido estas religiosas han ido evolucionando desde que fundó la congregación santa Magdalena Sofía Barat en Francia a inicios del siglo XIX.

Como señala su autor en el prólogo, su trabajo “pretende llenar un hueco en el estudio de un modelo educativo que durante prácticamente dos siglos formó a gran cantidad de alumnas y, posteriormente, ya en el siglo XX, también alumnos en todo el mundo” (p. 9). Espino plantea su investigación de tal forma que, a la luz de la organización pedagógica de los planes de estudio de la congregación, puede verse cómo son reflejo de los diferentes momentos en que entraron en vigor, en ámbitos como el de las ideas pedagógicas, filosóficas, políticas o literarias, conformando con ellas su propio humanismo educativo. El marco cronológico de este trabajo es el de los planes de estudio de la congregación, publicados en 1804, 1806, 1810, 1820, 1852, 1899, 1922 y 1954. El autor organiza su exposición en cinco capítulos, incluyendo el prólogo en el que establece los motivos, el procedimiento y el marco cronológico de su trabajo.

La investigación comienza propiamente en el segundo capítulo, dedicado a indagar en las fuentes del pensamiento pedagógico de la orden de las religiosas

del Sacré-Coeur que, al momento de su aparición, son dos fundamentalmente. Por un lado, el modelo de enseñanza de la Compañía de Jesús, fundada por San Ignacio de Loyola, que dominó la educación en Europa durante varios siglos y que constituyó un referente muy productivo en los diversos planes de enseñanza de la congregación. Por el otro, el movimiento intelectual de Port Royal, los llamados jansenistas en honor al obispo Cornelio Jansen, que aportaron a la congregación una serie de principios (pp. 29-30). La influencia jansenista deriva de la obra y la revolución intelectual en la Francia del siglo xvii de pensadores del ya legendario convento de Port Royal como Antoine Arnauld o Claude Lancelot. No es el Sagrado Corazón el único grupo católico que recibe tales influencias, sino que son más bien parte de una cadena de reelaboraciones de sus postulados teóricos que el autor sitúa en este contexto (p. 39).

Espino recuerda, asimismo, la importancia del momento histórico preciso en que surgió la congregación: los años inmediatamente posteriores a la Revolución Francesa de 1789, cuya ola de secularización de las costumbres y la enseñanza pretendió frenar santa Magdalena Sofía Barat, su fundadora. Todos estos condicionamientos ejercieron una notable influencia en los primeros planes de estudio del Sacré-Coeur. El autor analiza sus asignaturas tras describir con precisión el ambiente en que surgieron (pp. 39-42).

Los capítulos siguientes, iii y iv, mantienen la estructura del precedente: una exposición de las innovaciones filosóficas y los acontecimientos históricos que el autor comenta luego a la luz de su repercusión en las modificaciones de la organización y el contenido de los programas de estudio. Si para el nacimiento de la congregación era fundamental volver a jesuitas y jansenistas, Espino destaca para la segunda mitad del xix la notable influencia de las filosofías espiritualista y positivista, así como del nacionalismo y del romanticismo. Puede verse el reflejo del bullicio intelectual del xix en la organización de las asignaturas de la congregación (pp. 81 ss.), sin que, por cierto, dejaran de marcar su impronta los postulados jansenistas y, sobre todo, los jesuitas, aunque no es menos cierto que ejercieron una influencia variable.

El capítulo v está dedicado al siglo xx, con dos ejes correspondientes a los dos planes de estudio: 1922 y 1954. Las corrientes intelectuales más influyentes en los planes de estudio de la congregación son el llamado naturalismo pedagógico, el *élan vital* de Henri Bergson, la recuperación del tomismo por parte del moderno pensamiento cristiano, las filosofías de pensadores cristianos modernos como Emmanuel Mounier o Jacques Maritain y aun la moderna

teoría de la educación de John Dewey. En cuanto a los sucesos históricos más importantes para comprender tales planes, son decisivas las consecuencias de la respuesta de la Iglesia católica a la cuestión obrera, que cobró especial importancia en la primera mitad del siglo XX, y su condena del capitalismo y comunismo por igual en la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, además de, naturalmente, las dos guerras mundiales y el colapso de la confianza optimista de Occidente en su propio modelo de sociedad.

Las últimas páginas del capítulo las dedica el autor a mostrar el empuje de una mentalidad formada después de la Segunda Guerra Mundial y que hacía más hincapié en la psicología y en la capacidad de las alumnas de ser “agentes de su propio crecimiento” (p. 150), resultado del triunfo del naturalismo pedagógico que perpetúa, modernizadas, las ideas de Jean Jacques Rousseau en su *Emilio o de la educación* de 1762 (pp. 129ss.). Resulta también del mayor interés la ampliación del ámbito de su influencia geográfica, desde la Francia posrevolucionaria de inicios del siglo XIX, hasta los países del llamado Tercer Mundo, donde se han organizado talleres y conferencias que han marcado una línea nueva de actividad para el futuro de la congregación (pp. 151-155).

El libro de Espino es la más actualizada investigación en lengua española sobre la influencia que han ejercido los distintos contextos en los que se han elaborado los planes de estudio de la congregación de religiosas del Sacré-Coeur. Su obra se nutre, además, de estudios sobre otros aspectos de la evolución de la orden religiosa y analiza de primera mano cada uno de tales planes de estudio. Es un trabajo erudito y ameno a un tiempo, que propone una verdadera historia en clave intelectual de estos planes de estudio. A partir de distintas manifestaciones del pensamiento, la historia, la filosofía y el arte explica el nacimiento y desarrollo del programa educativo de la congregación de religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. El trabajo fue publicado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM y constituye un aporte rigurosamente inédito al estudio de la enseñanza humanística de las mujeres en la moderna Europa del siglo XIX, que ha continuado su labor hasta nuestros días.

CARLOS MARISCAL DE GANTE CENTENO  
Posgrado en Letras Clásicas, UNAM

Giorgio Agamben, Byung-Chul Han *et al.*, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias*, 2020, Buenos Aires, Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, 188 páginas.

RECEPCIÓN: 27 de abril de 2020.

APROBACIÓN: 6 de mayo de 2020.

DOI: 10.5347/01856383.0133.000299240

La lectura de esta colección de ensayos sorprende porque se trata de pensadores contemporáneos que expresan sus análisis en torno a la pandemia del coronavirus, causante de la enfermedad covid-19. Las diferentes visiones se cruzan, convergen, contrastan unas con otras y, en algunos casos, chocan. Para fines de simplicidad, se escoge, en esta reseña, a los autores que nos parecen representativos. El lector descubrirá mucho más al leer todo el libro.

Giorgio Agamben (Roma, 1942) escribe dos textos escalofriantes. El primero fechado el 26 de febrero de 2020 y el segundo el 27 de marzo. La idea central es que la epidemia del coronavirus ha generado un retorno al estado de excepción. Se otorga poder al Estado para suspender las libertades de movimiento e interacción social, en medio de un control referido al aislamiento obligado. Eso paraliza a la sociedad, aleja a las personas, suspende los derechos en nombre de la vida, de la nuda vida. Se justifican las medidas por el desconocimiento del nuevo virus y su comportamiento, puesto que no se sabe por qué es tan contagioso. Se conocen los mecanismos de transmisión, pero no la forma de erradicar la pandemia. Por lo mismo, el estado de excepción suspenderá en nombre de la ley el derecho a la libertad y se impondrá una cuarentena con vigilancia policial. Ese estado de cosas es desproporcionado, dice Agamben. Habiéndose agotado el tema del terrorismo como agente del mal al que hay que temer, ahora se usa el tema del virus como pretexto para extender los controles sobre las formas de vida de los individuos.

En el segundo texto, Agamben habla de la peste. En esos tiempos había una costumbre: pintar las casas de los infectados por la plaga, con el objeto de que la gente tuviera miedo. Ese miedo es otro gran mecanismo de control.

Sorprende que la gente se someta a las decisiones de técnicos y científicos que dicen saber que el confinamiento es lo adecuado, aparte de que ese miedo se propaga mediáticamente. No se niega que haya un virus, se afirma que se aprovecha esta oportunidad para desmovilizar, controlar, aislar, infundir temor y ejercer el estado de excepción. Cuando pase la nueva plaga, cambiará nuestra manera de vivir.

Jean Luc Nancy (Burdeos, 1940) responde finamente a su amigo Agamben. Dice que se equivoca en pensar que se sobredimensiona el problema. Hay un grave virus que amaga la vida de miles, y especialmente la de los mayores. Las políticas de excepción reclaman que haya un estado de excepción en momentos excepcionales. La razón es que el nuevo virus es más letal que el de la gripe (en proporción de uno a 30, que no es algo menor). Es cierto que se pone en duda toda una civilización y los países ricos podrán salvar a más personas. Disponen de máquinas y del andamiaje farmacológico y de sus grandes laboratorios. La pandemia arrasará a los pobres, colapsará el sistema económico neoliberal, la globalización entrará en crisis. Sin embargo, dice Nancy, no se trata de aislar frenando las libertades por decreto de Estado, sino de salvar vidas confinando a las personas. Los gobiernos son títeres que la pandemia manipula. No son gobiernos que controlan, sino que reaccionan al poder de muerte de un virus que pandemiza el miedo, el fin de una era. Hay que acatar las disposiciones, porque si bien no se debe hacer caso a las exageraciones e inventos, en este caso se trata de algo desconocido y diminuto, pero poderoso en su capacidad de matar. No es la plaga que separaba a unos de otros: es el confinamiento de todos. Agamben vuelve a la carga y dice que los gobiernos apuestan a la muerte: la muerte de la vida en comunidad, el rompimiento de las relaciones humanas, no acercarnos, no tocarnos, separarnos, vernos con desconfianza, tener miedo a los otros, ir con la cara tapada, fomentar el contagio del temor: los estados ya lograron cerrar las universidades para que dejemos por ahora de pensar.

Slavoj Žižek (Liubliana, 1949) sostiene que las teorías de la conspiración dirán que este nuevo virus fue diseñado para frenar a los chinos, matar a los innecesarios y rehacer el diseño económico del planeta. O que es un virus hecho por los chinos para que colapse Occidente. Otros afirmarán que se trata de técnicas experimentales de control. Lo cierto es que esta cuarentena pone en jaque al sistema capitalista, el esquema de la globalización y la economía de mercado; resurge el Estado-nación, el cierre de fronteras y se da muerte al liberalismo. El comunismo renacerá en la forma de una nueva confianza en las

personas y en la ciencia. El coronavirus detiene por ahora el sistema de producción-consumo para que muera lentamente y permita que nuestra obsesión por los automóviles, el consumo excesivo, la velocidad de sobrevivir, terminen por ceder el paso a una forma de comunismo liberal en el que nos preocupemos por salvar vidas, ser solidarios, cuidar el planeta; son los liberales, que defienden las libertades, los verdaderos asesinos de la vida. Los liberales son “comunistas” porque desean uniformar el patrón de consumo. Posiblemente los comunistas sean quienes salven las libertades. Los liberales con diploma son comunistas y estudiaron en serio para poner en peligro nuestros valores liberales. Los valores deben cambiar para salvar nuestras vidas. Necesitamos un nuevo sistema de salud, una red mundial de atención médica. Todos estamos en el mismo bote del virus y la cuarentena. Pero el virus empujó a nuevas formas de solidaridad humana. Hay otras catástrofes que se asoman, que no son dichas ahora: el calentamiento de la atmósfera, tormentas brutales, muerte de especies animales. Una nueva coordinación mundial aparecerá. Así como alguna vez hablamos de virus digitales que afectaban la web y nos dimos cuenta de su peligro cuando destruyeron nuestros discos duros, nuestros datos, hoy hablamos de una infección viral pandémica que funciona igual: destruye vidas, aísla, separa, determina controles, colapsa el sistema del capital. En lo real y en lo virtual, los virus destruyen. Dejaremos de pensar que el mercado y el sistema financiero son entes vivos. Acabará el animismo capitalista. En esta guerra médica vemos que esos viajes de ricos a hoteles caros, esa vida en restaurantes de lujo, ese gasto en cosas, son una idiotez. El privilegio de pocos se ha fabricado a costa de la miseria del resto. El nuevo comunismo liberal adviene, es la promesa.

Refiere Santiago López Petit (Barcelona, 1950) que en Yemen, cada diez minutos, muere un niño a causa del hambre. Eso mata más que el coronavirus. Pero eso no es noticia. ¿Por qué? Porque lo que ahora está en jaque es el sistema económico global, los intereses de los privilegiados. Permanecemos encerrados o aislados en el interior de una gran ficción, que paradójicamente moviliza a todos al confinamiento que desmoviliza a todos. La posible muerte de muchos y la infección de todos paraliza el pensamiento crítico. Se obedece y punto. Nos dicen las autoridades que saldremos de esto, que entre todos pararemos el virus. Pero los más pobres son los que van a trabajar arriesgando todo porque ya habían muerto desde antes. El sistema los expulsó de la vida hace tiempo. El capitalismo es asesino, dice López Petit. Funciona con la lógica de la depredación y dispone de un lenguaje militar, de guerra, con el que se tiene

que encontrar un enemigo común. Eso refuerza el nacionalismo, el poder autoritario, la decisión de separar a unos de otros, frenar las protestas masivas: reformar la libertad. En esta pandemia, el neoliberalismo se pone descaradamente el vestido de Estado de guerra porque el capital tiene miedo.

Por su parte, Judith Butler (Cleveland, 1956) recuerda que el nuevo aislamiento es resultado de la interdependencia global. Pone de manifiesto el paso de información de un lado a otro, de bienes que traspasan fronteras y que es ajeno a la idea de territorio nacional. Así, este nuevo virus viaja a velocidades de red, infectando el planeta y creando zonas y microzonas de pandemia. Ataca y se mueve mostrando que la comunidad humana es sumamente frágil. Entran en escena gobernantes que hablan de guerra contra el mal, cierre de fronteras, separación de personas, sistemas de vigilancia por video, control del movimiento de las personas, gobiernos que saben dónde estamos y adónde vamos, que tienen cámaras que registran el movimiento, sensores que detectan a los enfermos y teléfonos inteligentes que advierten con nuevas aplicaciones dónde hay un infectado. Los empresarios están ávidos de explotar el sufrimiento y echan a andar fábricas de cubrebocas, respiradores, negocios que no se detienen. La desigualdad racial crece, lo que incluye el nacionalismo, la supremacía blanca, la violencia contra las mujeres, y se reproducen los poderes patriarcales en zonas de pandemia. El negocio de tener una vacuna contra el covid-19 ocasionará grandes batallas entre laboratorios y compañías farmacéuticas. La lógica es hacer más grande a Estados Unidos cerrando con mayor razón el paso a todo mundo. ¿Eso pretende Trump? Dice Butler que el virus no discrimina, pero los humanos lo hacemos, modelados por poderes entrelazados de nacionalismo, racismo, xenofobia y capitalismo. Las decisiones de cierre de fronteras eluden la solidaridad mundial. No existe un protocolo en el que colaboren varios países. El realismo capitalista se ríe de la pretensión fraterna de una salubridad universal. Se trata de un deseo que ojalá nos mantenga vivos. La tentación de los políticos es abrir los negocios pronto, minimizar el problema o esconder los datos. De nuevo, lo solidario queda de lado ante el feroz individualismo de los sistemas financieros y comerciales.

Alain Badiou (Rabat, 1973) dice que la pandemia actual no tiene nada de excepcional. Desde el sida, la gripe aviar, el virus SARS-1 (el regreso del sarampión o la tuberculosis), la existencia humana está ligada en muchas zonas a un sistema médico deficiente y a la insuficiencia de vacunas. Lo que interesa es que esta nueva pandemia del coronavirus golpea a buena parte del mundo occidental comodino, ahí donde las redes sociales se saturan de tonterías y

de lamentaciones sospechosas y tontas. No hay más protección que acatar las disposiciones del Estado. Y esperar. Lo que ahora se ve en el SARS-2 es la identificación de un nuevo virus y una enfermedad desconocida en el siglo XXI, como lo fue el SARS-1 en el año 2003. Ante eso, solamente queda confinarse y recomendar estar lejos de las otras personas: des-socializarnos. Los médicos y enfermeras, los que tienen que desplegar actividades esenciales y las personas en edad avanzada corren el riesgo enorme de ser infectados. Hay que proteger a esas personas antes que a nadie. Se declara de manera simplista que estamos en guerra. Desde los pesimistas del fin del mundo hasta los exasperados que dicen “primero yo” como lo demanda el sistema neoliberal, la ideología del mal continúa como prueba de la disolución de la razón. Así como en la Edad Media se hacían profecías, fábulas o rezos ante las epidemias, ahora volvemos a la superstición, el temor indefinido y la psicosis difundida por todos los medios, sin faltar los que desean que todos estemos bien pero que, cuando todo termine, volverán a ser indiferentes a los demás. Una epidemia, de entrada, articula determinaciones naturales y determinaciones sociales. El tránsito de los animales al hombre constituye el punto de origen de todo. El capitalismo imperial chino tiene presencia e incidencia en todo el orbe, en tanto que China es la fábrica del mundo globalizado. Paradoja clara: una potencia mundial conserva mercados de la Edad Media o antes y prácticas sanitarias nada apegadas a la ciencia. Es decir, por un lado hay un determinante social de atraso y por otro un determinante social mundial de progreso tecnológico. Extrañamente, la epidemia se superó en Wuhan, pero prospera en Shanghái. Miles de chinos quieren ir a China a protegerse del virus que ataca a Europa y los chinos no quieren a esos chinos. Así, China anuda la razón arcaica con la moderna en el cruce entre la naturaleza y la sociedad en mercados mantenidos a la manera antigua y a la luz del poderío difusor de una pandemia que se hace mundial.

El conflicto racional llega a la economía, pues liga a los Estados, mientras que en lo político los Estados son nacionalistas. Ni siquiera los europeos logran coordinar sus políticas para enfrentar el virus: España actúa por su lado, Italia como puede, Gran Bretaña tarde. Es obvio que el Estado tiene que imponer medidas a las masas populares lo mismo que a los burgueses. En el caso de una epidemia, el reflejo de la idea de la guerra es inevitable. Repentinamente, el Estado se convierte en “Estado de bienestar”, los apoyos a los que pierden el empleo, así como a los pequeños negocios, anuncian nacionalizaciones. Las formas autoritarias entran en escena como una necesidad vital. El objetivo

es frenar la epidemia sin alterar el orden. El proceso mortal de la naturaleza se cruza con el proceso del desorden social (aislamiento, cuarentena, intervención autoritaria del Estado). Lo inmediato es prohibir las concentraciones humanas. Lo que sigue es que el jefe de Estado en nombre del bien general tome decisiones propias de tiempos de guerra. Esta guerra contra el virus tiene que llevar a reformular el diseño del sistema capitalista de mercado y de los modos individuales y competitivos, para dar paso a nuevas maneras de imaginar la colaboración mundial.

Finalmente, Byung-Chul Han (Seúl, 1959) plantea que el brote de este nuevo virus ha demostrado la eficacia de Asia en comparación con el fracaso de Europa. La pandemia ha sido controlada, casi en su totalidad, en Wuhan, por las autoridades chinas. Lo mismo ha ocurrido en Corea del Sur, Taiwán, Japón y Singapur. Eso no sucede en Italia, Francia, Alemania y Gran Bretaña. La respuesta es sencilla. Los países asiáticos tienen una larga tradición autoritaria. Las sociedades asiáticas son disciplinadas, obedientes y se conducen conforme a las premisas del Estado. Las nuevas tecnologías entran en el escenario diluyendo la separación entre lo privado y lo público. Eso quiere decir que las cámaras vigilan en las calles todos los movimientos de la gente. El gobierno sabe dónde está una persona desde el momento en que hace una llamada por celular, revisa su Facebook o navega por internet. Hay dispositivos que miden la temperatura de los individuos, sensores que detectan a distancia a una persona contagiada y aplicaciones en los teléfonos le dicen a un surcoreano que hay contagio cerca. No hay esa tecnología en Occidente. La razón es la democracia, la idea perniciosa de que todos somos iguales ante la ley, de que el gobierno debe rendir cuentas, y, sobre todo, la separación de la vida privada de la pública. Los europeos no aceptan que controlen su vida, que el Estado sepa dónde están y qué hacen. Esa vigilancia lesiona sus derechos humanos. Y en nombre de los derechos humanos, los europeos se han contagiado moviéndose, saliendo a la calle, desobedeciendo las normativas del gobierno. Cuando reaccionaron los italianos, españoles, alemanes y británicos, ya la pandemia había cobrado miles de muertos. Los asiáticos aceptan que se controle su vida: no les importa que el Estado sepa todo de ellos e inclusive lo desean. Esa es la mentalidad. En el momento en que una autoridad da una orden, todos obedecen.

En Europa faltan mascarillas, y las que se usan no tienen los filtros necesarios. En China y Corea del Sur todas las personas usan mascarillas idénticas

a las que usa el personal de salud. Si faltan, el Estado hace funcionar las fábricas veinticuatro horas. Dice Han:

Hace exactamente diez años sostuve en mi ensayo *La sociedad del cansancio* la tesis de que vivimos en una época en la que ha perdido su vigencia el paradigma inmunológico, que se basa en la negatividad del enemigo. Como en los tiempos de la guerra fría, la sociedad organizada inmunológicamente se caracteriza por vivir rodeada de fronteras y de vallas, que impiden la circulación acelerada de mercancías y de capital. La globalización suprime todos estos umbrales inmunitarios para dar vía libre al capital [...] Los peligros no acechan desde la negatividad del enemigo, sino desde el exceso de positividad, que se expresa como exceso de rendimiento, exceso de producción y exceso de comunicación. [p. 108]

La pandemia ha mostrado que la positividad de la sociedad del rendimiento se cae, el flujo de los intercambios globales se interrumpe. Las personas comienzan a sentir que no lo pueden todo. Por más que quieran dejarse explotar, no hay empleo para todos. Las redes se saturan de noticias falsas y el pánico paraliza. El enemigo hace que vuelvan a cerrarse las fronteras, que los Estados se separen, que las personas se aíslen. El virus devuelve a la sociedad al estado inmunológico del pánico. El colapso del sistema está a la vista y se podría haber producido aun antes del virus. La pandemia solamente acelera el proceso de crisis del consumo y de los mercados. Han objeta a Zizek, pues está en desacuerdo con la tesis de que esta pandemia acabará con el capitalismo y la globalización, y dará paso a un comunismo liberal estructurando nuevas formas de cooperación solidaria. Han dice que eso es falso. A pesar de que el virus nos devuelve a la negatividad y pone en suspenso la sociedad del cansancio, el capitalismo retornará más fuerte que nunca. La separación de la gente, el cierre de fronteras, los controles autoritarios sobre la gente, la invasión de la vida privada y la ruptura de las agrupaciones colectivas traerán un nuevo sistema global de intercambios y mercado con formas políticas totalmente autoritarias. Es decir, no habrá tal solidaridad humana porque se está rediseñando un sistema de control y aislamiento que es el que necesita el capitalismo. En lugar de colaborar, separar; en lugar de libertades, controles. La producción será más eficaz. Han lo dice así: “Zizek afirma que el virus asesta un golpe mortal al capitalismo, y evoca un oscuro comunismo. Se equivoca. Nada de eso sucederá. China podrá vender ahora su Estado policial digital como un modelo de éxito contra la pandemia [...] Y tras la pandemia, el capitalismo continuará

aún con más pujanza. Y los turistas seguirán pisoteando el planeta” (p. 110). La revolución viral no llegará a producirse nunca. Ojalá surja cierta solidaridad para evitar lo que vendrá. Pero Byung-Chul Han es escéptico al respecto.

Que el lector se adentre en el texto. Es de coyuntura, pero las reflexiones son pertinentes porque hacen pensar en que, después de la pandemia, sobrevendrán nuevas formas de interacción humana. Lo que es evidente es que el sistema como lo conocemos no podrá seguir siendo el mismo.

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY  
Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM